КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ім. Т.Г. ШЕВЧЕНКА

На правах рукопису

ЛАВРИНОВИЧ Олена Анатоліївна

УДК 297, 291.4

ПРАКТИКА АСКЕЗИ В ІСЛАМСЬКОМУ МІСТИЦИЗМІ: ГЕНЕЗИС І ВИЯВИ

Спеціальність 09.00.11 – релігієзнавство

Дисертація
на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник:
Арістова Алла Вадимівна
доктор філософських наук, професор

Київ – 2012

ЗМІСТ

ВСТУП.....3
РОЗДІЛ 1. СТАН РОЗРОБКИ ПРОБЛЕМИ В СУЧАСНОМУ ІСЛАМО-ЗНАВСТВІ ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ.....10
1.1. Теоретико-методологічні підходи до дослідження містичних традицій в ісламі (огляд літератури).....10
1.2. Співвідношення понять "містицизм", "містика", "аскетизм" та проблеми їх застосування в ісламознавчих розвідках..... 35
Висновки з 1-го розділу..... 58
РОЗДІЛ 2. ПРАКТИКА АСКЕЗИ В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ І БЛИЗЬКОСХІДНІЙ КУЛЬТУРІ: ЗМІСТ, ЕВОЛЮЦІЯ, ІСТОРИЧНА СПАДКОЄМНІСТЬ..... 61
2.1. Практика аскези в античну добу..... 61
2.2. Особливості розуміння аскези і сенсу аскетичної практики в християнстві..... 79
2.3. Аскетичні практики передісламської Аравії і генезис ранньо-суфійської аскези..... 102
Висновки з 2-го розділу..... 121
РОЗДІЛ 3. ФЕНОМЕН «ЗУХДУ» В ІСЛАМІ: ГЕНЕЗИС ТА ОСОБЛИВОСТІ ФУНКЦІОНУВАННЯ.....124
3.1. Інтерпретація поняття «зухд» в мусульманському богослов'ї: компаративний аналіз.....124
3.2. Онтологічна основа поняття і практики "зухду".....143
3.3. Становлення і розвиток містичної традиції в межах "зречення мирського" (зухд) 159
Висновки з 3-го розділу..... 180
ВИСНОВКИ.....183
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....188

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Процес відродження ісламу на теренах України та реінтеграція його у нове суспільне буття актуалізували ісламознавчі розвідки у вітчизняному релігієзнавстві. За умови фактичної втрати ісламознавчої школи у пострадянську добу, дослідження ісламу, в усьому багатстві його виявів і смислів, лишається більшою мірою завданням, аніж дійсністю. Реалії українського буття обумовили домінування політологічних й соціологічних підходів до вивчення ісламу, сфокусували першочергову увагу на функціонуванні ісламських інституцій у поліконфесійному просторі України, натомість філософсько-релігієзнавче осягнення віроповчальних та віропрактичних основ ісламу, закорінених в ньому архетипів світовідношення і світопізнання складає лише невелику частину наукового доробку. Проблема містичних традицій в ісламі, їх співвідношення з іно-релігійним містицизмом та історичної спадкоємності відноситься до числа найменш розроблених в академічному релігієзнавстві. Тож заповнення означеної лакуни видається, на наш погляд, актуальним науковим завданням.

Важливо і те, що актуалізація у сучасну добу інтересу до не-раціональних світоглядних систем спонукала науковців до філософської рефлексії щодо історичних форм містицизму. З огляду на це, дослідження феномену ісламського містицизму в релігієзнавчій та філософській площині є суттєвим для розуміння його багатовікової еволюції, механізмів впливу на індивідуальну та суспільну свідомість; його ролі як транслятора стійких етичних та духовних ідеалів, культуротворчого чинника багатонаціональної ісламської культури тощо. Оскільки розвиток та інституціювання містичної традиції в ісламі відбувалися переважно і найвиразніше в межах суфізму, то саме суфізм привертає сьогодні все більшу увагу як зарубіжних, так і вітчизняних дослідників. Крім того, враховуючи непересічну роль суфійських тарикатів в ісламізації південних терен нинішньої України, зацікавленість наукового загалу різними аспектами їх історії, діяльності, культової практики, впливом на формування національних культур автохтонних етносів є вельми природною.

Світова глобалізація, що потягла за собою глибокі трансформаційні процеси в національних і конфесійних субкультурах, вплинула і на такі духовні традиції, як суфізм. Попри сучасні трансформаційні процеси, що охопили різні сфери суспільного буття і людської діяльності, містичні практики продовжують існувати, в тому числі і в ісламському світі. Однак, у сучасному суфізмі можна віднайти нові риси і ознаки, що відображають наукові, технічні, геополітичні, інформаційні, соціокультурні зміни нинішньої епохи. Суфійська традиція помітно і незворотньо видозмінюється, відповідно до викликів сучасності.

Актуальними у філософсько-релігієзнавчому дискурсі наразі лишаються і питання взаємозв’язку суфізму з ісламом. Відтак проблема генезису та виявів мусульманського містицизму безпосередньо дотична до дискусій навколо релігійної ідентичності суфійської традиції, набуваючи важливого методологічного й евристичного значення.

Таким чином, дослідження еволюції та особливостей мусульманського містицизму входить до кола запотребованих релігієзнавчих розвідок; відкриває нові горизонти, як для вивчення історичних форм суфізму, так і для концептуалізації особливостей розвитку містичних традицій в межах ісламу.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертація виконана в межах планових наукових досліджень кафедри філософії та педагогіки Національного транспортного університету «Соціально-філософські та гуманітарні аспекти інженерно-технічної діяльності» (2006-2010 рр.). Окрім того, дана робота безпосередньо пов'язана з плановими науковими темами Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди, до виконання яких дисертантка була долучена: «Процес конфесіоналізації релігії: закономірності і прогнози (український і світовий контекст)» (2006-2008 рр., № держреєстрації 0108U011191); «Природа мусульманського максималізму і прогнози його виявів на українських теренах» (2008-2010 рр., № держреєстрації 0108U011190).

Метою дослідження є виявлення закономірностей становлення та специфічних рис аскези в їх взаємозв'язку із формуванням ісламського містицизму; комплексне філософсько-релігієзнавче дослідження феномену «зречення мирського» (зухд), як форми аскетико-містичної релігійності в ранньому ісламі.

Відповідно до поставленої мети висуваються такі **завдання**:

- проаналізувати рівень дослідженості містичних традицій в ісламі в межах сучасних наукових і богословських розвідок;
- визначити поняття "ісламський містицизм", співвідношення ісламського містицизму і суфізму;
- розкрити зміст, основні етапи еволюції, світоглядні основи різних історичних форм аскетизму в європейській і близькосхідній культурі, здійснити їх порівняльний аналіз;
- показати зв'язок ранньо-ісламського аскетизму із традиційними до-ісламськими формами аскетичної практики в аравійському суспільстві;
- охарактеризувати основні форми аскетизму в ранній період ісламу та їх богословське обґрунтування;
- дослідити генезис, особливості, онтологічний і гносеологічний зміст " зречення мирського" (зухд), його роль в еволюції ранньо-суфійського містицизму.

Об'єктом дослідження є містичні традиції в ісламі як своєрідний історичний, світоглядний і соціокультурний феномен. **Предметом дослідження** є генезис, специфіка, форми аскетичних практик в ісламі та їх вплив на формування ісламського містицизму.

Методи дослідження. Предмет і завдання дослідження обумовили його методологічні засади. Дисертаційне дослідження має міждисциплінарний характер, акумулює філософські, релігієзнавчі, сходознавчі, культурологічні підходи. Робота ґрунтована на базових принципах академічного релігієзнавства, насамперед, принципах наукової об'єктивності, комплексного аналізу,

системності, плюральності, позаконфесійності, толерантності.

Використання в межах дослідження історичного методу дозволило простежити еволюцію аскетичних практик в ісламі, дослідити становлення ісламського містицизму в контексті історичних суспільних трансформацій. Методи компаративного та крос-культурного аналізу були застосовані з метою порівняння змісту, функцій, типологічних особливостей практики аскези в різних релігійних та філософсько-етичних системах. Згідно висунутих завдань, було використано дескриптивний метод при характеристиці ключових підходів до інтерпретації та богословського обґрунтування "зухду" в межах різних мусульманських течій; феноменологічний метод – при описанні суб'єктивно-містичних аспектів аскетизму, способів набуття містичного досвіду в межах " зречення мирського".

Застосовувалися такі загальнологічні методи наукового пізнання як абстрагування, формалізація, аксіоматичний і гіпотетико-дедуктивний методи, аналізу і синтезу, порівняння та аналогії, індивідуалізації й узагальнень.

У дисертації здійснено комплексний аналіз джерельної бази, творчо переосмислені засоби та результати вивчення містичних традицій в ісламі історичною, культурологічною, етнологічною науками із застосуванням їх інструментарію.

Наукова новизна дослідження. Вперше у вітчизняному релігієзнавстві здійснено філософсько-релігієзнавчий аналіз особливостей генезису та форм прояву аскетизму в ранньо-ісламську добу, досліджено інституціювання аскетизму в межах різних історичних течій ісламу у специфічну практику " зречення мирського" (зухд) та доведено вплив останньої на еволюцію містичних традицій в ісламі (передусім, суфізму). Наукова новизна положень дисертаційного дослідження полягає у наступному:

- проведена історико-релігієзнавча реконструкція "зречення мирського" (зухд) як різновиду духовно-практичної діяльності аскетичного типу, проаналізовані авторитетні для різних течій ісламу джерела відомостей про " зухд" (серед яких і ті, що вперше залучені у науковий обіг), на основі чого визначена множина езотеричних смислів "зухду"; виділені його онтологічні, антропологічні, теологічні, гносеологічні аспекти та вказані основні напрямки дискусій з цих питань в мусульманському богослов'ї;

- розкрито відмінність у розумінні змісту і функціонального призначення " зречення мирського" (зухд) в межах доісламської традиції, в ранньому ісламі, у ранньому і доктринальному суфізмі. На цій основі виділено два основні типи аскетичних практик: перші – за своїм змістом наближені до аскетизму до-ісламського походження і слугували, переважно, традиційним способом підтримки релігійного благочестя, виконували нормативно-регулятивну функцію; другі – наповнювалися специфічними містико-гносеологічними елементами, ставали способом набуття суб'єктивного містичного досвіду, що обумовило їх генетичний зв'язок із оформленням провідної містичної течії в ісламі – суфізмом;

- набули подальшого розвитку знання про те, що еволюція аскетичних практик в арабо-мусульманській культурі безпосередньо пов'язана із

онтологічним та гносеологічним осмисленням Коранічних положень та хадисів пророка Мухаммада; доведено, що ранньо-суфійські подвижники "зречення мирського" виробили таке тлумачення центрального догмату про єдинобожжя і подали таку інтерпретацію фундаментальної онтологічної проблеми співвідношення Божественного і множинного (емпіричного, тварного) світів, де аскетичні зусилля людини набували не тільки морально-етичного, а й метафізичного і гносеологічного змісту, ставали засобом виходу за межі множинного буття і наближення до Бога;

- доведено, що практика аскези в межах ісламського містицизму, на відміну від античних етико-філософських пошуків та ранньохристиянської традиції аскетизму, базується на принципово інших світоглядних засадах. В становлено, що ігнорування або незнання відмінностей автохтонної аскетичної практики "зречення мирського" (зухд) до-ісламського й ранньо-ісламського періоду, тягне за собою неправомірний висновок про переважно запозичений характер "зухду";

- уточнено сутність понять "містицизм", "містика", "містичний досвід", " аскетизм", "ісламський містицизм" тощо. Оппонуючи усталеній практиці ототожнення понять "суфізм" та "ісламський містицизм", автор визначає останній як сукупність вчень, напрямів, течій, що формувалися в мусульманському середовищі, як способи інтерпретації та концептуального осмислення релігійно-містичного досвіду на принципах ісламу.

Теоретичне значення. Теоретичне значення дослідження зумовлене насамперед його новизною. Здійснена концептуалізація проблеми генезису, специфіки та виявів аскетичної практики в ісламському містицизмі є внеском у прирощення знань з філософії релігії, феноменології релігії, порівняльного релігієзнавства. Отримані результати можуть скласти теоретичні підвалини для подальших розвідок в галузі ісламознавства, філософського осмислення феномену релігійного містицизму. Матеріали роботи можуть стати підґрунтям при дослідженні історичних і сучасних тенденцій у розвитку релігійної свідомості і практики, еволюції богословських та релігійно-філософських пошуків.

Практичне значення. Матеріали і висновки дисертації мають практичне значення і можуть бути використані при підготовці наукових статей, підручників, навчальних програм з дисциплін гуманітарного циклу, насамперед з релігієзнавства, історії релігії, філософії релігії, феноменології релігії, ісламознавства, культурології. Результати роботи можуть бути використані при виробленні напрямів і змісту міжконфесійного діалогу.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційне дослідження є результатом самостійної дослідницької роботи здобувача. Висновки і рекомендації, положення наукової новизни отримані автором самостійно.

Апробація результатів дисертації систематично здійснювалася на теоретичних семінарах кафедри філософії та педагогіки Національного транспортного університету та щорічних наукових конференціях студентів і викладацького складу НТУ, в процесі підготовки наукових статей з теми дослідження, а також в ході участі у міжнародних та всеукраїнських науково-

теоретичних й науково-практичних конференціях: Міжнародній науково-практичній конференції "Соціалізація особистості і суспільні трансформації: механізми взаємовпливу та вияви" (Чернівці, 2009 р.); науково-практичній конференції "Буття ісламу в світі та в Україні" (Київ, 2009 р.); Міжнародній науково-практичній конференції "Міжетнічні та міжконфесійні відносини в контексті сучасних суспільних трансформацій" (Чернівці, 2010 р.); XV Міжнародній науковій конференції "Свобода релігії і демократії – старі і нові виклики" (Київ, 2010 р.); науково-практичній конференції "Містика. Езотерика. Релігія" (Дніпропетровськ, 2010 р.); IX Міжнародному семінарі "Религия и гражданское общество: геополитическое измерение глобализации культурного пространства" (Ялта, 2010 р.); науковій конференції "Релігієзнавці України XX століття в пам'яті їх наступників" (Київ, 2010 р.); I Міжнародній науково-практичній конференції "Іслам та ісламознавство в Україні" (Донецьк, 2011 р.).

Публікації. Основний зміст дисертаційного дослідження відображений у 7 наукових публікаціях, 5 із яких вміщені у наукових фахових виданнях.

Структура дисертації. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, восьми підрозділів, висновків, списку використаних джерел (249 позицій). Основний зміст дисертації викладено на 187 сторінках.

РОЗДІЛ 1

СТАН РОЗРОБКИ ПРОБЛЕМИ В СУЧАСНОМУ ІСЛАМОЗНАВСТВІ ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ.

1.1. Теоретико-методологічні підходи до дослідження містичних традицій в ісламі (огляд літератури).

Дослідження ісламу в усій множині його смислів і проявів – це завдання, до якого тільки приступила вітчизняна релігієзнавча спільнота. Мусимо визнати, що в Україні ніколи не панували часи, аж надто сприятливі для ісламознавчих розвідок. Поодинокі студії видатних арабістів і сходознавців кінця XIX ст. згодом поступилися місцем ідеологічно конформістським працям радянської доби, чия спрямованість і наукова цінність залежали не тільки від пануючої філософсько-методологічної парадигми, але й, не меншою мірою, від етнополітичних процесів. Депортація з України кримських татар (корінного народу із традиційно мусульманським світоглядом), цілеспрямоване нищення ісламської культури, фактична заборона діяльності мусульманських громад на вітчизняному терені тощо – все це опосередковано вплинуло і на напрям та інтенсивність сходознавчих досліджень. Не дивно, що протягом останніх десятиліть (аж до кінця XX ст.) ісламознавчий сектор в український науці презентували лічені постаті, а кількість праць, базована на першоджерелах і перекладах оригінальних текстів, по сьогодні лишається доволі незначною.

Ситуація почала змінюватися на краще лише в роки незалежного буття України. Численні й гострі проблеми відродження ісламу в АР Крим, зростання чисельності й строкатості мусульманських діаспор, розбудова мережі мусульманських інституцій, розколи і протиріччя всередині умми, витворення нової для України конфігурації міжконфесійних відносин, складна геополітична ситуація тощо – нагально потребували глибокого вивчення історії, особливостей розвитку та інституалізації ісламу, його етики й аксіології, віроповчальних і політико-правових стрижнів, змісту і сутності тих процесів, що відбуваються в ісламі і з ісламом у теперішній час.

Видруковується ціла низка праць, що містять чималий емпіричний матеріал та перші аналітичні розвідки з питань буття ісламу в нових українських реаліях. Йдеться про праці О. Богомолова, О. Бойцової, А. Булатова, Ю. Гранат, В. Григор'янця, С. Данилова, Р. Джангужина, С. Здіорука, М. Кирюшка, В. Лубського, Е. Муратової, М. Рибачука, О. Сагана тощо [29], [30], [46], [56], [57], [70], [101], [111], [136]. Вказані дослідники зробили вагомий внесок у вивчення процесу інституалізації та функціонування мусульманської умми на українських теренах.

Невдовзі вузькоспеціальні дослідження, які ледве встигали зафіксувати динамічні зміни в релігійному й етнонаціональному житті, поступилися місцем шерезі тематичних наукових збірників [71], [72], [73], [89] та ґрунтовних праць

монографічного характеру. До справи концептуалізації широкого спектру ісламознавчих проблем долучилися знані релігієзнавці та сходознавці, в тому числі: А. Арістова [14], [15], [73], М. Бабій, А. Колодний [88], [89], М. Кирюшко [80], [81], В. Лубський та М. Лубська [103], [104], О. Саган [136], [137], О. Ярош [199], а також молоді науковці Т. Хазир-Огли [175], [176], [177], Д. Брильов [31], М. Якубович [196], [197], [198], Д. Шестопалець [188] та ін.

Чимдалі зростає частка ісламознавчих публікацій серед видруків офіційних науково-дослідних установ, у т. ч. Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАНУ, Таврійського національного університету ім. В. Вернадського, Національного Інституту стратегічних досліджень, Інституту світової економіки та міжнародних відносин НАНУ, Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ, а також позаурядових консультативно-дослідницьких інституцій (Центру близькосхідних досліджень, Українського Центру економічних і політичних досліджень ім. О. Разумкова, Українського центру ісламознавства тощо). Прикметно, що в 2008 році в середовищі українських науковців створюється спеціальна науково-дослідна група з ісламознавства – науковий колектив, покликаний займатися на постійній основі дослідженнями ісламу та підготовкою досвідчених кадрів (на базі Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ).

У науковий обіг активно увійшли і зарубіжні праці, присвячені історії, засадам, принципам ісламу та ісламського способу життя, розвитку ісламської філософії і богословської думки, ролі ісламської цивілізації і культури в історичному поступі людства, вплив яких на прирощення ісламознавчих розвідок та зростання інтересу до них є неперечісним. Серед них: російськомовні праці Є. Бєляєва, Л. Васильєва, Р. Гайнутдіна, С. Демидова, Д. Єремєєва, О. Журавського, Л. Климовича, А. Малашенка, Г. Милославського, М. Радіонова, А. Сагадєєва, Є. Фролової; безпосередньо дотичні до проблематики дисертаційного дослідження праці І. Петрушевського [124], М. Піотровського [125], [126], А. Смірнова [141], [147], [149], [150], М. Степанянц [155], [156], [156]; переклади друків авторитетних вчених з далекого зарубіжжя – В. Бартольда [20], [21], Е. Бертельса [25], І. Гольдцієра [39], Г. Грюнебаума [43], К. Ернста [194], Дж. Еспозіто [195], О. Лімена [97], Р. Максуд [106], Д. Нурбахші [118], М. Ікбала [64], М. Холла [180], У. Чіттіка [185], А. Шиммель [189] та ін.

На особливу увагу заслуговує те, що в ісламознавчому дискурсі все помітніше місце посідають студії з питань історії, вчення та духовного впливу суфізму. Саме цей вектор досліджень уявляється нам пріоритетним у контексті обраної теми, а тому вважаємо за необхідне зробити деякі попередні зауваги.

Аскетичні і містичні рухи були присутні в ісламі практично з моменту його появи, але саме суфізм (чи *тасаввуф*), як це авторитетно визнано в ісламознавстві, найвиразніше уособив собою містичний напрям в ісламі, став " основною формою ісламського містицизму" [61, с. 92] і водночас специфічним способом його розвитку і усталення. В цьому ж річищі оцінюють суфізм і вітчизняні науковці. Як справедливо висновує О. Ярош, "духовна традиція ісламу не обмежується лише суфізмом, проте, на відміну, як від духовних традицій у інших релігіях, так і інших містичних течій в ісламі (друзи, ісмаїліти,

хуруфіти), суфізм не був і не є виключно езотеричним культом, відкритим для вузького кола адептів, а становить широкий суспільний рух, що охоплює різні верстви населення в ісламських країнах" [199, с. 1].

Важливо і те, що відкритість суфізму обумовила його поширення у специфічних формах в межах різних ісламських течій і напрямів, як сунітського, так і шиїтського ісламу. Так, для позначення містичного вчення суфізму в шиїтському Ірані переважно вживаються терміни "*ірфан*" і "*орфа*". Один з найвідоміших мусульманських вчених в галузі ісламської філософії й містицизму Муртаза Мутаххарі вказує, що ірфан – це наука яка "формувалася, розвивалася та удосконалювалася в ісламському середовищі", містить практичну частину (релігійна етика, способи досягнення єднання з Богом, система станів і внутрішніх відчуттів, доступних індивідові, який "прямує шляхом", в процесі його езотеричних мандрів) і теоретичну (тлумачення буття, понять "Бог", "мир" і "людина"). "Для позначення послідовників ірфана в культурному аспекті використовують слово "*аріф*", - підкреслює М. Мутаххарі, - а в соціальному аспекті – переважно слово "*суфій*". Аріфи і суфії не вважаються особливим богословсько-правовим напрямом (*мазхабом*) ісламу, а зустрічаються у всіх ісламських сектах. Разом з тим, вони утворюють взаємозалежне і взаємопов'язане співтовариство людей, якому система думок, ідей, а також спеціальні правила поведінки, носіння одягу… надають видимість особливої релігійної і соціальної групи" [113, с. 200]. Часом суфізм ніби розчинявся у духовній площині шиїзму, тож, як вказує Анрі Корбен, "шиїтському містику не було потреби належати до якогось певного тарикату (конгрегації)" [208, с. 24], оскільки мислення шиїта ориенторовано на очікування повної маніфестації всіх таємних сенсів Божественного одкровення.

Суфізм, отже, не оформився у рух із чітко визначеними взірцями, ідеалами , моделями аскетичної практики, а став унікальним типом відкритої світоглядної та практичної системи, здатної до надконфесійного поширення, поглинання різних аскетичних та містичних течій. Таким чином, усвідомлюючи, що суфізм (*тасаввуф*) на дає цілісного уявлення про феномен ісламської містики в її духовно-релігійному, філософському та практичному вимірах, разом з тим, певні, що саме суфізму належить визначальна роль у поширенні, розвиткові та збагаченні містичних традицій в ісламі.

Що стосується генезису суфізму, то мусульманські історіографи традиційно розпочинають відлік його історії від часів пророка Муххамада та перших халіфів. Натомість більшість вітчизняних та зарубіжних вчених вважають часом виникнення суфізму, як специфічної течії в межах ісламу, кінець VII – початок VIII століття. Очевидно, така розбіжність поглядів, що усталилася в науковому дискурсі, зберігатиметься і найближчим часом.

Наймовірніше, початок суфізму *(тасаввуфу*) був покладений поодинокими віруючими, головним кредо яких було втілення ідеї аскетичного служіння Богові [172, с. 126]. Наявні свідчення, що в період раннього ісламу аскетичне благочестя – явище, поширене серед мусульман і пов'язане з цінностями особистої моральної чистоти й праведності, самозречення і наслідування ідеалам скромності, помірності, працьовитості, впокорення Божій

волі, що свідчило про дотримання Божественного закону. Втім, ранні аскети помітно відрізнялися як за стилем життя, так і за релігійними поглядами у виборі шляхів служіння Богу. Регіональні подвижницькі течії, наприклад, *каррамійа*, *маламатійа*, *футувви*, (які з часом були витіснені чи поглинуті суфійським рухом) базувалися на розбіжних ідейних та духовних установках, дотримувалися різних богословських поглядів [87]. Низка західних і східних дослідників, у тому числі Дж. Хеннеллс, Р. Нікольсон, Л. Массіньон, Д. Малік, М. Мутаххарі, О. Книш, А. Смірнов, І. Насиров та ін., доводять, що серед широкого числа аскетичних настроїв перших часів ісламу, саме аскетичний рух "зречення мирського" (*зухд*) став тим середовищем, в якому зародився суфізм, тож на ранньому етапі, коли в суфізмі домінували аскетичні настрої, практика зречення мирського (*зухд*) була першою формою ісламського містицизму (суфізму) [179, с. 43]. Однак, за цим "зовнішнім квієтизмом" [231, с. 5] крилися потужні інтенції розвитку містичної філософії і релігійної етики.

Класичний період розвитку суфізму припадає на IX-X ст., коли відбувається розробка суфійських вчень щодо містичного "Шляху до Бога" та їх концептуалізація, але тільки в X столітті відбувається доктринальне оформлення суфізму. (Тому, вживаючи надалі термін "доктринальний суфізм" матимемо на увазі саме цей історичний етап розвитку суфізму). Згодом, багато в чому завдячуючи реформаторській діяльності відомого богослова аль-Газалі суфізм наприкінці XI – на поч. XII ст. стає одним із авторитетних шляхів служіння Богу , поширюючись як серед сунітів, так і серед шиїтів по всій мусульманській ойкумені. Глибоке філософське осмислення суфіями переваг містичної практики для пізнання Бога та буттєвих процесів відбувається в XII – XIII столітті, що стає часом популярності суфізму та розквіту в подальшому суфійських орденів.

Таким чином, протягом кількох століть (з VIII по XII ст.) аскетико-містичний релігійний рух на мусульманському ґрунті набуває значного поширення; в цей же час здійснюється поступове оформлення суфізму, як головного містичного напрямку в ісламі. Відтак саме цей історичний період і потрапляє у фокус дисертаційного дослідження, центруючою проблемою якого є генезис і вияви аскетичної практики в ісламському містицизмі.

Крім того, потреба чітко визначитися у вживаному понятійному апараті вимагає звернутися до деяких класифікацій мусульманських течій і напрямів. Закцентуємо, що зазначений вище історичний період відомий як доба гострих богословських дискусій з основних питань віровчення, адже теологічні проблеми потребували глибокого теоретико-світоглядного та теоретико-ідеологічного осмислення [43, с. 202]. Як наслідок, в межах ісламської теології формуються самостійні напрями, що обґрунтовували різні потрактування ісламської догматики, базуючись на відмінних онтологічних і гносеологічних засадах. У площині теологічних дискусій звернення до розуму, як до "вищої інстанції" при вирішенні засадових питань (проблем монізму, єдності світоустрою, причинності тощо), вважалося тим критерієм, за яким розрізняють: а) *мутакалімів* (або представників калама, теоретичної теології, які тлумачили догмати іслама, спираючись на доводи розуму, а не наслідування авторитетам), котрі, в свою чергу, розділилися на *ашарітів* та *мутазилітів* – останні, за

метафоричним висловом А. Смірнова були "першими «спорщиками» ісламу", утверджуючи "право розуму фактично на незалежне дослідження" [68, с . 128]; б) "традиціоналістів-салафітів", погляди яких базувалися на ідеалах та настановах наслідування авторитетам (*таклід*) та боротьбі з нововведеннями релігійного-догматичного характеру, вільнодумством й раціоналізмом; в) містиків-суфіїв.

Таким чином, в межах мусульманської теології "салафіти" були головними опонентами радикальних раціоналістів-мутазилітів, які у набутті істини надавали перевагу розуму (*акл*) стосовно віри та почуттів. Інакший спосіб в осмисленні теологічних питань пропонували суфії: помітно коригуючи раціоналізм, вони основувалися на містично-інтуїтивній формі пізнання та акцентували увагу на особистісному началі в людині. Відтак суфізм, з його містичними гносеологічними установками та аскетичною практикою зречення мирського засуджувався і каламом (особливо мутазилітами) [172, с. 141], і критично сприймався представниками "салафітської ортодоксії".

В свою чергу, суфізм через особливості свого виникнення і поширення не був концептуально цілісним; в ньому, так само як і в інших релігійно-філософських школах, увиразнилися різні тенденції і напрями. Так, в суфізмі виділяють *поміркований* та *крайній* напрями (або "тверезий" і "сп'янілий" суфізм) [114, с. 3], моністичні й пантеїстичні ідеї – останні набули чимало прихильників й суттєво вплинули на доктринальне оформлення суфізму. Але, незважаючи на помітні розбіжності, спільними засадами цієї релігійно-містичної течії стають вчення про містичний Шлях пізнання Божественної істини, любов і упования на Бога, прагнення злитися з Богом в екстатичному стані та розчинення в Ньому, вчення про "святість" і відповідний культ святих, поєднання ідеалістичної метафізики (*ірфан*) з особливою аскетичною практикою (*зухд*) тощо.

Повертаючись до питання про становлення суфієзнавства як напряму досліджень в європейській науці та утвердження сучасних методологічних підходів до пізнання містико-релігійних традицій, відзначимо таке.

По сьогодні у науковій літературі немає одностайності в етимології терміну "суфізм".[1] Домінуючою є точка зору, яка виводить поняття "суфій", " суфізм" від арабського "суф" (у перекладі "*вовна*"), з огляду на грубий вовняний одяг, який традиційно носили аскети на Близькому Сході. Дехто вбачає тут зв'язок зі словом "суффа" ("*лава*"), шукаючи витоки суфізму у відданості перших сподвижників пророка, які, бажаючи осягнути усю глибину і всі тонкощі вчення, більшу частину свого часу проводили поряд із Мухаммадом, сидячи на лавах. Пізніше їхнє щире служіння стало вищим ідеалом для мусульманства [68]. Втім, наведені тлумачення зазнавали критики ще понад тисячоліття тому. Так, Абу Бакр Мухаммад аль-Калабахі (пом. у 990-995 р.) зазначав: "Ті, хто співвідносять себе із лавою й вовною, визначають зовнішній

Принагідно вкажемо, що сама назва "суфій" з'явилася у VIII ст. Існують свідчення, що так називали Абу Хашима Суфі Куфи, який жив у II столітті по хіджрі і відомий тим, що вперше заснував у палестинському місті Рамаллахе спеціальне місце для групи мусульманських аскетів (*ханака*) [112, с. 204].

бік свого стану, бо такі люди полишили цей світ, пішли з дому, втекли від своїх друзів. Вони поневірялися на землі, придушуючи плотські бажання ... і тепер споживають мирські блага лише в тій мірі, щоб прикрити наготу і втамувати голод" [201, с. 9]. Відомий історик суфізму Абулкосім Кушейрі в трактаті " Рієолат-ул-Кушейрія" вказував, що термін "суфі" не є ані назвою, ні похідним від іншого терміну, а лише прозвищем [114, с. 5].

Західноєвропейські вчені до початку XX століття схилялися до думки, що слово суфій походить від грецького кореня "соф" ("*мудрість*"). Власне, і Аль-Біруні допускав походження терміну "суфі" (у множ. "суфійа"), від грецького " Софія", мудрість. Однак в етимологічному вимірі така версія є сумнівною, оскільки грецька сигма зазвичай трансформується в арабській мові на букву сін (с), а не сад (і). Хоч і не виключена вірогідність того, що ми маємо справу із " навмисним символічним асонансом" [32, с. 122].

Самі суфії нерідко тлумачили термін "суфізм" суголосно з арабськ. "сафа" ("*чистота*") [114, с. 7], що ніби віддзеркалює природу суфізму як шляху до моральної і духовної досконалості, акцентує етичну високість суфія.

Відомо, що знайомство європейців із суфізмом відбулося в епоху інтенсивної і переважно конфліктної взаємодії християнської та ісламської цивілізацій в XI-XIII столітті. Проте, дійсний спалах інтересу до суфізму припадає на XVII ст. і пов'язаний з дискусіями навколо квієтистського руху. Хвилю дебатів з цього приводу викликали, перш за все, нотатки про суфізм лікаря Франсуа Берньє, видрукувані у 1688 році, опісля тривалого перебування в ісламському світі (протягом 1655-1669 рр.).

У 1671 р. побачив світ здійснений Е. Пококом переклад латиною твору арабо-мусульманського філософа Ібн Туфайла «Повість про Хайю, сина Якзана» , що потяг за собою цілу шерегу перекладів біографічних оглядів Аль-Фарабі, Аль-Газалі, Ібн Рушда, Джунейда аль-Халладжа та інших філософів. Вагомий науковий внесок належить французькому вченому-сходознавцю Ербело Бартелемі де Моленвілю. Піддавши аналізу тексти, доступні на той час в Європі, він ретельно дослідив вчення аль-Халладжа, Неджмеддіна Кубра і Абд-аль-Каріма; залишив чимало нотаток про "Маснаві" Джалал ад-Діна Румі; склав один із найперших в Європі арабо-персидсько-турецько-латинських словників. Його найзначнішою працею стає "Східна бібліотека або універсальний словник, який містить усе щодо знань народів Сходу", що їй він присвятив майже все своє життя (завершена у 1697 р. Антуаном Галландом). Доречно згадати і про багатий матеріал, зібраний вченим-сходознавцем Франсуа Петі де ля Круа, який тривалий час перебував Сході, у т.ч. в Сирії, Персії, Туреччині, Марокко, Алжирі, Тунісі, Лівії, досконало знав арабську, перську, турецьку, вірменську мови та навчався у суфійському братстві мевлеві (його спогади були видані сином у 1735 р.) [227].

Втім, природа і значимість суфізму як духовно-релігійного феномену стають об'єктом систематичних дослідницьких розвідок лише у XVIII – на поч. XIX ст., що пов'язано зі становленням європейської орієнталістики. Як зазначає К. Ернст, досліджуючи витоки суфієзнавства, серед тих перших європейських науковців, хто предметно зацікавився суфійською традицією, були британські

вчені В. Джоунс, Дж. Грехем, Дж. Лейден, Дж. Малкольм. Початкові дослідження в цій галузі стосувалися аналізу джерел, опису ритуалів та інститутів, визначенню головних понять. На цьому ґрунті проростав досвід і методологія компаративістських досліджень.

У 1821 р. вийшла друком перша європейська книга, спеціально присвячена суфізму, що належала німецькому теологові Деофідусу Толуку. Спираючись на великий обсяг джерел, Д. Толук оцінює суфізм як пантеїзм і доводить, що витоки суфізму можна віднайти вже у поглядах перших нащадків Мухаммада, що може стати вказівкою на час зародження суфійської традиції .

Оскільки переважну більшість джерел складали пам’ятки перської історії та культури, це давало поважні підстави пов’язувати суфізм із персами. Широко обговорювалася також концепція про східні (індійські) корені суфізму та питання впливу на суфійську традицію християнства і грецької філософії. Так, Джон Малкольм у відомій праці "Історія Персії" (1815 р.) твердить: "Саме в Індії , а не в інших країнах, понад усе розквітла ця оманлива і примарна доктрина". А згаданий вище Джон Лейден характеризував суфізм, як "вчення про існування єдиного Бога" і рівним чином як "принцип ненасильства" та "заклик до набуття Божественної природи і пророчого дару" [194, с. 32-37].

Переважна більшість праць цього періоду позначена домінуючими християноцентричними установками, інерція яких дається взнаки дотепер. Англійський вчений Джеймс Вільям Грехем у "Трактаті про суфізм, чи магометанський містицизм" висловлює припущення про наближення суфізму до християнства. Християноцентричні погляди на суфізм обстоює і швейцарський сходознавець Адам Мец, який вбачає у суфізмі сильний християнський вплив і характеризує його як рух від аскетизму до "концепції спасіння" [108, с. 154]. Цілковитої завершеності цей підхід знаходить дещо пізніше у працях Маргарет Сміт, яка, досліджуючи історію містицизму на Близькому та Середньому Сході, стверджує, що суфії щоразу крок за кроком наслідували християнських містиків, а "в суфійських уявленнях про Бога немає нічого, чого не було б виявлено у християнських містиків" [228, с. 124].

В другій половині XIX ст. також викристалізовується проблематика історико-генетичного й релігійно-культового зв’язку перед-ісламських та ісламських традицій на Близькому Сході. Тут не можна обминути увагою фундаментальну працю У. Робертсона Сміта "Лекції з релігії семітів", де автор показує історичну наступність та вплив стародавніх вірувань семітських народів на становлення релігійних систем сучасності [227]. Він звертається, серед іншого, і до витоків містико-аскетичних культів у до-ісламській Аравії.

Серед кола російських та українських вчених науковий інтерес до ісламського містицизму пробуджується від кінця XIX століття, причому найвагоміший внесок у вивчення суфізму належить В. О. Жуковському та А. Ю. Кримському. Вченими було зроблено багато перекладів суфійських джерел, творів Джалал ад-Діна Румі, аль-Газалі, Ібн-Арабі та інших відомих суфійських поетів та філософів. Ще у 1885 році визнаний російський арабіст В. Жуковський присвятив гносеологічним проблемам суфізму свою роботу "Людина і пізнання у перських містиків" [53]. Аналізуючи суфійські джерела та висловлювання

відомих суфіїв, дослідник визначає засадові положення суфійського вчення про містичне пізнання, що заклало підвалини для подальшого ретельного дослідження цієї проблеми і специфіки суфізму в цілому. На початку XX ст. видатний український вчений Агатангел Кримський у працях з класичної перської літератури дає оцінку розвиткові суфізму в східному регіоні Російської імперії та Ірані [94]. Міркуючи про соціальну роль суфізму, він висуває соціально-економічну теорію природи мусульманського містицизму. До речі, ця тенденція в радянському ісламознавстві стає домінуючою на тривалий час. Заслуговує спеціальної зауваги те, що у праці "Нарис розвитку суфізму до кінця III століття хіджри" А. Кримський, досліджуючи вплив західних та східних релігій на природу ісламського містицизму, виділяє дві течії суфізму: першу – західного, "арабо-мохаммеданського напряму", де відчутний сильний вплив християнства, і яка легко узгоджується з ісламським правовір’ям; друга – східного, "індо-перського напряму", де все більшої ваги набували пантеїстичні традиції, адже "глибочина пантеїстичної філософії не могла виникнути на арабському ґрунті" [95, с. 48].

Назагал, в дослідницькій літературі від кінця XVIII - поч. XIX століття поняття "суфізм" позначало певний сегмент культури Сходу (який припав до вподоби європейцям) і визначалося переважно як релігійна течія (рух), що виникла не з лона ісламу, а під впливом інших конфесій. Від того часу питання про доктринальні засади суфізму звично ставилося і осмислювалося в контексті дискусій про початкові витоки суфізму: чи має суфізм суто ісламські корені, чи формувався під вирішальним впливом інших релігій і містичних вчень.

Зауважимо принагідно, що традиція протиставлення суфізму та ісламу, артикульована в європейській науці, в мусульманському світі сягає корінням ще у теологічні дискусії епохи середньовіччя [86], коли "теоретичні диспути в ісламі велися часто та вільно, в тому числі і між представниками різних релігій" [43, с. 202], що, зрештою, сприяло витворенню та примноженню різних релігійних течій і сект.

Дискусії щодо природи суфізму не втратили своєї актуальності по сьогодні , як серед вітчизняних, так і серед зарубіжних дослідників: усталилося кілька розбіжних підходів до цієї проблеми, кожен з яких має власних апологетів та опонентів (про що йтиме мова нижче). Наразі закцентуємо те, що більшість дослідників суфізму, попри всі концептуальні й методологічні розбіжності, розглядали суфізм як різновид містицизму, вказували на, так би мовити, " містичну насиченість" цієї течії. Поняття "суфій" і "суфійський містик" фактично вживалися як тотожні. (Рідким винятком є озвучена К. Ернстом позиція низки ісламознавців, які відмовилися від вживання поняття "містицизм" щодо суфізму, оскільки це поняття не має точного визначення, а до того ж для суфізму взагалі непридатні чіткі наукові формулювання [194, с. 12-13]).

Це з необхідністю вимагало включення у джерельну базу дисертаційного дослідження цілого корпусу праць, присвячених природі містицизму, особливостям його форм і виявів, проблемам взаємозв’язку містичного і релігійного, містичного і раціонального.

У контексті загальнотеоретичних проблем щодо сутності і виявів містицизму, співвідношення містики, містицизму й релігії, науковим загалом висувається та активно обмірковується ідея, що містицизм являє собою не просто елемент (складову, ознаку, рису абощо) релігійного життя, але універсальну самостійну традицію, яка має власні закономірності розвитку і власне місце в системі духовної культури; є специфічним способом фіксації особистого досвіду і водночас своєрідним свідоцтвом існування надприродної реальності (часто презентуючи себе як концентрацію найпотаємного, езотеричного знання, прихованих смислів релігійного віровчення і священних книг). Ґрунтовні і системні визначення містицизму, подані М. Бердяєвим [24], М . Лоським [101], В. Соловйовим [151], П. Флоренським, І. Меєндорфом, Б. Расселом [131] по сьогодні не втратили свого значення. Поняття ,"містичне знання", "містичне пізнання", "містична інтуїція", "містичний досвід", "містичне споглядання" тощо лишаються у полі філософського потрактування і стають невід'ємною частиною категоріальних набутків європейської філософії.

Природа містицизму, різноманіття його форм і виявів, глибоко проаналізовані в працях С. Аверінцева [3], Є. Балагушкіна [111], М. Білалова [26], Л. Карсавіна [76], П. Мініна [109], Е. Андерхілл [8], У. Джеймса [47], М. Еліаде [192]. Серед загалу наукових, філософських, богословських міркувань з цієї проблематики найбільше уваги приділено феноменам містичного пізнання і містичного досвіду. У свою чергу, містичний досвід (у тому числі, досвід осягнення божественної реальності) обмірковується як досвід індивідуальний, позанауковий, позараціональний, який базується на особистих переживаннях. У різних джерелах послідовно проводиться думка, що важливою умовою набуття містичного досвіду є додержання тієї чи іншої аскетичної традиції; а в релігійній площині містичне досягнення єдності з Абсолютом передбачає поєднання аскетичного буття із любов'ю до Бога і Божого творіння [24].

Окремо відзначимо монографію вітчизняної дослідниці Н. С. Жиртуєвої " Модифікації містичного досвіду в релігійних традиціях світу", де проведений компаративний аналіз релігійно-містичних традицій Сходу і Заходу [51]. Підсумовуючи дослідження з проблем містики і містицизму, здійснені протягом XX століття, Н. С. Жиртуєва слушно виділяє два альтернативні теоретико-методологічні підходи. Згідно першого з них, містицизм існує тільки у своїх конкретних проявах, себто як містицизм конкретної релігії або конкретної людини. Така позиція заперечує одночасно як можливість виявлення рис " універсального містицизму", так і правомірність компаративного дослідження містичних традицій. Альтернативний підхід, визнаючи факт існування у містичному досвіді рис і загального й індивідуального порядку, спрямований саме на виявлення універсальних особливостей містичного досвіду; загальних ознак містицизму в усіх культурах, епохах, релігіях та цивілізаціях. Відтак найбільш плідним напрямом у царині дослідження феномену містицизму постає порівняльне релігієзнавство, яке здійснює компаративний аналіз містичних традицій світу. Ми цілком поділяємо думку вченої, що саме цей підхід найбільше запотребований і актуалізований на сучасному етапі розвитку науки.

Інноваційними в цьому контексті постають спроби застосувати в сучасному релігієзнавстві психологічні парадигми для аналізу універсального компоненту містичних традицій. Цікавим прикладом таких теоретико-методологічних пошуків постає, на наш погляд, доробок російського вченого Є. А. Торчинова [165], який піддав аналізу містичний досвід, набутий в різних релігійних традиціях, з позицій трансперсональної психології.

Трансперсональність розглядається вченим як вихідна і сутнісна ознака досвіду, що виходить поза межі індивідуальності та повсякденності, є досвідом єднання з онтологічною першоосновою сущого, а відтак термін "містичний" вчений вважає за необхідне замінити терміном "трансперсональний" [165]. Спираючись на ідеї та концепти цього напряму психології, Євген Торчинов пропонує класифікацію психотехнічного досвіду за: а) висунутими в тій чи іншій релігійній традиції цілями; б) вживаними методами; в) характером переживань. Відповідно до цього, *за характером* трансперсональні переживання поділяються на традиції, психотехніка яких призводить до розширення свідомості (куди він відносить і суфізм); традиції, які призводять до транквілізації свідомості; традиції, що припускають переживання стану автономії індивідуального духовного начала, в його відокремленості від інших суб'єктів і матерії. *За цілями*: прагнення повного розчинення в Абсолюті чи ототожнення з ним; єднання з Абсолютом при збереженні індивідуальності, яка змінюється чи трансформується; заспокоєння через усунення афектів і афективних станів; відокремлення психічного чи духовного від матеріального чи фізичного. *За методами*: традиції, що орієнтуються на споглядання, яке не супроводжується емоційними переживаннями; ті, в яких використовується емоційне збудження, пов'язане з любовним ставленням до об'єкту споглядання; ті, що застосовують методи психофізичної регуляції і припускають соматичний фактор [165].

Віддаючи належне внеску російського дослідника у психологію релігії, вважаємо слабким боком його концепції ототожнення споріднених, але відмінних за змістом понять. На нашу думку, слід чітко розрізняти категорії " містичний досвід", "релігійний досвід" і "трансперсональний досвід". Містичний досвід, як досвід безпосереднього контакту з надприродною реальністю, не обов'язково збігається з досвідом релігійним, бо останній охоплює чимало явищ, котрі не є прямим особистим досвідом зв'язку (контакту, зустрічі, єднання) з надприродною реальністю. Релігійний досвід нерідко фіксує опосередкований зв'язок із Божественним – через посередництво священників, Святого Письма, обрядів та ритуалів, символів чи творів мистецтва; часто виражає особистісні потреби (наприклад, прагнення прощення, допомоги, відчуття контролю) або відносини соціальних вимог і очікувань (наприклад, почуття обов'язку чи зобов'язання), а не транслює вираз Божественної реальності. Таким чином, релігійний досвід не завжди є містичним, так само, як і містичні переживання не завжди є релігійними, принаймні у загально прийнятому сенсі цього слова. Скажімо, деякі форми занурення в самоаналіз, самозаглиблення, медитації тощо, маючи позараціональну, містичну природу, не пов'язані із уявленнями про Бога і спілкування з Ним, що для більшості є базовою ознакою релігії.

Містичний досвід так само не можна ототожнювати з досвідом трансперсональним, хоча між ними і є багато емпіричних збігів і перетинів. Трансперсональний досвід, у термінах психологічної науки, це – досвід, "в якому відчуття ідентичності або *саморозширення* виходить за межі індивідуального чи особистісного, і охоплює ширші аспекти людського життя, психіки або Всесвіту" [232, с. 127]. Він обіймає широке коло явищ (наприклад, спогади з минулого життя), які зовсім не обов'язково пов'язані з відчуттями прилучення до Божественної реальності. Таким чином, хоч багато містичних переживань дійсно є трансперсональними, бо ведуть до розширення самоідентичності, але знак рівності між містичним і трансперсональним ставити не варто. Врахуємо і те, що іноді безпосередній досвід всевладної, непереборної присутності Бога корелюється із відчуттями власної нікчемності, слабкості або гріховності, що веде до обмеження, придушення індивідуального й особистісного. Такий тип містичного досвіду відтак не може розглядатися як трансперсональний, бо не чинить розширення і трансформації самовідчуття.

В кожному разі вважаємо, що міждисциплінарні підходи в релігієзнавчих дослідженнях, зокрема врахування здобутків психологічної науки при дослідженні феномену містичного є плідним і перспективним напрямом наукових розвідок.

Враховуючи мейнстрім концептуального осягнення містицизму як універсального загальнокультурного явища, розглянемо варіативність поглядів на місце суфійського містицизму в історії релігій.

Цілком закономірно, що спроби розглядати суфізм за аналогією з іншими формами містицизму, історично витвореними в межах різних релігійних комплексів, вимагають систематичного порівняння ідей і практик суфізму з ідеями і практиками інших містичних течій. Доречно послатися на праці авторитетного дослідника Дж. С. Тримінгема, котрий не заперечував, що лоном появи суфійського містицизму був саме іслам, але доводив значний вплив на його становлення неісламських течій та конфесій, насамперед філософії східного християнства та неоплатонізму, християнського аскетизму та християнської містичної практики [166, с. 118]. На його думку, мусульманський містицизм, формуючись під впливом зазначених вище чинників, визначив зрештою власний вектор розвитку і склав "внутрішню доктрину ісламу", став осердям "таємниці, закладеної в основі Корану" [166, с. 16].

Відомий орієнталіст В. В. Бартольд [20], віднаходячи докази впливу інших релігій та перед-ісламських містико-релігійних вчень на суфізм, послідовно проводить думку, що суфії, формально лишаючись на ґрунті Корану і ніби задовольняючись його алегоричним тлумаченням, насправді були значно ближчими до передуючих ісламу вчень: уявлення суфіїв про божество та зближення з ним понад усе нагадує вчення останніх представників античної філософії – неоплатоніків і неопіфагорійців; а також містять схожі риси з єврейською каббалою на Заході та буддизмом (і взагалі традиціями індійського відлюднення) на Сході. Такої ж думки додержувався й І. Гольдцієр [240].

На противагу цій візії, Дж. Браун стверджує, що суфізм, хоч і отримав потужний імпульс від християнського аскетизму, але торував свій власний шлях

духовного розвитку, несхожий на інші [206].

Серед сучасних західних дослідників, зацікавлених проблематикою генезису і природи суфізму, провідну роль зовнішніх релігійно-культурних впливів на нього обстоюють Т. Андре, Е. Палмер, А. Мерке, М. Хортен, М. Сміт, Р. Хартман, Д. Макдональд, Р. Дозі [9], [228] та інші. Отже, у сучасному ісламознавстві ця позиція, як і століття тому, лишається досить авторитетною. Недоліком такого підходу лишається недостатнє врахування впливу автохтонних релігійних, соціально-економічних та політичних чинників та обмежене знайомство західної спільноти з корпусом середньовічних арабомовних першоджерел.

Інше бачення природи суфізму – коли він постає як автентичний спосіб " містичного перевитлумачення ісламу" – базований на певності у дивергентності релігійного мислення і пізнання, соціокультурній унікальності різних релігійно-містичних форм, відмові від "зручного" редукціонізму. Саме в такому річищі розглядають суфізм А. Корбен [207] і Т. Буркхардт [32], Абдуль-Кадир Іса [66]. Суфізм тлумачиться як традиція трансляції Божественної за походженням мудрості, езотерична інтерпретація (*та'віл*) ісламу: "Суфізм, Тасаввуф, являє собою езотеричний, чи внутрішній (*батін*), аспект ісламу. Його слід відрізняти від екзотеричного, чи "зовнішнього" (*захір*), ісламу" [32, с. 9].

Непересічний внесок у розвиток наукового дослідження першоджерел та еволюції головних релігійно-філософських течій ісламу, у т.ч. до справи апології мусульманського містицизму як автохтонного феномену, був здійсненний Р. Нікольсоном [223], [224], [225] та Л. Массіньоном [218], [219]. Р. Нікольсон, обґрунтовуючи методологічні принципи дослідження суфізму, застерігає від спокуси задовольнитися історично-редукціоністським підходом, вказує на складність історичного зв'язку суфізму з великим колом духовних і соціальних явищ, процесів, подій [225, с. 6]. Простеживши еволюцію суфійської термінології, французький арабіст Л. Массіньон довів, що засадові поняття суфіїв формувалися серед подвижників та ранніх мусульманських містиків, а не запозичені чи привнесені зовні. Дослідники послідовно доводили, що головними джерелами ісламського містицизму є Коран і Сунна. Як висновує І. П. Петрушевський: "Массіньон вказав на наявність у самому Корані місць, що припускають тлумачення в дусі аскетизму і містицизму, … вивів походження суфізму з внутрішнього розвитку ісламу і притому на арабському ґрунті. Якщо і були деякі ідеї, що прийшли не з арабського (іудейського, християнського) середовища, то ці ідеї були прищеплені до тіла ісламу від самого народження і вже відобразилися в Корані" [124, с. 314]. На думку французького вченого, на початковому етапі суфізм виникає та розвивається в межах руху "зречення мирського" (*зухд*), тобто "аскетизм був властивий ісламу від самого початку його формування і став родоначальником містицизму" [218].

Розвиток та обґрунтування цих ідей зустрічаємо в працях російських та зарубіжних орієнталістів: І. Насирова [115], О. Книша [86], А. Петросяна [123], І. П. Петрушевського [124], М. Піотровського [126], А. Смірнова [148], М. Степанянц [157], К. Ернста [194], А. Арберрі [201], Л. Кінберга [215], А. Алі кберова [7], О. Хісматуліна [179] тощо.

Так, І. П. Петрушевський, не відкидаючи впливу неісламських містичних традицій на розвиток суфізму, висновує: "Можна вважати встановленим, що суфізм виник на ісламському ґрунті, внаслідок природного розвитку ісламської релігії" [124, с. 315]. Знана радянська вчена М. Т. Степанянц надає чимало аргументів на користь самостійного генезису суфізму, не перебільшуючи значимість іно-релігійних впливів, і вважаючи, що суфізм "підпадав під зовнішній плив інших релігійних систем в тій самій мірі, в якій від них залежав іслам взагалі" [157, с. 4]. Особливості ісламського містицизму, зокрема суфійські уявлення про Бога, природу і людину, містичне осягнення істини, шлях удосконалення та наближення до Бога тощо, охарактеризовані М. Степанянц в її відомій монографії "Ісламський містицизм" [155]. Про автентично-ісламські корені суфізму веде мову О. О. Хісматулін, запевняючи, що "суфій не може не сповідувати іслам, бо в іншому разі його слід було б називати якось інакше", а для того, щоб стати суфієм, треба перш за все і найбільше за все бути мусульманином [179, с. 16]. На думку О. Фролової, глибинний історико-філософський зміст суфізму, який серед іншого визначив його своєрідність, "полягає в борні не просто проти схоластики в епоху філософського раціоналізму середньовіччя, але проти абсолютизації можливостей розуму, який повністю покладався на свою могутність і перетворювався на самозаспокоєну, "суху", спекулятивну догму" [173, с. 70].

Апологія автономності й оригінальності суфізму передбачає звернення до його онтологічних та гносеологічних побудов. Чимало дослідників демонструють загострений інтерес до з’ясування суфійського способу вирішення проблеми взаємовідносин Божественного та множинного світів, трансцендентності/іманентності Божественного світу та засобів осягнення людиною істини. Доречно відмітити працю А. Мухаммедходжаєва, який присвячує свої дослідження езотеричним та екзотеричним формам пізнання в суфізмі, простежує щаблі ірраціонального пізнання; вводить у науковий обіг цілу низку нових суфійських джерел. Вчений на прикладі творчості окремих представників "сп’янілого" і "тверезого" напрямів суфізму – Абдул-маджда Саної, Фаріда ад-Дін Аттара, Азіза ад-Дін Насафі, Наджмі ад-Дін Розі тощо – простежує відмінності між представниками різних релігійних та філософських напрямів у вирішенні гносеологічних проблем [114].

Переконаність в тому, що містичні традиції в ісламі, передусім суфізм, глибоко закорінені в перед-ісламському та ранньо-ісламському релігійно-культурному середовищі, є специфічним продуктом арабо-мусульманської культури, а не привнесеним чи запозиченим явищем, є принциповою позицією авторки. Не заперечуючи зовнішні ідейні впливи на суфійський містицизм (що було неминуче і закономірно у полірелігійному і мультикультурному ареалі Близького Сходу), вважаємо, що базові концепти та інтуїції суфізму є надзвичайно своєрідними.

Як було зазначено вище, низка дослідників вказує на те, що ранньо-мусульманський містицизм сягає своїми коріннями в аскетичний рух "зречення мирського". У зв’язку з цим, важливим сегментом джерельної бази дисертації стали праці (переважно зарубіжних дослідників), присвячені зародженню та

інституалізації аскетичних практик в Аравії, за авторством М. Й. Шарафа [248], А. Шиммель [189], Мансура ад-Дін Ахмада [217], Абд аль-Халім Махмуда [235], О. Хісматуліна [179], А. Алікберова [7], І. Насирова [115], М. Хільмі [249] та ін.

Предметом особливої зацікавленості дослідників стає генезис та еволюція руху "зречення мирського" (арабськ. - "*зухд*"). Підкреслимо, що інтерпретація поняття "зухд" так само лишається спірним питанням в ісламознавчому дискурсі . Найпоширеною є точка зору, за якою аскетичні практики ранніх мусульман, подвижників та т.зв. "зуххад" ("людей, що зреклися мирського") фактично ототожнюються і тлумачаться головно як прагнення до матеріального самообмеження. Останнє стає ознакою благочестя і ціннісним критерієм поведінки мусульманина, незалежно від того, з яким напрямом в ісламі він себе ідентифікує: аскетичні настанови в Корані та інших джерелах ісламу нерідко витлумачуються у такий спосіб, що надмірне захоплення земними благами може послабити прагнення служити Богу та усердя у виконанні релігійних обов’язків. Як наслідок, зречення мирського розглядається як одна із чеснот, значуща не тільки для суфіїв, але й для більшості віруючих; а аскетична практика – як річ універсальна і властива релігійному життю представників різних течій. Як приклад, можемо послатися на доробок Мансура ад-Дін Ахмада [217], який в оцінках аскетичної практики "зречення мирського" наголошує суто практичний аспект аскези, розглядає аскетизм соратників пророка Мухаммада як універсальний взірець для мусульман. Вчений обстоює положення, що феномен "зречення мирського" (*зухд*) не виходить за межі "догматично-салафітської" позиції, ототожнюючи "зухд" із матеріальним самообмеженням.

Втім, за такого підходу, поза увагою залишається внутрішня диференційованість аскетичних традицій, а відтак і самий процес зародження містичних поглядів у лоні аскетичного руху. Подібна позиція є методологічно неспроможною вичленувати у світогляді подвижників перших часів ісламу, ранніх суфіїв, власних онтологічних і гносеологічних ідей та уявлень, що вирізняли б їх серед представників інших напрямів ісламу.

Поряд із цим, обґрунтовуються інші погляди на феномен зухду та його вплив на еволюцію раннього та класичного суфізму. Наприклад, Аннемарі Шиммель вбачає специфіку світогляду людей,"зречених мирського", в інакшому вирішенні фундаментальної онтологічної проблеми співвідношення Божественного і створеного світу та місця людини в цьому співвідношенні. Міркуючи про "емоційну релігійність" ранньо-ісламських подвижників, вона вказує на те, що дійсний містицизм – ґрунтований на любові до Абсолюту, а це є відмінним від вузького розуміння аскетизму [189, с. 31]. На взаємозв’язок аскези зухду із відчуттям любові до Божественного вказує й Іса Абдуль-Кадир, визначаючи зухд як "звільнення серця від любові до мирського і земних захоплень і наповнення його любов’ю до Аллаха і пізнанням Його. В міру позбавлення серця від прихильності до мирської розкоші і захоплень нею, в серці збільшується любов і зверненість до Аллаха, тому суфії вважають аскетизм засобом осягнення Аллаха і умовою отримання любові до Нього і Його задоволеності" [66, с. 130].

Згадуваний вище дослідник А. Мухаммедходжаєв послідовно проводить думку, що саме "з аскетизму в суфізмі починають з'являтися елементи містики і містичного пізнання" [114, с. 11]. Проте автор не дає задовільної відповіді на питання про те, в чому полягає принципова розбіжність між аскетичною практикою подвижника "нуссак" і "людини, зреченої мирського", а відтак залишається і невирішеним питання про те, як саме зародилися містичні стратегії в аскетичній практиці ранніх суфіїв.

Своєрідні погляди на аскетичні традиції висловлює сучасний вчений Абд аль-Халім Махмуд, на думку якого практика в вигляді аскези (*зухд*) та " присвячення себе Богоспоминанню" мають корисливу мету – набуття кращої долі після смерті у потойбіччі, натомість суфізм – це відмова від всього, окрім Бога [235, с. 427-431].

Разом з тим, у джерелах наявні й альтернативні підходи, які відкидають внутрішній взаємозв'язок аскетизму і суфійського містицизму. Так, суфій, голова суфійського братства Німатуллахі з 1953 по 2008 роки Джавад Нурбахші, описуючи основні практики та принципи суфійського шляху, цілі, методи й особливості суфізму як містичної традиції, в загальному контексті зазначає, що суфізм "не заснований на аскетичній практиці, такій, як утримання від їжі..., у суфізмі утримання, як таке, недостатнє для очищення...". "Дійсно, аскетизм та утримання можуть надати людині певний духовний стан, і в цьому стані сприйняття може розвиднітися", - продовжує суфій, - "але очищення в суфізмі – це насамперед трансформація атрибутів його (суфія – прим. авт.) у Божественні атрибути, що відбувається через духовний шлях (тарікат), і в такій точній роботі аскетизм і утримання практично не мають значення" [116, с. 9-10].

Проблему зародження ісламського містицизму розглядає російсько-американський дослідник О. Д. Книш (нині живе і викладає в США), однак, проводячи аналіз ранніх аскетичних традиції в ісламі, вказуючи та описуючи їх регіональні особливості, він не визначає світоглядні інтуїції, що є генетично спільними для аскетизму і містицизму, не проводить межу між благочестям аскетичним та містичним [87].

Інший авторитетний суфієзнавець О. О. Хісматулін припускає визнання практики "зречення мирського" (*зухд*) ранніх часів ісламу як ранньої форми мусульманського містицизму, вважаючи містичним досвідом безпосередній духовний досвід спілкування пророка Мухаммада з Божественним, що був переданий, на його думку, універсальними для всіх релігій засобами трансляції пережитого духовного знання [179, с. 66]. Не розділяючи духовний та містичний досвід, автор стверджує, що ці способи трансляції духовного та містичного знання не залежать від змісту релігійної традиції і [179, с. 19].

Однак, як було зазначено вище, ми наполягаємо на розрізненні містичного та духовного досвіду. Якщо останній концентрує поклоніння Божественному і регулює етичні аспекти життя, то перший – виникає як наслідок реалізації особистісного єднання з Божественним, Абсолютом. Містик прагне бути якомога ближчим до Бога, відчуває частку Божественної сутності в собі, натомість пересічний віруючий в більшості релігійних систем просто бажає йти Боговстановленим шляхом і коритися Його волі. Тож і засоби трансляції цих

типів досвіду не можуть бути ідентичними. Зрештою, О. Хісматулін, хоч і вказує на те, що джерела ісламського містицизму є автохтонними, не надає конкретної відповіді на питання про зв'язок між аскетичною практикою (зухд) і суфізмом.

На взаємозв'язок між традиціями ранньої ісламської общини та діяльністю людей, "зречених мирського", звертає увагу А. Р. Петросян [123]. Вчений висвітлює багатоаспектність змісту поняття "зухд", яке позначало і важливу складову благочестя, придушення пристрастей, неприв'язування до матеріальних речей (що було властиве салафітській традиції), так і певний необхідний щабель містичного шляху (у суфійській традиції).

Ще один авторитетний ісламознавець А. К. Алікберов вказує на те, що термін "зухд" найкраще розроблений саме в суфізмі, а його складовими компонентами є самозаперечення та аскеза. На його думку, практика аскетизму та подвижництва ранніх часів ісламу мала багато спільного із суфійською практикою, оскільки шлях, яким просувався містик, був логічним продовженням аскетичних зусиль. Тож термін "зухд" закономірно став позначенням одного з етапів суфійського Шляху (*тарік*). Однак сама по собі практика "зречення мирського" (*зухд*) ще не породжує суфійську доктрину [7, с. 640-642].

Як бачимо, значна частина дослідників визнає міцний генетичний зв'язок раннього суфізму із розвитком та переоцінкою певних аскетичних практик. Однак за виром термінологічних та історико-релігійних дискусій лишається невирішеною проблема: як саме стався перехід від давніх аскетичних традицій і взірців – до духовно-практичної діяльності, спрямованої на зречення мирського (*зухд*), і яка роль зухду у пізнішому доктринальному оформленні суфізму, завдяки узагальненню досвіду набуття та трансляції містичного знання.

Сучасний стан суфієзнавчих досліджень характеризується, по-перше, постійним розширенням проблематики, по-друге, примноженням нових напрямів наукових розвідок і, по-третє, посиленням тенденції до вузької спеціалізації дослідників. Найбільший авторитет зберігають праці зарубіжних авторів, насамперед А. Арберрі [202], Г. Боверінга [205], К. Ернста [211], Л. Кінберга [215], К. Мелчерта [220], В. Монтгомері [221], Р. Нікольсона [223], [224], В. Стодарта [228], М. Холл [180] тощо.

Але, як справедливо зауважує О. Фролова, попри те, що кількість робіт, присвячених аналізу поглядів суфійських мислителів, за останні роки відчутно зросла, а коло обговорюваних гносеологічних та онтологічних аспектів суфійського вчення істотно поширшало, у фокусі уваги і досі лишаються погляди Ібн Арабі, як головної постаті ісламського містицизму [173, с. 69]. Натомість значно менше відомий і проаналізований вагомий внесок таких суфійських діячів, як аль-Харіс аль-Мухасібі, Зу-н-Нун аль-Місрі, одного з ранніх представників ісламського містицизму Ібраxіма ібн Адхама та ін.

Ця обставина є підґрунтям для подальшої дослідницької роботи у площині виявлення генетичного взаємозв'язку між доктринально оформленим суфізмом та рухом зречення мирського (*зухд*) доби раннього ісламу, віднайдення їх спільних світоглядних логічних й гносеологічних основ та містичних інтуїцій, способів постановки та вирішення надважливих світоглядних проблем, а відтак – осмислення значення аскетичної практики для формування специфічної

традиції ісламського містицизму.

З цією метою, на нашу думку, є важливою і запотребованою історико-філософська і релігієзнавча реконструкція концепту аскези, його еволюції й трансформації в межах передуючих ісламу релігійних і філософських течій (вплив яких на генезис ісламу є доведеним або спірним), а також в лоні раннього ісламу. З огляду на це, в роботі були використані як оригінальні богословські твори, праці античних філософів, християнських ченців та містиків (Плотіна [128], [129], Григорія Палами [121], Василія Великого [33], Теодора Студита [48], Григорія Синаїта [141], Єфрема Сірина [144] та ін.), так і твори суфійських мислителів (Абу Абд ар-Рахмана ас-Суламі [247], Абу Насра ас-Сарраджа ат-Тусі [236], Аль-Маккі [238], та ін.). Важливим джерелом дослідження стали результати наукового та богословського осмислення природи і ролі аскетизму та містицизму у формуванні етичних, релігійних, філософських систем, викладені в іноземній і вітчизняній літературі. Варто відзначити вагомий внесок Б. Дзюраха [48], І. Економцева [191], І. Ільїна [65], архим. Кіпріана (Керн) [79], В. Климова [83], О. Сагана [138], К. Скурата [145], А. Сідорова [140], Ю. Чорноморця [186], В. Шевченка [187], С. Хоружого [181], [182], [183], М. Й. Шарафа [248] тощо.

Було враховано й основні результати наукових досліджень, викладені в дисертаційних роботах, захищених з окресленої проблематики: зокрема, в роботах Яроша О.А. "Людина в "містичній парадигмі": антропологічна доктрина суфізму" [199], Шестопальця Д. В. "Твір Ібн Теймійї "Вірна відповідь тим, хто підмінив релігію месії" як пам’ятка ісламської антихристиянської полемічної літератури XIII—XIV ст." [186], Жиртуєвої Н.С. "Исихазм в духовной культуре средневековой Украины и России" [51].

Таким чином, проблема генезису та феноменалізації практики аскези в ісламському містицизмі не є новою проблемою в сучасному релігієзнавстві. Але, незважаючи на помітну кількість праць, присвячених різним аспектам суфізму, та визнані здобутки і напрацювання в цій галузі, означена проблема лишає чималий простір для наукових досліджень і потребує своєї концептуалізації.

1.2. Співвідношення понять "містицизм", "містика", "аскетизм" та проблеми їх застосування в ісламознавчих розвідках.

Обраний напрям дослідження, його мета і завдання обумовлюють необхідність спершу розкрити зміст та співвідношення концептів "аскези", " містики", "містицизму" тощо, які утворюють базовий категоріальний ряд для дослідницьких розвідок. Протягом тривалої історії множинність смислів, вкладених у ці поняття, невпинно зростала. Це вимагає чітко визначитися у релігійних, філософських і богословських аспектах їх змісту і окреслити шляхи концептуалізації предмету дослідження.

Відомо, що інтерес до **містицизму** як особливого способу розуміння, сприйняття і пізнання світу, специфічного типу персонального досвіду та його рефлексії, зростає в першій половині XX століття. Спроби з’ясувати сутність містицизму та визначити його місце в духовному житті людини й людства, еволюції релігійних систем, формуванні культурних світів призвели до появи

найрізноманітних філософських та богословських доктрин. Погляди дослідників вже тоді принципово розійшлися: від дефініцій містицизму як внутрішньої сутності (або ж ознаки, компоненту, риси) будь-якої релігії, до піднесення його на рівень універсальної і відносно автономної традиції, що властива духовному розвиткові людства назагал. На сьогодні, найбільш поширеними є різного роду інтегративні підходи, які поєднують різні виміри містицизму: і як компоненту релігійної свідомості та світогляду, і як різновиду особистого досвіду, і як специфічного феномену в системі духовної культури.

На нашу думку, найбільш обґрунтовані, системні та евристично вагомі погляди на містицизм, його природу, ознаки, форми вияву тощо викладені в працях Е. Андерхілл, П. Бергера, М. Бердяєва, М.-Дж. Бернарда, С. Булгакова, У . Джеймса, М. Еліаде, Л. Карсавіна, М. Лосського, Б. Рассела, В. Соловйова, Дж. С. Тримінгема, А. Шиммель. Потрактування містики і містицизму, що були запропоновані сучасникам або залишені нащадкам цими мислителями, не тільки не втрачають своєї наукової цінності, а й виразно демонструють апробацію різних підходів до теоретичного осягнення цих феноменів.

Так, Дж. Тримінгем, надаючи перевагу когнітивним вимірам містицизму, характеризує останній передовсім як "певний спосіб наближення до істини" [166 , с. 15]. А. Шиммель під містицизмом розуміє широке коло позалогічних позараціональних явищ – те, що "звичайними шляхами та інтелектуальними зусиллями не осяжне" [197, с. 18]. Е. Андерхілл, у свою чергу, визначає містицизм як "вираз вродженого прагнення людського духу до цілковитої гармонії з трансцендентним порядком, незалежно від того, якою теологічною формою цей порядок виражається". Це прагнення, на думку дослідниці, поступово охоплює всю сферу свідомості і тільки через специфічні переживання – означені як "містичний союз" – досягає своєї мети. Яким би чином ця вища мета не означувалася, але "бажання досягнення її та наближення до неї, складає дійсний предмет містицизму" [8, с. 15]. На думку П. Бергера, містицизм можна визначити "як шлях до надприроднього, через занурення у припущену глибочінь свідомості самого індивіда", "зустріч з надприродним у самому собі" [22, с. 346].

Натомість, В. Соловйов розуміє під містицизмом, перш за все, *певний напрямок думки*, своєрідну *систему ідей і переконань*, що претендує на вищість і абсолютність. Звертаючись у цьому зв’язку до поняття "містика", мислитель визначає його як *сукупність явищ та дій*, що в той чи інший спосіб пов’язують людину з надприродними силами, незалежно від умов простору, часу, фізичної причинності, це – "творче ставлення людських почуттів до трансцендентного світу" [152, с. 152]. Це є містика "реальна" чи "досвідна", яка, в свою чергу, поділяється на: а) віщувальну, що прагне безпосередньо узріти явища, предмети, події, які не знаходяться в даному просторовому та часовому вимірі; б) дієву, чи оперативну, яка прагне продукувати різні наслідки, певним чином діяти на відстані, зупиняти та викликати життєві процеси самим тільки владним навіюванням. В іншому розумінні, містикою є внутрішнє спілкування людського духу з Абсолютом, що складає базову умову істинного пізнання. За висновком В . Соловйова, якщо таке спілкування визнається єдиним або найвірнішим та найнадійнішим серед інших засобів пізнання та досягнення істини, а всі інші –

зневажаються та вважаються нижчими й незадовільними, то виникає винятковий напрямок думки, який і називається містицизмом [151, с. 288-290].

Що стосується сучасних наукових уявлень про **містику,** то авторитетні джерела містять визначення останньої переважно як особливого роду релігійної або релігійно-філософської діяльності, спрямованої на досягнення єдності (зближення, злиття, розчинення) з надприродним, безпосереднє спілкування між суб'єктом та Абсолютом, Сущим чи божеством.

При цьому акцентується кілька важливих моментів:

- по-перше, містика (від грец. μυστικός – таємний) – постає як *специфічний вид релігійної практики*, націлений на екстатичне переживання безпосереднього *"єднання" з Абсолютом* [168, с. 376].
- по-друге, вона уособлює *винятковий спосіб пізнання істини*, протипокладений будь-яким іншим формам і засобам емпіричного, раціонального, логічного пізнання, як досвід прямого спілкування між пізнаючим суб'єктом та абсолютним предметом пізнання, досвід раптового, над-розумового осягнення істини, прозріння;
- по-третє, містика розуміється як глибоко *особистісний досвід* [100, с. 98]. Це – особливий стан (трансформація) індивідуальної свідомості, відчуття особою інакшої реальності, яку неможливо осягнути у звичний спосіб [8, с. 17];
- по-четверте, містика – це реальне культурно-історичне явище, яке виникає та розвивається під впливом певних об'єктивних факторів суспільного буття і типологічних особливостей особистості [19, с. 17].

Таким чином, містика тлумачиться як вид релігійної діяльності індивідуального характеру в межах певного релігійного світогляду, метою якої є трансформація свідомості заради набуття відчуття наближення до істинної реальності, осягнення Буття Сущого.

Відповідно до цього, містицизм визначається найчастіше як *концепція, доктрина, вчення*, в основі якого лежить інтелектуально-екстатичний спосіб осягнення надреальності. При цьому, містицизм виступає в ролі саморефлексії містики, її осмислення й інтерпретації в концептуальній і ідеологізованій формі. Він не є результатом відсторонених міркувань людини про джерело релігійної віри і можливі форми зв'язку з Богом, але – концептуальним осмисленням конкретних проявів містики, свого власного містичного досвіду, інтерпретацією його в більш або менш системній формі, що часом вибудовується у досить складні богословські і філософські вчення [19, с. 56].

Відзначимо, що різними мислителями і дослідниками (В. Соловйов, М. Еліаде, Є. Торчинов та ін.) висловлювалася думка про те, що "давньо-історичними аналогами містицизму" слугували шамансько-оргіастичні культи, які мали на меті знищення дистанції між людиною та світом духів і богів. У шаманізмі, як одному з найперших форм релігійного світогляду, домінуючу роль починає відігравати особистий (а не колективний, родовий) релігійний досвід [165, с. 123]. Історичні корені містицизму відшукуються і в містеріальних культах. Учасника містерії називали "містиком", тобто людиною, яка через очищення і духовний розвиток набувала можливості пізнання таїнств "Царства

Небесного". Оскільки тривалий час різниці між езотеричним та екзотеричним знанням не існувало, то містика синкретично побутувала поряд із магією та окультизмом. "Містика як така виникає лише тоді, - зазначає С. Аверинцев, - коли релігійний світогляд вивищується до поняття трансцендентного абсолюту, а розвиток логіки робить можливим свідомий відступ від логіки в містику" [117, с. 580]. Бог у розвинутих філософських та релігійних системах постає як вічне, незмінне і абсолютне начало Всесвіту, неприступне для людського розуму. Людині залишається приступним лише сходження до Абсолюту. У цей процес сходження закладене раціональне, адже людина повинна пізнавати, тож і розуміти дії та волю Бога, і чинити відповідно до неї. Логічне обґрунтування релігійних догм стає відтак необхідним і обов'язковим атрибутом віровчення, але йому відведена роль апології неприступних для віруючого ірраціональних божественних істин. Закономірне протиставлення логічного й позалогічного, раціонального й позараціонального, чуттєвого і надчуттєвого і обумовлює остаточне відмежування містики від передуючих магічно-окультних традицій.

Однією з найбільших термінологічних проблем в ході нашого дослідження стала та обставина, що в наявній науковій літературі практично відсутнє опрацьоване поняття "ісламський (мусульманський) містицизм". Аналіз значної кількості джерел, рівним чином вітчизняних і зарубіжних дослідників, ісламознавців і арабістів, науковців і теологів, засвідчив: словосполучення " ісламський містицизм" є надзвичайно поширеним, активно вживаним в ісламознавчому дискурсі і водночас – таким, що не має стійкої академічної дефініції. Найавторитетніші дослідники ісламу або прямо ототожнюють ісламський містицизм із суфізмом (визначають ці поняття одне через інше), або просто уникають визначення цього поняття. Рідше зустрічаємо побіжні вказівки на окремі риси чи ознаки ісламського містицизму, наприклад: "містицизм може розглядатися як внутрішнє (батін) бачення Ісламу, сфокусоване на латентній містерії Корану" [231, с. 3]; "ісламський містицизм є надзвичайно плюралістичним, складним, дивергентним і часом суперечливим явищем"; в кращому разі – це "особливий релігійно-філософський світогляд в рамках ісламу , представники якого вважали за можливе через особистий психологічний досвід досягти безпосереднього духовного спілкування (споглядання і єднання) людини з божеством". Муртаза Мутаххарі, один з найвидатніших учених в сфері ісламської філософії, містицизму, схоластики, юриспруденції, визначає ісламський містицизм як "науку про ірфан (містичне)", що формувалася, розвивалася і удосконалювалася в ісламському середовищі [113, с. 200].

Усвідомлюючи, що будь-яке визначення даного поняття викличе зауваження і дискусії вже через саму складність і суперечливість самого явища, мусимо все ж його запропонувати. Отже, під ісламським містицизмом ми розуміємо сукупність вчень, напрямів, течій, що формувалися в мусульманському середовищі як способи інтерпретації та концептуального осмислення релігійно-містичного досвіду на принципах релігії ісламу.

Питання щодо природи містицизму як соціокультурного феномену, закономірностей його виникнення і поширення лишаються наразі дискусійними.

Чимала когорта дослідників пояснює виникнення містицизму в термінах специфічної форми протесту проти суспільства, що виникає через відсутність соціальної стабільності та сталості людського існування. Містичні переживання, містичний досвід виконують компенсаторну функцію, запускають в дію " терапевтичні" соціально-психологічні механізми, викликають зміни у сприйнятті простору і часу, минулого, теперішнього і майбутнього, послабляючи тим гостроту сприйняття соціально-політичних труднощів.

Усталеною є думка і про те, що розвиток містицизму пов’язаний із накопиченням інформації про різні засоби і методики психотехніки, екстатичні та споглядальні практики, а також із розвитком традицій аскези, що в сукупності сприяє виникненню нестандартних почуттів (наприклад, "містик починає відчувати свою волю ніби паралізованою" [47, с. 369]). Вони усвідомлюються і тлумачаться віруючими, як прояв дії в них (або через них) трансцендентних сил. Відтак, містичний досвід – це закономірна й природна реакція людського організму на нестандартні зовнішні та внутрішні подразники [84]. У цьому сенсі релігійні хвилювання – це не інстинктивні реагування, а рефлективний опосередкований відгук. Оскільки об’єктом, що викликає такий відгук у людини є Бог, а Бог, як надприродна сутність, відрізняється від усього іншого, на що реагують люди, то релігійно-містичний досвід містить в собі якісну унікальність , це – своєрідне відчуття контакту з діючою надприродною силою.

Виходячи з того, що феномен містицизму являє собою синтез переживання трансцендування суб’єктивності і об’єктивно-існуючих умов досвіду, вважаємо, що його генезис і функціонування слід розглядати в єдності релігійних, культурно-історичних та психологічних чинників.

Оскільки стрижнем містичного переживання, пізнання, спілкування тощо є особистісний досвід, то поняття "**містичного досвіду**" вимагає спеціального розгляду. Незважаючи на пануюче визнання (і з боку наукового загалу, і з боку представників богословських кіл) глибокого суб’єктивізму містичного досвіду, набуває популярності методологічна установка на пошук його універсальних особливостей і виокремлення загальних рис, що властиві різним релігійним традиціям, культурам, історичним епохам.

Правда, розкид поглядів на цю проблему є доволі контрастним.

Так, Дж. Тримінгем зауважує, що "на містичному рівні" відмінності між різними релігійними традиціями практично відсутні, тому цей досвід є всюди тотожним [166, с. 169-170].

Бертран Рассел, виділяючи універсальні риси містичного світобачення, вагомим чинником вважає, перш за все, віру в саму можливість такого способу пізнання. З цією вірою міцно пов’язані уявлення про іншу реальність, що існує в потойбіччі, і відрізняється від реальності поцейбічного світу. Містик пишається красою тієї реальності, яка знаходиться поза межами "тутешнього світу", відчуває її близькість; вона перебуває ніби за завісою, за яку можна зазирнути завдяки відчуттям. Іншими рисами містичного є віра в єдність буття і відмова визнавати протилежності, а також заперечення реальності часу (якщо все є єдиним і цілісним, то різниця між минулим та майбутнім – лише ілюзія). З визнання єдності буття випливає ще одна ознака естетики містичного –

відсутність протесту, опору, незадоволення, виключно позитивне сприйняття надемпіричного світу, оскільки зло сприймається як ілюзія, що породжена розбіжностями і протиріччями аналітичного інтелекту [133].

З огляду на те, що містичний досвід осягнення Божественної реальності, Абсолюту базується на індивідуальних переживаннях, більшість дослідників, відрізняючи містичний досвід від не-містичного, вказують на його увиразнений емоційно-ціннісний характер. Тож особливий емоційний настрій, сильні індивідуальні відчуття і хвилювання, власна уява і глибоко особисте сприйняття дійсності – нерідко вказуються серед переліку загальних рис містичного досвіду.

Евелін Андерхілл, аналізуючи містику в річищі християнсько-трансцендентної інтерпретації, визначає її сутність, як пряме розуміння і єднання з Божественною реальністю. Дослідниця виділяє чотири базові характеристики містичного досвіду: він являє собою практику, а не теорію (оскільки безпосередній містичний досвід набувається через дії, а не пасивне споглядання); це – виключно духовна діяльність (оскільки її метою і незмінною основою є осягнення трансцендентного і духовного); метод і призначення такої практики – це любов (оскільки містик малює особистий об’єкт споглядання, завжди керуючись серцем); нарешті, містичний досвід ґрунтується на досвіді психологічному (оскільки психологічні та духовні зусилля, покладені в основу містичного шляху, мають своїм наслідком психологічні зміни та повну трансформацію характеру) [209, с. 51].

Важливим моментом в концептуальному осягненні містичного досвіду стає висновок, що останній не вербалізується й не верифікується, а є принципово позанауковим. "Засоби, якими користується містик, - вказує дослідник класичної ісламської філософії О. Лімен, - часто вкрай неясні і доволі суб’єктивні. За винятком даних самоспостереження, немає підстав вважати, що він досяг мети, а самоспостереження ненаукове в тому розумінні, в якому наука асоціюється з її об’єктивністю" [97, с. 221].

З огляду на таку емоційну непередаванність і невербалізованість, неприступність для людини, що пережила містичний досвід, адекватно описати свій емоційний стан, чимало зусиль було докладено з метою виявити "чистий" містичний досвід. Було висунуте припущення, що такий досвід є беззмістовним, а будь-яке його оформлення слід вважати інтерпретацією.

Проблема інтерпретації персональних переживань в містицизмі має надто важливе значення: потреба в інтерпретації виникає закономірно і часто вже " вбудована" в містичний досвід, навіть якщо він і не здійснюється в межах певної доктрини. Різноманітні тлумачення містичного досвіду, як підкреслює Н. Жиртуєва, "створюються самими містиками та богословами, адже їх уявлення про Абсолютну Реальність формується у певному культурно-релігійному середовищі" [50]. Таким чином, розбіжне визначення надреальності у різних містичних системах зумовлене тим, що свідомість здатна сприйняти містичний досвід лише у контексті тієї або іншої історично сформованої релігійної традиції . Скажімо, досягнення Абсолюту в суфізмі може тлумачитися через поняття *фана* ("розчинення в Бозі") чи *бака* ("тривале перебування в Бозі"). Той, хто вступив на шлях сходження до Абсолюту, повинен проминути ряд стоянок (

макамат), аби досягти мети – набути "достовірне знання Істини". Причому шлях до досконалості є безкінечним: "Стоянок сотні було там, і сотні передують знову" [155, с. 65]. В інтерпретації візантійського філософа і богослова Іоанна Лістичника існують щаблі чеснот, якими християнин повинен сходити до духовної досконалості – аж до вищої міри досконалості, якою є містичний зв'язок з Богом, який виражається в обожненні [96].

Попри існуючі відмінності, спільним у містичному сприйнятті та розумінні надреальності є те, що вона, поряд із Недосяжністю, постає зазвичай як Найдосконаліша, Ідеальна Реальність, а також те, що для досвідного осягнення Бога як єдиної дійсної реальності головне значення має активність самого Бога, Його бажання відкритися містику.

П. Бергер, обмірковуючи цю проблему, вказує і на те, що містичний досвід нерозривно сполучений із сприйняттям реальності, "як складеної із зон та прошарків з різними якостями" [22, с. 343]. Мається на увазі, що для містика реальність множинного світу може здаватися тільки ілюзією, натомість реальним уявляється світ надреальний, який відкривається в досвіді спілкування з надприродним [22, с. 348]. Оця реальність, яку відкриває містичний досвід, повністю затьмарює всі інші реальності, адже на мирський світ людина починає дивитися з точки зору "того", "іншого світу". Міцнішає переконання, що саме ця , інша реальність і є справжньою, дійсною, останньою реальністю, у порівнянні з якою мирська реальність втрачає будь-яке значення. Світ надприродного сприймається як існуючий "там", об'єктивно, незалежно від нашої волі. А відтак містичний досвід виступає як джерело, що відкриває можливості набуття інформації про надприродне; містик ніби зустрічається з надприроднім в самому собі, як із реальністю, що співпадає з таємницями його власного "Я" [22, с. 346-350]. Відчуття руйнування всіх звичайних бар'єрів, що містяться між особистістю та зовнішнім світом, долає протиставлення суб'єкта і об'єкта пізнання, і містик сам стає об'єктом свого споглядання [162, с. 33-35].

У цьому сенсі, знов актуалізується проблема співвідношення містичного та релігійного досвіду. Погодимося, що в межах релігійного світовідношення містичні переживання і хвилювання багато в чому співпадають з релігійними переживаннями, є виразом прагнення людини до тісного спілкування із божеством. Однак, якщо боговідчуття в релігії здебільшого набирає форми *поєднання двох природ*, то в містицизмі – найвиразнішим є прагнення до *розчинення індивідуального Я в Абсолютному*, занурення конечної свідомості в безкінечне. Тому в містицизмі традиційно вбачають пантеїстичні тенденції, на противагу теїзму в релігії.

Оформлюючись в межах певної релігійної доктрини, містичний досвід набуває лише йому властивих рис. Разом з тим, містицизм ніби концентрує все релігійне у самій людині, замикає усе в її внутрішньому світі, гранично актуалізує індивідуальні релігійні почуття, прагнення та індивідуальний досвід, мало зважаючи на відносини віруючого з оточенням. Натомість релігія передбачає значущість для людини зовнішніх атрибутів: культових споруд і предметів, символіки, колективних обрядів і ритуалів, формує настрої віруючих в інтересах цілого, певної спільноти.

На думку низки дослідників (С. Гроф, Є.Торчинов), релігійний досвід, витлумачений як сукупність трансперсональних хвилювань є фундаментальною основою релігії [42, с. 160]. У категоріях психологічної науки, С. Гроф визначає поняття "трансперсональний" як надособистісну сферу психіки, що характеризується можливістю подолання просторових та часових обмежень, " емпіричним розширенням свідомості за межі звичайних кордонів тілесного і " его" [42, с. 55] (у т.ч. ототожнення себе з іншими людьми, різними аспектами природи і космосу). Як наслідок, поняття "трансперсональний досвід", що імпліцитно містить у собі вказівку на подолання чи зняття суб'єктно-об'єктних відносин, вважається більш точним і влучним, аніж поняття "містичний досвід" [165]. Оскільки наші зауваги щодо такого підходу вже були викладені у підрозділі 1.1., коротко означимо наступне. Цей підхід дійсно відкриває можливості для дослідження природи містичного досвіду і містичного пізнання за допомогою психологічних методів. Але застосування вузько-спеціальних методів для дослідження релігійно-містичного досвіду не дає можливості осягнути всі його боки, адже будь-який релігійний досвід завжди постає як зв'язок людини з певним надлюдським принципом, вищою сутністю. А саме цей аспект лишатиметься поза межами психологічного дослідження.

Ще одне важливе поняття з категоріального ряду філософії й теології містицизму – "**містична інтуїція**".

Попередньо зауважимо, що термін "містика" зазвичай асоціюється з ірраціональним і протиставляється раціо, логіці, інтелекту. Між тим, в східних культурах та релігійних традиціях такого протиставлення містичного та дискурсивного мислення не відбувається. Для духовних традицій Сходу великого значення набувають знання, набуті саме внаслідок інтуїтивних прозрінь, завдяки застосуванню певних психотехнік; а філософські системи створюються на основі раціонального осмислення містичного досвіду.

Хоча містичний стан відноситься до сфери почуттів, афектів, він одночасно слугує інтуїтивною формою пізнання, за допомогою якої відбувається проникнення в глибини істини, скриті для розуму. Відчуття досягнення певного надсвітового Абсолюту, переживання сполучення з ним можливі за допомогою містичної інтуїції. За висловом М. Лосського, містична інтуїція постає як засіб " надбуттєвої повноти буття", приєднання до "надбуттєвого начала", причому приєднання до Бога не як до Ніщо в аспекті апофатичної теології, а як до Надщо в позитивному аспекті, як до надбуттєвої тотальності [101, с. 263].

Підкреслимо: у гносеологічній площині містично-інтуїтивне та раціональне пізнання не протистоять одне одному, не є протилежностями, але виступають як специфічні форми пізнання, що мають спільну основу. Розум та інтуїція намагаються відкрити і пізнати одну й ту ж саму реальність. Але, на відміну від інтуїції, розум охоплює буття "частинами", сегментами, дискретно, натомість для інтуїції характерне цілісне сприйняття всесвіту; інтуїція фіксує увагу на вічнісному аспекті, а не на відтинку, обмеженому в часі. Як влучно зауважив А. Бергсон, за допомогою інтуїції ми можемо "подолати точку зору розуму", перенестися "всередину предмету, щоб злитися з тим, що є в ньому єдиного, і, відповідно, невираженого" [23, с. 6].

Природа містичної інтуїції, інтуїтивного пізнання осмислюється сьогодні в річищі різних методологічних підходів: філософсько-гносеологічних, антропологічних, психологічних, природознавчих, синергетичних, а чимдалі – тим частіше на основі їхнього синтезу.

Скажімо, в категоріях синергетичної парадигми Божественний світ постає перед містичною інтуїцією як "відкрита нелінійна система", як безначально-безкінечний та вічний, самозорганізований та взаємопов'язаний, а тварний світ – як граничний, кінечний, частковий випадок цієї організації, тією чи іншою мірою закритий. Засадничими, за такого підходу, є уявлення про вихідну відкритість світу та його єдність, у сенсі рівнопокладеності матеріального та ідеального начал Природи (на відміну від картини світу, розбудованої в межах класичної науки, яка базувалася на понятті висхідної каузальності, тобто однолінійної детермінованості вищих за ієрархією рівнів нижчими), усвідомлення тварного світу та Божественного начала як єдиного цілого.

Сучасний російський дослідник С. Ячин для розкриття природи інтуїції та інтуїтивного пізнання застосовує т.зв. "антропологічну модель розмірності людської присутності" – розроблену ним методологію, що сполучає трансперсональний та синергетичний підходи. Виділяючи чотири полюси людської присутності, що парно протистоять один одному: "мислення – почуття " і "віра – воля", автор розглядає інтуїтивне знання як віру, що "означає просто кожним актом свого буття (життя) стверджувати свою належність, при-сутність чи прилученість до Світу, як відносної частки до абсолютного цілого" [200, с. 25]. Природа інтуїтивного пізнання розкривається як перепокладання себе "із зовнішнього часу і простору у внутрішнє, являючи собою чи в собі повноту буття" [200, с. 37]. Таким чином, кожен акт інтуїції тлумачиться як своєрідне включення усієї повноти буття у внутрішній світ конкретної людини. Одночасно , такі переживання потрактовані як трансперсональні стани свідомості, які, у свою чергу, відповідають певному набору психосоматичних станів (чи мовою синергетики – структур).

Здійснене визначення базових смислів, що вкладаються у поняття " містицизм", "містика", "містичний досвід", "містична інтуїція", "містичне пізнання" тощо, є принципово важливим для з'ясування особливостей ісламського містицизму, як своєрідної релігійно-філософської системи.

Як вказувалося вище, презентатором містичної традиції в ісламі передусім вважається суфізм [216, с. 12] – релігійно-філософська течія, що містить ідеї безпосереднього наближення до Абсолюту та осягнення утаємниченого, скритого змісту ісламської релігійної практики.

Більшість європейських орієнталістів демонструють традиційну схильність розглядати суфізм за аналогією з формами містицизму, витвореними в межах інших східних конфесій, зводячи, по суті, весь східний містицизм до єдиного джерела [194, с. 150]. Такий підхід обстоюють і деякі фахові суфієзнавці , вважаючи, що загальний принцип представників низки містичних традицій – покладання кінцевою метою містичних пошуків отримання знання про Бога та досягнення єдності (єднання) з Ним – цілковито відповідає базовим настановам та інтуїціям ісламського містицизму і може бути потрактований як єднання

суфія з Абсолютом. У методологічному вимірі це веде до активного застосування методів і засобів, вироблених для дослідження однієї містичної традиції, до пояснення іншої, історично, концептуально та ментально відмінної.

Висновок, що містицизм – це універсальне явище духовного життя, аж ніяк не спростовує і не відкидає того факту, що цей феномен по-різному виявляється в різних культурних та релігійних системах [229, с. 14]. Буквальна редукція усього багатоманіття форм містицизму до єдиного знаменника та пояснення всіх містичних традицій з однієї спільної основи веде, зрештою, до спотворення їх справжнього змісту, нехтування специфікою та унікальністю містичного досвіду, що накопичений і століттями трансльований в межах різних конфесій і вчень.

Якраз із такими проблемами ми зустрічаємося при уважному опрацюванні цілого кола джерел (передусім, європейських авторів), присвячених аналізові містичного боку суфізму. Показовими є такі приклади.

Так, у наявних дослідженнях вкрай рідко враховується те, що головним чинником еволюції доктринального суфізму були постійні спроби суфіїв подолати протиріччя у вирішенні (в межах середньовічної парадигми) проблеми співвідношення Абсолютного, Першоначала й множинності речей та проблеми пізнаванності Першоначала. Це призводить до помилкового уявлення, що автентичним виразом суфійської концепції Богопізнання є вчення про " розчиненість" (*фана*) в Богові, а поняття "досягнення істинності" (*тахкік*) позначає поступовий рух суфія від одних станів до інших, від нижчих до вищих, аж до моменту єднання з Богом [7, с. 547]. Як наслідок, поняття "тахкік" тлумачиться низкою дослідників (О. Книш, А. Алікберов) як різновид " містичного пізнання", який цілком описується іншими синонімічними поняттями – "безпосереднє споглядання" (*мушахада*), "розкриття" (*кашф*) тощо. Насправді, в даному випадку йдеться не про містичне пізнання, а про умоглядну інтуїцію.

Зустрічаємо також доволі дискусійні міркування про те, що суфійське містичне пізнання являє собою "занурення в медитацію про божественну єдність , таке занурення, при якому власне існування повністю зникає, наступає блаженство самозабуття і віддалення від хоч-яких душевних рухів" [25, с. 32].

Оговоримо, в цьому зв’язку, що принципова відмінність суфійської концепції містичного пізнання від інших вчень полягає в тому, що проблема співвідношення Єдиного, Абсолютного і множинного, тварного – засаднича для богословської й філософської думки тієї доби – була нетрадиційно переосмислена у площині двоєдності взаємно зумовлюючих одна одну протилежностей. Відповідно, Абсолютне розглядалося як умова існування елементів множинного, те, що не потребує для свого існування іншого, а елементи множинного визнавалися, у свою чергу, логічною умовою Абсолюту, будучи залежними від нього, як його наслідок. Лишаючись протилежностями, Абсолютне і множинне, Бог і світ об’єднуються у чомусь третьому – світопорядку, в якому множинний світ є "явним", а Божественний світ – " сокритим". Відтак Абсолютне і множинне поставали як два боки одного цілого, два аспекти (безкінечний і конечний) однієї сутності, що взаємно переходять

один в одного і проявляються в єдиному бутті [148]. Через це, в суфійському вченні втрачає сенс уявлення про "кращу" чи "гіршу" міру досконалості речі, в залежності від щаблю (міри, ступеня) її наближеності до Абсолюту. Хоча кожна річ, яка береться в кінцевому, тимчасовому аспекті свого існування, посідає певне місце в ієрархії сущого як "висока" чи "низька", але у своєму вічнісному аспекті – вона є одночасно і собою, й іншою річчю, і співпадає з Абсолютом, адже її "сутність" разом із усіма "сутностями" утворюють нерозрізненість Єдиного, абсолютна одиничність якого виключає дійсну множинність.

Суфійська ідея про єдність Буття, набула свого глибокого філософського осмислення в концепції Ібн Арабі та його послідовників [61, с. 85]. Філософське обмірковування проблеми співвідношення Абсолютного і множинного дозволило вести мову про наявність речей до їх існування, або про те, що вони вже "стверджені" в стані не-існування. Ідея логічної первинності "ствердженої" речі стосовно її до-існування і не-існування, надала можливість суфіям подолати суперечливість онтологічних доктрин, збудованих на засадах трансцендентності Абсолюту, та висунути ідею про одночасну трансцендентність та іманентність Бога множинному світові [147].

Саме це фундаментальне положення суфізму і стало основою суфійської концепції пізнання (*маріфа*). Припущення взаємної основи Єдиного та множинного світу (згідно логіки відносин "явне – сокрите") з необхідністю стверджує інше розуміння істини – остання знаходиться не над виром чуттєвих та мінливих явищ, а в самих речах. Двоєдність та взаємозумовленість Єдиного та множинного, слугує характеристикою повноти істини [117, с. 674].

На необхідність зваженого аналізу суфізму в категоріях європейської культури і філософії, зокрема у термінах містицизму, звертає увагу Тітус Бурхард. Авторитетний ісламознавець вказує, що поняття "містицизм" часто вживається у надто широкому розумінні і поширюється на всі релігійні прояви, які відмічені "індивідуалістичною суб’єктивністю", і "зумовлені ментальністю, що виходить поза межі екзотеричних горизонтів". Оскільки термін "*тасаввуф*" застосовується в ісламському світі лише щодо правильних умоглядних методів, які припускають і езотеричну доктрину, і трансляцію від вчителя до вчителя [32, с. 16], то тільки в точному розумінні можна застосовувати поняття "містицизм", характеризуючи суфійську традицію.

На наш погляд, для суфійської традиції стрижневим є те, що можна визначити, користуючись термінологією Рене Генона, як "метафізичну реалізацію". За висловом мислителя, метафізична реалізація веде до " перетворення того віртуального знання, яке продукує теорія, на знання ефективне" [38, с. 133]. Інакше кажучи, метафізична реалізація – це така психофізична трансформація індивіда, завдяки якій принципи метафізичної доктрини, яку він вивчає чи обстоює, органічно втілюються у його практичному житті і світогляді [37]. Відносно принципу єдності світу, людини і Абсолюту, це означає, що така єдність мусить бути не лише теоретично обґрунтована й осмислена, а й безпосередньо особисто пережита. Метафізична реалізація, отже, тісно пов’язана з містичною інтуїцією, як переживання єдності з Абсолютом: з одного боку, метафізична реалізація індивіда відкриває йому шлях до містичної

інтуїції, а з іншого – сама є неможливою без інтуїтивного осягнення як своєї власної природи, так і природи Абсолюту.

Прикладом досягнення метафізичної реалізації в суфійській традиції можуть слугувати так звані "стоянки" (*макамат*), які стосуються досвіду, набутого суфіями завдяки власним зусиллям, і "стани" (*ахвал*), що вважаються дарованими Богом. Суфій послідовно переходить від нижчої "стоянки" до вищої , після повного оволодіння попередньою. Якості, що набуваються на стоянці, зберігаються, що й дозволяє здійснити перехід до наступної; натомість якості, що набуваються в "стані", заперечують попередні і сприймаються як наслідок миттєвого осяяння і переживання певних аспектів наближення до Бога. Згідно суфійської доктрини, досягнення такого стану пізнання, залежить не лише від волі суфія: як і кожен віруючий, суфій підкорюється Божественному закону, і в цьому сенсі його індивідуальна людська природа завжди пасивна щодо Божественної Реальності, якою б не була ступінь його духовної ідентифікації з нею. Тому Божественна Присутність буде проявляти Себе як Милість, "але інтелект суфія… у своїй духовній актуальності і своїх власних формах вияву, полишає ту основу, що накладається релігією та розумом" [32, с. 19]. І в цьому аспекті внутрішня природа суфія постає як така, що є не сприйняттям, а чистою дією. Застосовування духовних засобів сприяє активній позиції щодо своєї власної фізичної форми, задля досягнення мети. Суфій не ототожнює себе зі своїм емпіричним "Я", а *моделює* це "Я" – яке є, завдяки Началу, символічно та імпліцитно не-індивідуальним. В цьому сенсі він перестає бути особистістю і " стає" Істиною, в яку він занурюється, і Божественним Іменем, до якого він закликає. "Стани" – це моменти, коли втрачається відчуття часу, долається його поділ на минуле і майбутнє, а суфій зосереджується виключно на переживанні єдності з Абсолютом. Відтак досягнення моменту переживання такої єдності є способом метафізичної реалізації і онтологічною умовою можливості інтуїції.

Зрозуміло, що прагнення духовного наближення до Абсолюту, вимагало від суфіїв пошуку необхідних умов та засобів. На загал, містичним переживанням безпосереднього досягнення Вищої реальності передує етап морально-етичного удосконалення, зречення мирських благ, аскетизму, завдяки чому свідомість звільняється від мирських стереотипів, "кайданів" буденної свідомості, готуючись для зустрічі з Істинною реальністю. Роль аскетичної практики, як засобу, що допомагає людині вийти за межі емпіричної реальності, є надзвичайно вагомою в різних духовних традиціях, у тому числі і в суфізмі. Показово, що Ібн Халдун, арабський історик XIV-го століття, описує суфізм, як: поклоніння та відданість Аллаху, Всевишньому, зневага до вбрання та прикрас світу, утримання від задоволення, багатства і престижу, віддалення від інших, щоб поклонитися наодинці [214].

Ідея аскези формулюється та закріплюється у філософській та релігійній думці досить давно. Аскетичні практики властиві багатьом релігійним системам ще за давніх часів, віднаходимо їх в релігіях єгиптян, персів, індусів тощо. Дотримування аскетизму не було обов’язковим для всіх вірян, але жерці, священики найчастіше були аскетами. Аскетизм корелюється із сутнісними ознаками релігії, є її внутрішньою організаційною формою, її дисципліною, а в

межах світових релігій тлумачиться як один із рушійних мотивів і регулятивних принципів морального удосконалення, шлях духовного піднесення людини.

Хоча термін "аскетизм" не піддається однозначному визначенню, його можна витлумачити як добровільну і систематичну діяльність, спрямовану на самовдосконалення і самообмеження від чуттєвих та мирських задоволень шляхом відмови від них заради піднесення на більш високий духовний рівень чи більш повне занурення у священне. Оскільки релігійна людина в той чи інший спосіб прагне до трансцендентного, то аскетизм – як в примітивній, так і в розвинутій формах – фактично універсальний в світі релігій [232, с. 442].

У "Новій філософській енциклопедії" пропонується така дефініція аскетизму: "Аскетизм (від грецької – вправний, подвижник) – метод морального самовдосконалення та духовного піднесення людини шляхом регуляції нею своїх тілесних та духовних спонук, а також відповідна практика, тобто власне аскеза" [117, с. 187]. У довідкових, словникових та енциклопедичних виданнях зустрічаємо схожі тлумачення аскетизму або переліки його виявів. Аскетизм означений як обмеження чи подолання бажань, почуттів, стійке відношення до фізичних страждань, відлюднення. Як мета аскетизму, вказується досягнення свободи від потреб, зосередженості духу, підготовка до екстатичного стану, набуття "надзвичайних здібностей" тощо [168, с. 39].

Термін "аскеза", набуваючи понятійного статусу в грецькій культурі, може розумітися в різних змістах і застосовуватися до різних сфер. Відомо, що слово " аскетика" походить від грецьк. дієслова "аскео", і за античних часів первинно означало вправну та старанну обробку грубого матеріалу, прикрашання житла, старанні вправи і т.п. Ще в ту добу, термін "аскетизм" наповнюється дуже широким, універсально-прийнятним і водночас формальним змістом. Можна твердити, що аскетизм мав три основні виміри: *фізичний* – вправи для тіла, підготовка атлетів до змагань (Геродот, Фукидід), *інтелектуальний* – вправи для розуму та волі (софісти), *моральний*, який з часом набуває більш широкого тлумачення і означатиме назагал боротьбу з пороками і прагнення до удосконалення, що вимагало певного внутрішнього та зовнішнього стану душі й тіла, чому сприяло ритуальне очищення, цнотливість, утримування від матеріальних благ, піст тощо [10, с. 188]. Фактично, змістом цього поняття були уявлення про ритуальну чистоту, які хоч і були досить поширені в античному світі, але здебільшого мали формальний характер.

Тож у буквальному розумінні в античній культурі аскеза означала вправу, яка може бути практикована в різних областях і для різних цілей. Вважалося, що людині потрібні вправи, корисна певна відчуженість і концентрація внутрішньої сили, аби вона опанувала саму себе й стала здатною із максимальною силою виконати висунуте перед собою завдання, досягати мети (хоча б і спортивної).

Згодом, у релігійному (ранньо-християнському) розумінні, зміст аскетизму пов’язується найперше із удосконаленням душі, зціленням її від спокусливих уподобань та пристрастей [140]. Вважалося, що пристрасті й жадання не тільки тягнуть людину до гріховного, але й спотворюють її духовне життя: все може бути викривлено пристрастями – ставлення до Бога і до ближнього, пізнання істини і здійснення справедливості. Тому зростання в

духовному житті передбачає очищення, відчуженість від влади фізичного тіла й мирського світу, які породжують бажання та хтивість. Як наслідок, перші релігійні аскетичні практики мали переважно фізичний характер, були спрямовані на тіло, а їх суворість була пов’язана із дистанціюванням від язичництва та цінностями перемоги над варварською, грубою стихією. З розвитком християнства аскетизм набував найрізноманітних форм: утримання, постування, відлюднення, цнотливості, мучеництва, схимництва тощо.

В середні віки, в межах європейської християнської культури, поняття аскетизму набуває дещо іншого змісту – як вправи духу і тіла, що торують шлях до спасіння і досягнення небесного блаженства в майбутньому житті [16, с. 252-253] – і стає "душею містицизму". З бігом історії, в межах християнської аскези чітко розрізнилися східна та західна традиції. Їх спільною ідейною основою стала класична патристика, але різне потрактування спадщини "отців церкви" сформувало і різні підходи. Традиційний дискурс східної аскетики дуже міцно пов’язаний з патристикою і століттями зберігає свою ортодоксальність, а в західній традиції позначився помітний вплив елліністичної метафізики.

Модерністське й постмодерністське переосмислення аскези пов’язане з її тлумаченням як елемента культури, який дає можливість виявити спільні риси різних культурних систем. Засновником постмодерністського бачення аскези вважається французький філософ, історик та культуролог М. Фуко, який вдається до спроби концептуалізації аскези, виділяючи серед її конституюючих елементів етику самозаперечення та герменевтику бажань. Постмодерністська рецепція намагається якнайповніше розглянути вияви аскетичного досвіду та подолати обмеження його інтерпретації в різних релігійних течіях; виявити мотивації етичного характеру та принципи їх вбудови у нові системи знання [204, с. 180]. У постмодерністській епістемі аскеза сприймається позитивно. Однак, впадає в очі недооцінка містичного виміру предмету, що є наслідком переважного використання компаративістського методу, чиї евристичні можливості обмежені аналізом лише зовнішніх рис та нижчих ступенів аскези.

Незалежно від соціального середовища, релігійний аскетизм залишається необхідною основою подвигів. Як у християнстві, так і в ісламі стверджується, що Бог сам вказав на необхідність дотримання аскетизму, як вправ для волі та помислів. З точки зору ісламу, основою ставлення людини до речей в світі є аскетизм – зречення від всього мирського заради досягнення вічних благ " тамошнього світу" [113, с. 202]. Риси мусульманської аскетичної практики проявлялися у суворому розрізненні дозволеного (*халал*) та забороненого (*харам*) шаріатом, самообмеженні, культі бідності, ретельного дотримання суни, самозапереченні, постійних молитвах, придушенні плоті тощо.

Безперечно, на становлення аскетичної практики в ісламі впливали історичні і кроскультурні чинники, серед яких і тісні контакти мусульманських подвижників з християнським населенням нових областей Халіфату [88, с. 27]. Однак, міркуючи про особливості суфізму, Дж. Еспозіто зауважує, що припускаючи дисципліну тіла та духу в прагненні до відчуття безпосередньої присутності Бога, суфії вважали можливим пошук Бога, залишаючись в мирському житті, на відміну від християнських монахів, які з цією ж метою

залишають мирське життя [195, с. 100].

Назагал абсолютизація впливу християнського аскетизму на аскетичну практику раннього ісламу, нехтування її автентичними коренями, веде до серйозних теоретичних і методологічних упущень в ісламознавчих розвідках. Скажімо, поняття "зухд" нерідко перекладається з арабської як "аскетизм", а відтак і тлумачиться в єдиному семантичному полі з християнською аскезою. За такого підходу, до уваги беруться переважно спільні зовнішні атрибути (відмова від задоволень, самообмеження тощо), натомість втрачається можливість визначити специфіку духовного змісту "зречення мирського" (*зухд*) у перед-ісламській і ранньо-ісламській культурі та адекватно простежити роль аскези в генезисі ісламського містицизму.

Так, французький орієнталіст Л. Массіньон розглядає "зухд," насамперед, як утримання від гріха та надмірів, від усього, що відвертає від Бога, а зрештою, як утримання від кінцевих речей через "відвернення від них серця", від усього, що створене, тобто повний аскетизм [218, с. 1239]. Буквально тлумачить термін "зухд" і німецький дослідник Ван Есс, переклавши з арабського "аз-зухд фі ад-дунйа" як "дійсне зречення від земного світу" [212, с. 105]. Як зазначає Ж. Гобіллот, у такому розумінні (а саме як утримання від мирського та матеріальне самообмеження) концепт зухду втрачає глибину свого практичного і духовного смислу і постає як номінація однієї з універсальних чеснот, що є значимою не тільки для суфіїв, але й для багатьох інших релігійних традицій [213, с. 561]. Головним пріоритетом для суфізму, підкреслює Дж. Еспозіто, є "особисте душевне зусилля, самозречення і боротьба з самим собою: з жадністю, лінню і егоїзмом", те, що називається "великим джихадом", і вбачає в цьому відмінності суфізму від інших містичних течій (в християнстві, іудаїзмі, буддизмі, індуїзмі) [195, с. 100].

До іншої групи визначень терміну "зухд" віднесемо ті, зміст яких залежить від соціокультурного контексту, головно від того смислу, який вкладався в це поняття мусульманською громадою. Як слушно вказує А. Р. Петросян, розбіжне значення терміну "зухд" в мусульманській культурі залежить від того, що під цим розуміли прибічники різних течій – сунніти, мутазиліти та суфії [123, с. 149]. Наприклад, для ранніх суфіїв засадничий духовний компонент зухду, тлумачився як "задоволення Бога" (*ріда*). Для засновника одного з сунітських мазхабів Ахмада ібн Ханбала (пом. в 241/855 рр.) духовно-практична діяльність "зречення мирського" (*зухд*) – це матеріальне самообмеження та благочестя. Визнаючи необхідність придушення пристрастей, він, на відміну від суфіїв, категорично виступав проти використання зухду як засобу наближення до Божественної реальності [245]. Натомість вважав його засобом підтримки релігійного благочестя, ширше – регуляції соціальної поведінки мусульман, відповідно до Коранічних приписів. На розбіжність у розумінні зухду в традиційному сунітському ісламі і в суфізмі спеціально вказує М. Мутаххарі: " проходження містичним шляхом відрізняється від ісламського аскетизму, бо воно має на увазі цілу систему таких понять, як "любов і прихильність до Бога", "божественна еманація в серці аріфа", яких в ісламському аскетизмі немає. Тарікат щось інше, ніж ісламський шаріат, бо в правилах тарікату зачіпаються

питання для ісламського фікху зовсім невідомі" [113, с. 202].

Твердження сучасних ісламознавців, що в добу раннього ісламу практика "зречення мирського" (*зухд*) була явищем суто моральним, з елементами вчення про чесноти, а погляди "людей, зречених мирського" (*ахл аз-зухд*) з питань співвідношення людини і Бога, множинного світу і Божественного принципово не розходилися з поглядами "ортодоксів", на думку Дж. Арберрі, зумовлені тим, що в такому разі ранньо-аскетичні рухи виглядають "менш підозрілими" в очах ортодоксів, аніж теософські [11, с. 37].

Нарешті, існує ще одна група визначень "зухду", яка, на нашу думку, викликає особливий інтерес, оскільки демонструє і обстоює безпосередній зв'язок аскетичної практики з ісламським містицизмом.

Так, Абдуль-Кадир Іса вбачає головний зміст "зухду" не у фізичному звільненні вірянина від мирського, матеріальному самообмеженні, а в тому, щоб "серце не було прив'язане до мирського", аби мирське не відволікало від того, для чого створені люди, а люди не забували свого призначення – набуття Істини, набуття "задоволеності Аллаха" [66, с. 133]. Схожого підходу дотримується і А. Р. Петросян, зауважуючи, що для концепції зухду, яка розроблялася суфіями, властиві два рівня – екзотеричний та езотеричний, що обумовлене кінцевою метою містика – гносісом, возз'єднанням з Творцем [123, с. 149].

Показовою в цьому сенсі є позиція А. Алікберова, який вважає, що термін "зухд" найповніше розкритий саме у суфізмі, так само і практика "зухд" (на відміну від широких аскетичних настроїв перших часів ісламу) є явищем, справжній розвиток якого відбувався саме в межах суфійської традиції (хоча не всі суфії були аскетами, як, власне, і не всі аскети були суфіями). Практика аскетизму корелювала із суфійською практикою і навіть частково співпадала з нею, оскільки шлях містика був продовженням шляху аскета. Аскеза, зі свого боку, складала важливий компонент у просуванні містичним Шляхом, хоча сама по собі ще не породжувала суфійську доктрину [7, с. 639-655]. Дослідник обґрунтовує факт зв'язку аскетичної практики зухду із релігійно-філософськими пошуками суфізму, але відповіді на питання, яким чином в середовищі ранніх суфіїв вибудовується вчення про містичне пізнання, не дає.

На нашу думку, для з'ясування специфіки і значимості поняття аскези необхідно реконструювати його зміст в контексті містичних уявлень, вироблених в межах ісламської традиції. Чи не найбільшої вагомості тут набирає вирішення проблеми співвідношення Божественного та множинного світів та місце людини в їх "конфігурації", вчення про одночасну іманентність і трансцендентність Бога світові. Саме такий підхід дозволить довести, що практика "зречення мирського" (*зухд*) у добу раннього ісламу являла собою не лише традиційне фізичне утримання й самообмеження або навіть метод духовного удосконалення через моральне очищення, але багатшу за змістом духовно-практичну діяльність з елементами містичного пізнання.

Висновки з І-го розділу.

1. Від часу формування європейської орієнталістики питання про доктринальні засади суфізму висувалося і осмислювалося в контексті дискусій про початкові витоки суфізму: чи має суфізм суто ісламські корені та джерела, чи формувався під впливом інших релігій і містичних вчень. Наслідком цих дискусій стає формування кількох теоретико-методологічних підходів, кожен з яких має своїх прихильників і опонентів: "кроскультурний", за яким суфізм розглядається як течія, генезис якої не пов’язаний з ісламом, а зумовлений потужним впливом інших релігійних традицій; "класичний", який потрактовує суфізм як течію, що зародилася в ранньому ісламі, базуючись на Корані як своєму джерелі, але зазнала значного впливу інших конфесій; та " ісламоцентричний", який обґрунтовує автохтонність суфізму в арабо-мусульманській культурі як релігійно-філософського напрямку, що базується на тлумаченні Корану та Сунни і глибоко закорінений в перед-ісламському та ранньо-ісламському соціокультурному середовищі.

2. Останнім часом, завдяки введенню у науковий обіг нових першоджерел та їх перекладів, підвищений інтерес серед дослідників суфізму викликає припущення, що ранньо-мусульманський містицизм сягає своїми корінням в аскетичний рух "зречення мирського" (зухд), зокрема, генезис суфізму безпосередньо пов’язаний з еволюцією та своєрідною релігійно-філософською рефлексією аскетичних практик. Однак, у дискурсі триваючих фахово-релігієзнавчих, термінологічних та історико-філософських дискусій, лишається маловивченою проблема взаємозв’язку давніх аскетичних традицій і взірців з доктринальним оформленням суфізму, концептуалізації його унікального досвіду набуття та трансляції містичного знання.

3. Філософський та науковий інтерес до містицизму, його місця в духовному житті людини й людства, еволюції релігійних систем, формуванні культурних світів призвів до появи принципово розбіжних поглядів і доктрин: від дефініцій містицизму як внутрішньої сутності (або ж ознаки, компоненту, риси) будь-якої релігії, до тлумачення його як універсальної і відносно автономної традиції, іманентно властивої духовному розвитку людства. Останнім часом набувають авторитетності інтегративні підходи, які поєднують різні виміри містицизму: і як компоненту релігійної свідомості та світогляду, і як різновиду особистого досвіду, і як специфічного феномену вселюдської духовної культури, і як системи поглядів (ідей, переконань), що обґрунтовує містичні способи осягнення надреальності (сущого, Абсолюта, Бога). Це актуалізує проблему виокремлення форм містицизму, зокрема правомірність та смислову наповненість поняття "ісламський містицизм". В цьому зв’язку, набуває значущості висновок, що людина здатна сприйняти містичний досвід лише у контексті тієї релігійної традиції, яка її соціалізувала і/або до якої вона себе відносить. Саме під впливом історично сформованої культурно-релігійної традиції у містика формуються уявлення щодо сутності Абсолюту, з яким він

прагне досягти єдності.

4. Оскільки феномен містицизму являє собою синтез переживання трансцендування суб'єктивності та об'єктивно-існуючих умов індивідуального й колективного досвіду, його генезис і функціонування слід розглядати в єдності релігійних, культурно-історичних та психологічних чинників. Вплив різнопорядкових факторів на формування містичного світосприйняття і відповідних практик дозволяє активно залучати до їх дослідження методи і засоби, вироблені в різних галузях знання: історичні, релігієзнавчі, культурологічні, філософські, антропологічні, психологічні тощо, а також застосовувати інноваційні методології дослідницького пошуку (наприклад, інтегрально-синергетичні, трансперсональні підходи, антропологічне моделювання та ін.).

5. Проведений аналіз увиразнив ще одну із серйозних проблем сучасного ісламознавства – некритичне застосування категорій, вироблених в межах західної філософії та теології, для аналізу ісламського містицизму, перш за все щодо провідної містичної традиції в ісламі, якою постає суфізм. В окремих випадках це призводить до спрощення або спотворення релігійно-філософського змісту вчення і практики суфізму; поверховості, а то й помилковості компаративного аналізу східних і західних містичних традицій, штучного редукціонізму, неадекватності тлумачення деяких базових понять. Зокрема, поняття "містична інтуїція", "містичний досвід", "містичне пізнання", "аскетизм ", які традиційно вживаються для характеристики суфізму, потребують свого спеціального розгляду і ретельної інтерпретації в контексті онтологічних, гносеологічних, антропологічних уявлень, вироблених в межах суфізму. Саме такий підхід дозволить унаочнити специфіку ісламського містицизму, виявити дійсний взаємозв'язок між практикою аскези і формуванням містичної традиції в ісламі.

РОЗДІЛ 2

ПРАКТИКА АСКЕЗИ В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ І БЛИЗЬКОСХІДНІЙ КУЛЬТУРІ: ЗМІСТ, ЕВОЛЮЦІЯ, ІСТОРИЧНА СПАДКОЄМНІСТЬ

Виявити специфіку аскетичного руху в арабському суспільстві в ранньо-ісламську добу та показати його взаємозв'язок із формуванням містичної течії в ісламі (суфізму) неможливо без здійснення компаративного аналізу тих аскетичних традицій, які історично формувалися, географічно й культурно перетиналися у Близькосхідному регіоні.

З огляду на це, другий розділ дисертаційного дослідження присвячений аналізові основних етапів розвитку аскетичних практик, форм і змісту аскези, її релігійно-філософського, морально-етичного, естетичного обґрунтування, функціонального призначення в античну добу, в епоху раннього християнства, у перед-ісламський та ранньо-суфійський період.

Різні інтерпретації "аскетичного", вироблювані протягом століть від орфіків і піфагорійців до авторитетних постатей патристики, а згодом в межах східно- і західно-християнської традиції, увиразнюють той шлях, який торувала європейська культура у пошуках фізичної і духовної досконалості людини і, разом з тим, дають можливість простежити дійсні впливи античної і християнської аскетики на ранньо-ісламський аскетизм і містицизм.

2.1. Розвиток аскетичних практик в епоху античності

Антична філософія в своєму розвитку послідовно руйнувала основи того наївного міфологізму, на якому ґрунтувалися язичницькі політеїстичні релігії стародавності. Разом з цим, вона імпліцитно містила і прагнення подолати афективність, чуттєвість, хтивість, вільність поведінки, властиву язичництву взагалі (тим самим закладалися певні передумови для майбутньої перемоги християнства). У філософських вченнях, релігійних віруваннях, етичних системах античної доби уявлення про аскетичну практику, аскетичний спосіб життя, форми аскези були доволі поширені.

Як вже зазначалося, грецький термін "аскезис" (від якого, власне, і утворене поняття "аскетизм"), має за свій корінь дієслово "аскео", чиє первісне значення може бути розкрите, як: "майстерно і старанно переробляти, обробляти грубі речовини", "прикрашати" і водночас в усіх цих справах "тренуватися". Згодом цей термін все частіше вживається у сенсі "старанного виконання вправ", "тренування атлетів"; а чимдалі – тим більше наповнюється новим змістом і застосовується в етико-релігійній царині духовного самовдосконалення, обмеження чи придушення тілесних, хтивих бажань, досягнення високих цілей, встановлення гармонії з природою тощо.

Відтак, до періоду пізньої античності поняття "аскетизм" набуло кілька головних значень: 1) фізичних зусиль, вправ, тренування тіла; 2) виховання душевних і моральних якостей (тренування розуму, волі, терпіння, вміння управляти потребами, задовольнятися найнеобхіднішим, відрізняти нагальне від другорядного тощо); 3) специфічної ритуально-релігійної практики. В кожному разі, якою б не була сфера його вживання – в широкому чи вузькому значенні, чуттєвому чи духовному вимірі, релігійному чи філософському сенсі – воно означувало певні зусилля, напругу, інтенції, самоподолання заради досягнення висунутої цілі, здійснення деякого вищого призначення.

В межах даної роботи нас цікавлять, насамперед, ті аскетичні практики античності, які являють собою "технологію" досягнення досконалості, втілення стратегії наближення до ідеалу шляхом самоудосконалення.

В античній філософії можна визначити різні способи розуміння досконалості як такої та шляхів її досягнення. Проте, спільними були уявлення про певну градацію досконалості, деяку кількісну та якісну ієрархію сходинок, добігаючих найвищого щаблю, де і втілена Досконалість у гранично можливій мірі свого здійснення. Відповідно до цього, вважалося, що та чи інша річ може перебувати на різних щаблях досконалості, сходити в своєму розвитку від нижчого до вищого рівня, вміщати все більшу кількість якостей досконалого. Стосовно людини, ці уявлення викарбовувалися в ідею її фізичного та/або духовного розвитку, піднесення, поступового наближення до заданого етичного ідеалу (хоча і сам ідеал, і шлях такого піднесення уявлялися напрочуд різними).

Так, ***аскетична практика орфіків*** мала, так би мовити, формальний та зовнішній характер. Будучи носіями самобутнього езотеричного вчення, орфіки являли собою штучно зорганізовані релігійні громади, до складу яких міг бути прийнятий після обряду втаємничення будь-хто, незалежно від раси чи статі. Вважаючи себе послідовниками Орфея та його учня Мусея, які нібито залишили для посвячених таємний переказ, орфіки виробили цілу "міфологічну доктрину" виникнення людини, вірили у безсмертне Божественне начало в кожній людині, перевтілення душ, відплату після смерті тощо. Але центруючою ідеєю їхнього вчення стала ідея трагічної роздвоєності людської природи: люди, народжені з попелу спалених Зевсом титанів, сполучають у собі зле єство останніх та благе єство зжертого титанами Діоніса-Загрея (Зевсового сина). Безсмертна душа тлумачилася як закута у в’язницю тіла, тож її звільнення та з’єднання з Божественним потребує спеціальних очищувальних практик та додержання аскетичних приписів, таємницю яких нібито знали орфіки.

Для орфіка, отже, життя на цьому світі – страждання й нудота; ми прикуті до Землі, але істинне життя – серед зірок. Шукаючи возз’єднання з Богом, людина могла досягти його тільки через очищення, самозречення і аскетичне життя. Аби досягти мети і зробитися "чистими", висувалося двоєдине завдання: з одного боку, додержуватися церемоній очищення (заради уникнення певних видів осквернення), з іншого – удосконалювати розум, бо шлях до досконалості пов’язувався із розвитком пізнання. Відчуття Божественної частки в людині завершується уподібненням її Богові: "Щасливий, блаженний, ти Богом, не смертним будеш"; "вітаємо тебе, що зазнав страждання, раніше ти не

випробовував цього ніколи, з людини зробився ти Богом" [119, с. 43].

Разом з тим, в орфічному аскетизмі було чимало грубого і наївного марновірства, що втілилося у табуюванні зовсім безневинних речей (не вживати в їжу бобів і серця тварин, не піднімати того, що впало, не ламати хліба, не відкушувати від цілого буханця, не торкатися до білого півня, не переступати через поперечину, не общипувати вінка і т.п.).

Схожі містичні елементи виразно простежується і в поглядах ***піфагорійців*** , чий зв'язок з орфіками авторитетно підтверджується широким колом дослідників. Серед засад релігійно-філософських уявлень Піфагора – віра у безсмертну душу, яка після смерті людини переселяється в інші види живих створінь; вчення про спорідненість всього живого у вічному коловороті відродження. За висновком Ф.М. Корнфорта, викладеним у праці "Від релігії до філософії", усі побудови Піфагора "схиляються до потойбічності, наділяючи якоюсь цінністю тільки незриме єднання з Богом, а видимий світ оголошуючи несправжнім, ілюзорним – якимось каламутним середовищем, що в ньому проміння божественного світла розсіюється й тьмяніє в тумані та мороці" [160, с . 94-95]. Схоже на те, що Піфагор був прихильником своєрідного інтелектуального містицизму, приписуючи і собі природу напівбога.

Піфагорійці понад усе цінували споглядальний спосіб життя, життя мудреця. Сам спосіб життя мав світоглядні основи – він випливав з їхнього уявлення про космос як упорядковане й симетричне ціле. Але краса космосу відкривалася не всім, а лише тим, хто веде правильний спосіб життя. Вчення про три зразки життя, найвищим серед яких вважалося життя не практичне, а умоглядне, ставало дороговказом до набуття досконалості душі і розуму, яка втілена в мудрості. Розуміння піфагорійцями досконалості знаходилося у повній відповідності з найглибшими інтуїціями їх філософії – ідеями гармонії системи чисел та числових відносин. Звідси – повчання про необхідність всюди дотримуватися порядку та пропорції, оскільки вони є прекрасними та корисними , на противагу чому, безлад та диспропорція є потворними та шкідливими; дійшли свідчення про співвідповідність чисел і певних людських чеснот; містичною взаємодією чисел моделюється піфагорійцями і Всесвіт.

Як відомо, саме піфагорійці ввели в науку і філософію поняття " протилежності", а пари протилежностей визначили через взаємовиключення одне одним. Зазвичай піфагорійцям закидають те, що протилежності не тільки виключають, а водночас і припускають одна одну. Попри це, ідея гармонії світу, як такої, що заснована на сполученні протилежних начал, є "поєднанням багатьох елементів суміші і згодою незгодних" [170, с. 473], лишається одним із найцікавіших аспектів їх філософії. Саме на цих засадах ґрунтувалися їхні погляди на душу і тіло – як на протилежності, що обумовлюють гармонію буття; на практичні завдання людини, які полягають в облаштуванні, згідно з поняттям гармонії, спершу життя індивідуального, а потім – суспільного.

На думку Піфагора, очищення душі та розуму людина може досягти через дотримання певних правил, які стосувалися приписів і заборон щодо їжі та поведінки: знову зустрічаємо настанови про єдність фізичних та етичних зусиль – сполучення поміркованого аскетизму і суворої моралі. До числа фізичних

аскетичних практик відносилися, за різними свідченнями, суворе вегетаріанство, утримання від тілесного кохання, чернечий спосіб життя чоловіків і жінок. Але не меншою мірою досконалість людини пов’язувалася з вихованням, плеканням належних "душевних якостей", у т.ч.: дотримання універсальних законів, виконання розумових вправ, наслідування вищим чеснотам, особливо безпристрасності, моральне самовладання, врівноваженість (бо пристрасть вважалася джерелом зла), передавання сокровенних методів духовного самовдосконалення лише гідним того учням. Метафорично кажучи, у піфагорійстві сама філософія мислилася як "інструмент" очищення душі і розуму людини, як свого роду аскеза.

Класична грецька філософія – у першу чергу, Сократ, Платон, Аристотель – уже не може обійти питання про аскетизм, хоча він і не належить до числа її основних об’єктів.

Платон, за чиїм принципом "стільки потрібно мати прихильності до тіла, скільки воно бере участь у служінні філософії" [168, с.334], прагне до духовності життя. Він огортає у філософську термінологію ідеї орфіків про роздвоєну, дихотомічну природу душі й тіла, початково закладену в людській душі причетність до Божественного. Платон, за висловом С. Хоружого, "будує першу філософську концепцію досконалості і людського удосконалення" [181, с. 56].

Стрижнем філософського вчення Платона є, безумовно, його вчення про ідеї, протиставлення тілесного світу – царини вічного виникнення й зникнення – та духовної, ідеальної, гармонійно улаштованої царини – досконалої, динамічної і творчої основи універсуму. Людська душа, за Платоном, незалежна від тіла, безсмертна, божественна і вічна, причетна до надемпіричного світу ідей; розумна частина душі створюється безпосередньо Творцем, дві інші частини – жадаюча і афективна – нижчими богами. Тіло тлумачиться, зрештою, як тимчасове місце перебування душі. "Божественному, безсмертному, умоглядному, тотожньому, нерозкладному, постійному і незмінному, як такому, найвищою мірою вподібнена наша душа, а людському, смертному, не-розумово пізнаванному, багатоманітному, розкладному й тлінному, непостійному і несхожому із самим собою, вподібнене – і так само найвищою мірою – наше тіло" [127, с. 36]. Природним наслідком дуалізму душі і тіла стає аскетична моральність. У діалозі "Федон" Платон викладає теоретичні основи аскетизму: " Ніби якась стежка веде нас до думки, що доки ми не опануємо тіла і душа наша буде невіддільною від цього зла, нам не заволодіти повністю предметом наших бажань" [127, с. 17]. Тіло наповнює нас бажаннями, пристрастями, острахами, що призводило людство до лих; служіння тілу заважає мисленню. Звільнення наступає лише за умови "втечі від радощів, бажань, суму, страху", натомість, потурання цим пристрастям є злом [127, с. 39]. Платон проводить думку Сократа (або ж приписує йому те), що філософ не повинен бути рабом мирських насолод, не повинен їх жадати, не мусить дбати про їжу та пиття. "Йому слід прагнути по можливості відвертатися від тіла й повертатися до душі" [127, с. 20]. Істинне для нього – це позбавлення від усіх пристрастей, розсудливість, справедливість, мужність і розуміння. "Той, хто спустився в Аїд непосвяченим, - повчає він, - буде лежати в бруді, а той, хто очистився і прийняв посвячення, відійшовши в

Аїд, поселиться серед богів" [127, с. 21].

Однак, аскетизм Платона доволі поміркований, а встановлені обмеження – без надмірів. Хоча В. Лосський і називав аскетизм Платона "загостреним", але не в сенсі його суворих і безжальних практичних вимог, а в тому аспекті його вчення, де він "ставив знак рівності між тілом і труною" [100, с. 269].[2] Шлях до досконалості, за Платоном, не вимагає з-понад усе обмеження тілесного начала, не робить це визначальним – тілесне, скоріше, розуміється як таке, що не варте уваги. Як зауважує С. Хоружий, про тіло і плоть філософ мовить завжди мало [181, с. 56]. Очищення душі передбачає вивільнення з полону тіла, але тільки поряд із набуттям мудрості через споглядання надемпіричного світу.

Оскільки Платон обстоює тезу про "божественну природу душі", то досягнення досконалості може розглядатися як реалізація закладеної в людині вподібненості Божественному. Досконаліть – це причетність до Абсолютного Блага, тож досягнення душею досконалості можливе лише через зв’язок людини з Божественним, через вихід поза межі наявного емпіричного буття. Уподібненням Богу, на думку Платона, є досконаліть розуму. Отже, Платон, відповідно до елліністичної традиції, розуміє шлях очищення, аскетичних вправ як визволення душі від матеріального тіла, і, разом з тим, як удосконалення розуму, не ототожнюючи останнє із розвитком пізнання емпіричного світу. Він розмежовує "обмежене" і "безмежне" в самому знанні; знання і пригадування. На його думку, дійсне пізнання спрямоване на споглядання надемпіричного світу і "досягнути чистого знання про що завгодно ми не можемо інакше, як відвертаючись від тіла і споглядаючи речі самі по собі самою лише душею" [127, с. 18]. У такий спосіб, споглядання досконалого світу та з’єднання з ним уявляється вищим щаблем духовного удосконалення.

Деякі цінні для історії аскетизму моменти містить і філософія ***Аристотеля.*** В основу концепції досконалого буття мислитель покладає телеологічний принцип – досягнення досконалості як іманентної цілі. Довершеність, за визначенням Аристотеля, є тим, поза чим не можна знайти жодної його частки; тим, чого не можна перевершити в його царині за гідністю і цінністю; нарешті тим, що досягло свого кінця, завершення [12, с. 169]. Відтак наявність душі, за Аристотелем, це – властивість завершеності тіла.

В трактаті "Про душу" Аристотель розрізняє "душу", "дух" і "тіло", вважаючи душу "формою" тіла, однак – це не матеріальна форма (якісь межі чи контури фігури), а сутність речі, через яку людина цю річ пізнає. Разом з тим, душа – це і завершеність можливості життя. Вирізняючи в душі складник розумний і нерозумний, Аристотель певен – життя розумної частини полягає в спогляданні, і саме це є істинним щастям для людини (хоча і вповні недосяжне). "Ми не повинні слухатися тих, хто радить нам, як людям, думати про справи людські, а як смертним, думати про справи смертні, але повинні, наскільки це можливо, добиватися безсмертя й напружувати кожну жилочку, аби жити в згоді

Про гіпертрофований аскетизм концепції Платона можна говорити, скоріше, в області політичного ідеалу, де філософ виявився шанувальником аскетичного духу Спарти (досить послатися на його ідеї щодо ідеального державного ладу – спільність і однаковість майна, заборона золота і срібла, скасування приватної власності, суспільне виховання дітей та ін.).

з тим найкращим, що є в нас. Навіть хай воно невелике за обсягом, та суттю й вартістю воно набагато переважає все інше", - вказує мислитель у "Нікомаховій етиці" [13, с. 280]. Розумна душа не пов’язана з тілом, вона існує окремо від нього – бо саме так вічне існує окремо від тимчасового. Розумна душа, чи то дух – Божественна і безособова, тож, оскільки людина розумна – вона і причетна до Божественного. Тож, чим більше людина віддана розумовим справам, тим більше вона і належить до Божественного [13, с. 269].

Відзначимо ще кілька моментів. По-перше, Аристотель приділяв велику увагу етиці, обґрунтовуючи знаменитий принцип «золотої середини». По-друге, він наближається до аскетичної позиції, викладаючи свій погляд на насолоду. Для нього насолоди не зводяться до тілесних задоволень – треба навчитися радіти проявам божественного в звичайних речах. Справжня насолода пов’язана з розумом, а щастя полягає в доброчесній діяльності, споглядані. По-третє, він розвиває вчення про чесноти як засоби досягнення щастя: "мета – це те, чого ми прагнемо, а засоби, які ми обмірковуємо і вибираємо для її досягнення, та дії, відповідні цим засобам, мусять узгоджуватися з вибором і бути добровільними. Отже, дотримання чеснот пов’язане із засобами" [13, с. 103].

У цілому ж Аристотель, на якого широко спиралася середньовічна релігійна думка і християн і мусульман, дав аскетиці значно менше, ніж іншим областям богослов’я.

Втіленим прикладом аскетичного способу життя в античності постали ***кініки***: Діоген Синопский (404-323 рр. до н.е.), Кратет Фиванский, Антисфен (IV ст. до н.е.) [41, с. 117-118]. Саме школою кінізму були специфічно оформлені (і практично продемонстровані) ідеї "аскезису" як прямої альтернативи, виклику загальноприйнятим нормам і моралі. Аскезис кініків – це, перш за все, здатність людини до подолання і зазнавання труднощів, до самозречення, у сенсі граничного спрощення та обмеження своїх потреб; відстороненості від того, що не є життєво необхідним для існування людини, як живої істоти. Саме в цьому вбачається сила її духу і характеру.

Кінізм не створює абстрактних теорій, а обґрунтовує передовсім комплекс практичних ідеалів. Так, для Діогена, матеріальне було нічого не вартим. Навпаки, він шукав чесність й моральну свободу у визволенні від матеріальних благ і фізичних жадань, у зневазі до здобутків цивілізації; закликав до байдужості щодо тих благ, якими може обдаровувати доля; оголошував культуру насильством над людською істотою. (Багато елементів цього вчення сприймуть стоїки, проте у відкиданні здобутків цивілізації вони Діогена не підтримають). Антисфен стверджував, що головним завданням філософії є дослідження внутрішнього світу людини, осягнення того, що є для людини істинним, дійсним благом в житті. Назагал, базуючись на принциповому, категоричному запереченні морального кодексу "пересічного індивіда", етика кінізму перш за все і головно за все негативна, вона перекреслює поширені цінності і розуміє розрив із вкоріненими моральними нормами як "відучення від зла". Таким чином, аскезис кініків як втілення їх етичного ідеалу передбачає: 1) граничну простоту, що межує із докультурним, "дополісним" станом людини; 2) презирство до всіх потреб, окрім головних, без яких саме життя було б

неможливим; демонстративна природність; 3) насміхання над усіма умовностями, презирство до прийнятих норм моралі та авторитетів через їх відносність; 4) демонстрація безумовності персональної свободи.

Інтерес до людини, спроба знайти відповідь на питання, як жити їй в умовах тогочасного світу, намагання вказати їй сенсобуттєві орієнтири стає стрижневим для філософії елліністичного (постклассичного) періоду.

Скажімо, метою філософії ***Епікура*** було вказати людині шлях до щастя [161, с. 166-171]. Він не був противником насолоди життям, але істинна насолода полягала, на його думку, у свободі від тілесних страждань і буремних поривань душі. Тілесні насолоди – тимчасові, швидко скінченні, здатні перетворюватися на свою протилежність. Саме тому, душевна насолода – вища за тілесну, і лише душевний спокій може бути постійним. Крім того, душевне є вищим за тілесне, бо включає у себе не тільки поточне, а й минуле і майбутнє, тоді як тіло – живе лише поточним; понад те, тілесні страждання можуть бути заспокоєні духом і навіть переведені в категорію задоволень. Епікур закликає дотримуватися в усьому поміркованості, розумності і справедливості; вчить про позбавлення страждань і пристрастей. Досконала людина, на думку епікурійців – та, яка здатна приборкати пристрасті у своїй душі, засмирити свою плоть.

Ідея протиставлення духовного і тілесного в людині, як високого і негідного, є однією із засадничих у ***поглядах стоїків***. Твердження Епіктета про те, що ми – в'язні, і в'язниця наша – власне тіло, напрочуд співзвучне з міркуваннями Платона і Сократа. В межах стоїцизму духовне і тілесне в людині послідовно і категорично розмежовується як божественне і природне, чия вимушена єдність утворює людську натуру. "Природа наша утворюється з двох складових частин, - повчає Епіктет, - з тіла, що явить у нас спільне з тваринами, і з розуму та думок, що явить у нас спільне з богами" [98, с. 326].

Розмірковуючи над питанням "Що ж таке стоїк? ", Епіктет вказує: "…я хочу побачити душу людини, яка прагне злитися в одне з Богом і більше не нарікати ані на Бога, ні на людину; яка не зазнає невдач ні в чому. Не відчуває себе нещасливою, прагне бути вільною від гніву, заздрості й ревнощів – людину, яка (нащо мені приховувати свою думку?) жадає змінити свій людський стан на божественний і яка, живучи в мізерному людському тілі, має за мету поєднання з Богом. Покажіть її мені! О, ні, ви не зможете" [132, с. 231]. На думку філософа, досягнення досконалості неможливе в множинному світі, а лише в надемпіричній реальності, або неможливе взагалі. За визначенням Епіктета, сутність Бога – "розум, знання, розум правильний" [99, с. 326], але Сенека уточнює: "Розум в людей та богів один: в них він досконалий, в нас піддається удосконаленню" [139, с. 216]. В цьому уточненні відтворена класична парадигма зрілої античності: людина покликана до досконалості і здатна її досягти; удосконалюючись, вона уподібнюється Богам, а шлях удосконалення і вподібнення Богу пролягає через розвиток і удосконалення розуму, пізнання, далі – через набуття моральних чеснот та дії.

Оскільки у філософії стоїків природа і Бог ототожнюються (латентний античний пантеїзм тут виступає нарешті в явній та відкритій формі), природа розуміється як Бог і Божественний розум, який пронизує Всесвіт в усіх його

частинах, то досконалість і уподібнення Богу розуміється і як наслідування природним законам, як життя відповідно Природі. Тим самим покладається співпадання трьох вищих начал: Бога, Розуму і Природи, до яких ще й додавалося Провидіння, як таке, що співпадає з дією природних законів. Одна з головних проблем була пов'язана із необхідністю примирення між собою принципу всевладного Провидіння і свободи волі людини.

За вченням стоїків, щоб удосконалення розуму і вправи (аскезис) в цій сфері стали можливими, необхідно досягти особливого стану духу – атараксії. Стан атараксії розглядається у вченнях Епікура (342-271 гг. до н.е.), стоїків Зенона з Китіона (226-264 гг. до н.е.), Сенеки (4-66 гг. н.е.), Марка Аврелія (121-180 гг. н.е.). Зміст цього поняття розкривається через незворушність, байдужість , безпристрасність, зречення мирських речей, досягнуте певними духовними і вольовими зусиллями [161, с. 157]. Головною ціллю стоїків було не просто досягти стану усунення від мирського, але передусім осягнути сутність речей та явищ навколишнього світу, а вже через це – сягти незалежності від цих речей та явищ. Ідеалом досконалості є мудра людина, а чим людина мудріша, тим більше вона незалежна від матеріальних речей і відсторонена від мирського.

Ці основні положення наближуються до системи категорій християнської теології і філософії, а тому в стоїцизмі вже імпліцитно присутні майбутні апорії християнської думки. Але самий стрижень стоїцизму – ідеал атараксії, надто далекий від майбутніх християнських уявлень. В антропології християнства, що автентично презентована містико-аскетичною традицією, шлях духовного сходження людини пов'язаний із досягненням повної підвладності, яка керована чуттєво-емоційною сферою, силою віри, так, що людина стає здатною перейти від "злого", "гріховного" до "доброго" в усьому, що в ній зароджується, в усіх її імпульсах та рухах. На противагу цьому, в стоїцизмі, духовна досконалість пов'язана із повним позбавленням афективної складової, з байдужістю та бездушністю. Тож головне і центральне для християнства начало містичної любові було відсутнім в арсеналі понять стоїцизму.

Ідея дихотомії душі і тіла знаходить своє продовження і розвиток у філософії ***неоплатонізму***. Характеризуючи неоплатонізм, А. Смірнов вказує: " дихотомія душі і тіла побудована так, що душа і тіло – протилежності, душа не є тіло, тіло не є душа, – але душа логічно може існувати і без усякого тіла, душа може, наприклад, відокремитися від тіла і піднестися до емпірії. Неоплатонічна досконалість саме на цій можливості і заснована" [150, с. 136].

Взагалі, ідеї неоплатонізму потребують, на наш погляд, спеціальної уваги, з огляду на той істотний вплив, який здійснила неоплатонічна філософія на розвиток арабської філософської думки. Цікаво, що вплив неоплатонізму на арабських мислителів сполучався із безпосереднім впливом філософії Платона та Аристотеля (в його тлумаченні Афінською та Олександрійською школами неоплатонізму). Добре вивчені неоплатонічні інтерпретації ісламу, здійснені ар-Разі, аль-Фарабі, Ібн Сіною. Визнано, що переосмислення неоплатонічних ідей в річищі ісламу та їх сполучення із суфійським вченням про єднання з Божественним у надрозумному екстазі зумовило, серед іншого, оригінальність філософії аль-Газалі та Ібн Туфайля.

Як відомо, основою філософський поглядів Плотіна (205-270 рр.) є діалектичне витлумачення платонівської ідеї тріади "іпостасей": Єдиного - Розуму (Нус) – Душі [128]. Парадигма неоплатонізму включала концепцію ієрархічно утвореного світу через поступове віддалення від Єдиного і Всезагального до множинного і одиничного, спадання первинної досконалості, послідовне низхідне слабкішання першої і вищої щаблини; спів-причастя усіх рівнів сущого Єдиному (Благу); вчення про містично-інтуїтивне пізнання вищого, піднесення душі до свого першовитоку, а також ідею звільнення душі людини від матеріальної обтяженості заради досягнення чистої духовності шляхом аскези та/або екстазу. Останнє стає складовою частиною неоплатонічної теургії – комплексу практичних способів єднання з Божеством.

Єдине – головна категорія філософії Плотіна. Під нею він розумів таке універсальне всезагальне, яке стоїть вище за всі протилежності, основу і причину всякого буття і мислення, тобто матеріального і духовного світу. Єдине – характеристика Божественної сутності; абсолютно суще є основою усіх сутностей. Плотін визначає Єдине як "початок і принцип всього, що існує. Єдине, тотожне сущому всюди, в усьому, в усій цілісності своїй присутнє" [129]. Єдине, яке існує повсюди і повсякчас ніде конкретно, не можна виразити логічно, ані визначити чуттєво, відтак, за Плотіном, Єдине неможливо пізнати – ні раціонально, ані сенситивно. Будучи досконалим, Єдине еманувало, немовби перелилося, витекло, перевиповнилося і вийшло за межі, утворивши інше, яке, споглядаючи себе, отримало визначеність як Розум. Розум – це та ж сама першооснова, яка бачить і мислить сама себе, є самоспогляданням абсолютної сутності. Тут думка і предмет думки співпадають. Але Розум також переливається в інше, створює собі подібне – Душу. Душа – це є третя "іпостась ", енергія розуму, активна розумова діяльність, що виявляє зміст розуму, а відповідно, і Єдиного. Саме за допомогою цієї містичної тріади Плотін намагається вирішити одну з головних проблем античної філософії – проблему взаємозв’язку єдиного та множинного, народження із певної єдиної самототожності множинного світу. На його думку, множинне має своє дійсне буття лише настільки, наскільки воно бере участь в Єдиному. "Те, що єдине по числу і тотожнє за сутністю начало присутнє всюди в усій своїй цілісності – це є переконання, спільне для всіх людей, … бог, властивий кожному з нас, є один і той самий (в усіх та в усьому)" [128].

Одне серед положень неоплатонізму – послідовна елімінація із ідеї Бога усіх антропоморфічних елементів. Бог тлумачиться як єдине, надприродне, надрозумне, надсвітове, непізнаванне, невизначуване начало. Та непізнаваннй Бог сам може відкритися людині в містичному Одкровенні і тоді душа, що перебуває в стані екстазу, безпосередньо споглядає абсолютне і зливається з ним в одне ціле. Засобом досягнення такого екстазу є теургія та аскетизм.

Ієрархія щаблів неоплатонічного буття стає водночас ієрархією цінностей: вище за всі тіла – сутність душі, вище за всі душі – мислиннєва природа, вище за всі мисленнєві субстанції – Єдине. Однак, Єдине, Розум, Душа – це благі сутності. Як же сталося, що блага природа породжує із себе зло? Чому людина, яка має у своїй душі всі три іпостасі, не завжди наслідує добру; і як людина, що

впала так низько, може врятуватися? За Плотіном, людина, з її дуальною природою душі і тіла, знаходиться на перехресті матеріального і духовного світу . Але ж матерія, чуттєвий світ в його концепції – це зло; основна характеристика матеріального, його внутрішня визначеність – бути протилежністю добра. Людські душі, які є скельцями єдиної світової Душі, частково – надприродні, частково – занурені в тіло (тіло тлумачиться, як освітлена і керована душею річ, певна подоба, відображення душі). Людина, отже, постає в концепції Плотіна як дуальна істота, причетна і добру і злу: вона не може бути цілковитим добром, яке тотожнє Єдиному, і не може бути злом, яке є матерією – абсолютною відсутністю добра. Її змішаність можна лише міряти мірами втілення добра і мірами його відсутності [44].

Важливо те, що на відміну від попередників, у філософії Плотіна людина не просто *складається* з душі і тіла, тим паче, життя людини не зводиться до смерті, яка тільки і дозволяє душі звільнитися з кайданів (в'язниці) тіла. Плотін вважає, що душа знаходиться в людському тілі відповідно до Божественних законів, має самостійну сутність і є субстанцією, яка *керує* тілом. У Плотіна відсутнє поняття особистості, натомість є поняття: "autos" – сам, і "hemeis" – ми. "Ми" є нестійким центром свідомого сприйняття. Людина, пізнаючи оточуючий світ, за власною волею та бажаннями спрямовує свою свідомість на світ множинний чи Божественний. Якщо спрямувати свій hemeis на осягнення Абсолюту, то це сприятиме духовному удосконаленню, якщо ж на множинне буття – то задоволенню плотських бажань. Плотін підкреслює, що людина є насамперед істотою вільною і чинить за власним бажанням. Її свобода полягає саме в тому, що вона звертає hemeis туди, куди це легше зробити – а тому, відповідно до принципу еманації, буде прямовувати вниз, якщо тільки не докладатиме спеціальних зусиль.

Отже, Єдине еманує із себе певну сутність, створюючи можливість буття і можливість розуму. Розум спрямовує свої зусилля на споглядання Єдиного, чим актуалізує себе. Але актуалізація завжди здійснюється тільки в тому випадку, коли нижча іпостась споглядає вищу – тому й людина може стати людиною лише тоді, коли буде споглядати тільки вищу іпостась. Завдання людини полягає в тому, щоб повернути hemeis до autos, поєднати їх, підняти hemeis на рівень розуму, і тоді, досягши цього рівня, споглядати Єдине, не зливаючись з ним. Споглядаючи Єдине, людина повністю актуалізується, стає істинним буттям, втрачає зв'язок зі своєю тимчасовою тілесною оболонкою і досягає спасіння.

Етичний ідеалізм неоплатоніків вимальовує образ людини, моральна мета якої полягає у запереченні чуттєвого, природного і соціального світу, в очищенні душі з метою прилучення до сфери вічного і потойбічного, у такому захваті мислення від самого себе, через яке воно переходить у містично-екстатичний стан, впадає у "надінтелектуальну ейфорію" [44]. Серед різновидів чеснот, оволодіння якими веде людину до вищого блага, Плотін, поряд із практичними, теоретичними і містичними чеснотами, виділяє й аскетичні. Останні, як і всі інші, позначають певну стадію (рівень, щабель) морального вдосконалення, вивищення людини. Якщо на стадії практичних чеснот людина регулює і підкорює чуттєво-практичну діяльність, афективні, пристрасні

поривання тіла, то завдяки аскетичним – вона досягає повного очищення, вивільнення душі від тіла. На цьому рівні розумність переростає у чисту інтуїцію; мужність сягає готовності відділити душу від тіла; розсудливість стає безпристрасністю; справедливість витісняє з душі усіх інших кумирів, крім розуму. На цій стадії душа звертається до самої себе і стає безгрішною. Але аскетичні чесноти – це лише середина шляху, далі – рівень філософсько-теоретичної споглядальної діяльності, коли душа звертається вище, сягаючи другої іпостасі – розуму; ще далі – рівень уподібнення Богу, коли людина безпосередньо споглядає його, зливається і наповнюється ним, із множинності єдиного перетворюється на єдине множинного. Шлях до цього – це містичний екстаз, який взагалі неможливо описати в раціональних поняттях, бо він являє собою надраціональну стадію, деякий построзумний, понадлогічний стан.

Як наслідок, у неоплатонічній аскезі, з її разючим протиставленням " пневматиків" - "психікам" і "фізикам" боротьба проти матерії, матеріального і тілесного однаково могла набути форми і аскетичного заперечення плоті, і її розгнуздання, умертвіння через розпусту, тобто грубого поводження з нею.

Отже, етика неоплатоніків містить чимало характерних рис, які пояснюють історично непересічний, превалюючий вплив неоплатонізму на християнське розуміння моралі. Серед цих рис дослідники справедливо виділяли: моральну дискредитацію чуттєвого буття, ототожнення зла з матерією; ототожнення вищого блага, абсолютного добра з єдиним Богом; містифікація процесу морального вдосконалення, в якому ірраціональні, екстатичні стани є вищими за раціональні; інтерпретація морального розвитку людини як процесу духовного (очищення душі) та персонального; ідея піднесення людини до ідеального духовного миру через відділення, зречення світу матеріального тощо. Не випадково обмислена неоплатоніками універсальна світоглядна система відіграватиме значну роль у розбудові християнської аскетики (котра, в свою чергу, впливатиме на аскетичні традиції аравійського суспільства).

Разом з тим, засадничі ідеї неоплатонізму зводили неподоланну стіну між його етичною системою і етикою християнства, а відтак і між духовними підвалинами аскези. По-перше, Єдине надто зближене з людиною, безпосередньо міститься в ній; а неоплатонізм надто насичений пантеїзмом, аби відповідати християнському монотеїзму. По-друге, людина в своїх моральних зусиллях лишається активним суверенним суб’єктом, здатною зрідка домогтися повернення до Єдиного і возз’єднання з ним. Тим неоплатоніки вивищували сили і заслуги людини, запропонували інтелектуально-оптимістичну етику добродійної особи. По-третє, у вченні неоплатоніків не присутнена ідея про те, що Дух входить у світ, як благодатна перетворююча сила, здатна надихнути і піднести матеріальне. Важливо підкреслити, що матеріальне начало у метафізиці неоплатоніків тлумачиться як таке, що не може бути перетворене і прояснене, піднесене до вищого рівня, а лише – відрізане, відділене від начала духовного. Матерію не можна перемогти, можна лише відділитися від неї. Аскеза саме і означає отой поділ, розтинання і відокремлення духу від матеріального зла, визволення його від обтяженості матерією. Духовне нібито повертається на духовну батьківщину, а матеріальне – до свого меонічного стану (при цьому, по

суті, ніщо не змінюється, а лише вертається до свого первісного становища).

Як бачимо, у вченнях античних філософів, що висували певний етичний та духовний ідеал, аскеза зрештою стала утверджуватися як необхідний засіб його досягнення. Наслідком багатовікових і напружених філософських шукань стають вагомі теоретичні набутки: в межах античної філософії були запропоновані різні підходи до розуміння досконалості, довершеності як ідеалу, що спонукає людину до саморозвитку; було відпрацьоване розуміння Божественного первоначала як фундаментального буттєвого принципу і носія вищої досконалості; звідси бере свій початок телеологічне розуміння досконалості та принципу її повноти; античні мислителі обмислюють дихотомію світу наявного і належного, видимого і сущого; розвивають ідеї дуалістичної антропології душі і тіла; міркують над засобами і стратегіями фізичного, морального, інтелектуального самовдосконалення людини.

В цьому річищі були апробовані різні інтерпретації аскезису: від мінімалізації потреб, їх редукції до природної першооснови – до спеціальних і втаємничених очищувальних практик; від самовиховання, споглядання і безпристрасності – до стимуляції містико-екстатичних станів.

Але стрижневим принципом античної філософії лишається розуміння аскези як певної моральної чесноти, як засобу (умови, ознаки) етично-ціннісної діяльності людини. Аскеза як чеснота знаходила свій вияв у формі фізичного гартування чи у зневазі до благ цивілізації, у формі фізичного самообмеження, цнотливості чи атараксії. Причому значення і роль цієї чесноти виводилися і обґрунтовувалися раціонально, засобами філософської рефлексії, особистого життєвого досвіду і споглядання. Аскеза не має якогось сакрального змісту (рідко – езотеричний), не "відчитується" як заповідана в Одкровенні, не є подвигом самопожертви, не потребує якоїсь надприродної благодатної сили, яка б заповнила брак природних людських сил. Ідея поступового само-вдосконалення людини своїми власними зусиллями, в тому числі і через аскетичну практику, лишається домінуючою в античних інтерпретаціях аскези.

Онтологічним підґрунтям такого розуміння аскетизму є закріплення в античній філософії ідеї розмежування ідеї та матерії, форми і матерії, душі і тіла, єдиного і множинного – ідеї, яка згодом склала основу філософського обґрунтування християнського монотеїзму.

Натомість ранньо-ісламські містичні пошуки будуть базуватися на принципово інших світоглядних засадах: проблема єдності буття вирішуватиметься через ідею злиття Бога з множинним світом, його одночасну трансцендентність та іманентність світові. А відтак і тлумачення аскетичних зусиль буде глибинно пов’язане з тією Божественною основою буття, проявом якої є і сама людина, і всі її дії.

Як наслідок, вплив античних ідей (передусім неоплатонізму) на становлення арабо-мусульманської філософії та навіть на концептуалізацію суфійських вчень відбувався, так би мовити, у суто теоретичній площині. У практичному вимірі (як настанова та обґрунтування аскетичної практики) антична філософська спадщина не була і не могла бути впливовим чинником розвитку ранньо-ісламської аскези.

2.2. Особливості розуміння аскези і сенсу аскетичної практики в християнстві.

Поняття "аскетизм" і його формоутворення – "аскеза", "аскет", " аскетичний" – уґрунтовуються в християнстві, трансформуючись разом із ідейним перетравленням античної культури. Наповнюючись новим змістом, вони, разом з тим, зберігають свій первісний сенс напруження, докладання зусиль, вправності. Притому, роль аскетичного компоненту в християнському вченні і способі життя ранніх християн неспівмірно зростає: "Християнство від початку свого історичного буття, у вченні Самого Господа і Його Апостолів, одразу ж і однозначно проголосило себе релігією аскетичною…" [140, с. 26].

Завдяки античній спадщині, надбаннями християнського віровчення стали гуманістичні ідеї та принципи, вироблені греко-римським світом. А саме: ідея рівності та єдності всіх людей; ідея складно-утвореності людської природи; ідея субстанціональності, духовності та безсмертя людської душі; візія людини як розумної персони, власний вибір якої визначає її долю тощо. Однак, ці ідеї міцно пов’язувалися і підпорядковувалися засадничим принципам християнського віровчення.

Так, християнство принесло із собою глибоке переконання в тому, що людська природа вражена гріхом, а тому для відродження людини потрібне Слово Христове та індивідуальний духовний подвиг. Поняття "аскеза" стало означати вправи не тільки для тіла, а й для духу, які торують шлях до спасіння й досягнення Небесного блаженства в майбутньому житті [16, с. 252]; вольові дії, інспіровані християнською ідеєю Бога – Бога, який бажає внутрішнього перетворення і зміни людини, допомагає їй Своєю благодаттю на цьому шляху. Аскетизм у християнстві набув різних форм, що відобразили зусилля людини, спрямовані до надбання незнаних в язичницькому світі чеснот, концентрованих у заповідях любові до Бога і до ближнього; втілився в особливі релігійні інститути та моделі поведінки. У становленні містико-аскетичних традицій християнства можна доволі чітко простежити висхідну послідовність: спершу формуються риси аскетичної практики, згодом – виникають школи містичного досвіду та його богословського обґрунтування.

В межах даного підрозділу ми свідомо приділяємо головну увагу східно-християнській практиці і теорії аскези, адже саме східні течії християнства стали складовою того полікультурного середовища, в якому зароджувався іслам, і через співставлення з якими викарбовувалися особливості релігії ісламу.

Християнському Сходу належить, як відомо, головна роль в розробці основ аскетичного вчення, саме тут у IV-V столітті точаться дискусії навколо догматичних засад християнської доктрини. Формування основ аскетичної науки відбувається у тісному зв’язку із розробкою теології та антропології, і являє собою складний і довготривалий процес. "Аскетична наука про людину постає як динамічна та енергійна антропологія, - зазначає С. Хоружий, - вона розглядає існування людини в подвигу як практику чи процес суворо спрямованої автотрансформації, яку людина здійснює над сукупністю, чи

конфігурацією усіх своїх енергій, духовних, душевних та тілесних" [183].

Головним осередком теологічних та антропологічних досліджень на Сході були богословські школи в Олександрії та Антиохії, а також гурток, що діяв у другій половині IV століття в малоазійській провінції Каппадокія. Ці школи пропонували різні тлумачення значного числа богословських питань, що й обумовило розбіжності в теолого-антропологічних засадах аскетичної практики.

Так, ***Олександрійська школа*** сягає свого розквіту в III столітті, коли її провідниками були Климент і Оріген. Визначальним для богословських пошуків цієї школи було застосування алегоричного методу (частково запозиченого у Філона); розробка проблеми людини у спіритуалістичному напрямі, в межах містичної сотеріології. На уявлення олександрійців великий вплив справили філософські погляди Платона та неоплатоніків. Засадами їх антропологічних міркувань стає вчення про те, що істинне буття належить лише духовному світу. Матеріальний світ тлумачився як такий, що не має власної субстанції, оскільки матерія близька до небуття, а тому знов стає запотребованим концепт тіла людини як "в'язниці душі", котра (душа) є носієм образу Божого. Відтак головне завдання людини вбачається у досягненні панування духу над тілом. Умоглядній любові олександрійці надавали перевагу перед любов'ю дієвою, а спасіння нерозривно пов'язували з Божою благодаттю. Відводячи розуму підпорядковані позиції щодо віри, найвищу форму богопізнання олександрійці вбачали в екстазі – містичному озарінні, спогляданні Бога.

Визначення провідного напряму в богослов'ї ***Антиохійської школи*** пов'язане з іменем її керівника – пресвітера Лукіана. Представники цієї школи буквально тлумачили Біблію; вирішували проблеми людини в межах реалістичної сотеріології, базуючись на традиціях реалістичної системи Аристотеля. На відміну від Олександрійської традиції, антиохійські богослови не вважали матерію злом, адже Бог – є Творцем світу не тільки духовного, а й матеріального. Так само і людина, як образ Божий, розглядалася ними як єдина духовно-тілесна істота, тіло якої не є в'язницею для душі. В етико-моральному вченні антиохійці надавали перевагу дієвій, а не пасивній споглядальній любові. Через це, у вченні про спасіння, вагомого значення набувають активні зусилля з боку людини. Богословська позиція Антиохійської школи відрізнялася і в питаннях співвідношення віри і розуму [145, с. 173-175].

Основний внесок в розвиток християнської духовної практики, зроблений каппадокійцями, полягав у виробленні поняття про особистість через осягнення різниці між сутністю та іпостассю. Саме тут була закладена основа для розуміння божественної цінності людини як духа, втіленого в людську іпостась.

Поява нового релігійного та політичного центру – Константинополя – загострила протистояння між Олександрійським та Антиохійським релігійно-політичними центрами, підкреслює авторитетний дослідник християнства О. Саган [136, с. 33-36]. Після усунення антиохійського несторіанства та олександрійського монофізитства, сформувалося та зміцнилося грецьке (візантійське) православ'я як таке, що йшло власним, часто компромісним шляхом. Про формування православ'я як самостійного релігійного напрямку, свідчив процес вироблення і закріплення, як обов'язкових для всіх віруючих,

основних принципів віровчення Церкви – чіткого і незмінного уявлення про Бога, людину і світ.

Слід відзначити, що одним із основоположних у понятійній системі раннього християнського аскетизму стає поняття "розуму", як вмістилища духовного начала. Основною функцією розуму вважається дія в царині чуттєвого, задля розрізнення добра і зла, подолання чуттєвих пристрастей. Макарій Єгипетський називає "блуканням розуму" прагнення подолати пристрасті, зцілити людину, досягти досконалості. Правда, розум часто безсилий перед пристрастями, а тому не завжди здатен запобігти злу, але завдяки йому людина в єдності з Божественною природою здатна до теоретико-пізнавальної та вольової діяльності. Таке поєднання перетворює розум у "владний розум", який відкриває людині можливість не тільки подолати злі боки своєї тілесно-духовної природи, а й наблизитися до духовного пізнання Бога. При цьому аскетизм вбачається не стільки чеснотою, скільки засобом, знаряддям для формування християнських чеснот. Лише душа, осяяна розумом в її споглядані світу, може скинути з себе тягар мирського й пізнати Бога через все, створене Ним.

У формуванні та еволюції аскетичної традиції східної християнської церкви можна виділити три періоди: ранній – IV-V ст., середній (т. зв. " синайський") – V-IX ст., пізній ("відродження у Візантії") – XIV ст.

На ранньому етапі аскетичної традиції східного християнства в IV-V столітті формуються *три базові типи чернецтва*: чернецтво ***кіновійське*** (від грецьк. κοινηριοζ - "спільне життя", "співжиття"), засновником якого був Пахомій Великий (292-348 рр.); ***анахоретське*** (від грецьк. αναχορησιι - " відлюднення"), себто пустельництво; та ***скітове*** (ідіоритмічне) чернецтво, котре встановлювало окреме проживання іноків, за винятком спільних богослужінь, і фундатором якого вважається Антоній Великий (251-356 рр.).

Від перших щаблів християнського чернецтва в межах відлюднення і пустельництва складається ***ісихастська*** традиція, яка розвивалася на Синаї та Афоні (від грецьк. ησυχια - "спокій", "мовчазність"). Ісихія в моністичному богослов'ї означає внутрішню тишу, душевну врівноваженість, внутрішній мир, спокій. Зовнішня мовчазність розуміється тут як спосіб внутрішнього діалогу з Богом.

Оговоримо, що існують різні думки щодо практики перших християнських аскетів. Тим більше, що термін "аскет" доволі широко вживався сучасниками. Відомо, що Оріген в трактаті "Проти Цельса" найменовує аскетами всіх, хто не тільки утримувався від вживання в їжу м'яса, а й міг пробути без їжі кілька днів, рівно і тих, хто віддавався молитовним подвигам і проводив більшу частину дня при богослужінні. Аскетами називали і тих, хто виказував зневагу до мирського світу, прирікаючи себе на служіння Богові [18, с. 134-135].

Перші християнські аскети, ймовірно, були близькі за своїми вправами до єврейських терапевтів, яких Філон Олександрійский пов'язує з палестинськими єсеями. Оскільки твори терапевтів не збереглися, про їх аскетичну практику можна дізнатися з описів Філона Олександрійського. Єврейські терапевти " стають на шлях служіння не за звичаєм ...а проникнуті небесною любов'ю", - зазначає історик, - "зрікшись майна, нічим більше не зваблюючись, полишивши

братів, дітей, дружин, батьків, численних родичів, друзів, батьківщину, де народилися та виросли... увесь час з ранку до вечора вони цілком присвячують аскезі". Досягнення досконалості вони вбачають можливим через поборення пристрастей, утримання від мирських благ: "заклавши як фундамент утримання, вони будують на ньому... чесноти душі". Мотивацією аскетичної практики є для них "прагнення до безсмертного і блаженного життя". Святе Письмо, продовжує Філон, для терапевтів – немовби жива істота; вони розкривали його таємний зміст через взаємодію тілесного і духовного: "словесні приписи – це є тіло, а зміст, схований в цих приписах – душа". Розумна душа здатна осягти красу думок, розкрити символи і побачити у позірному втаємничене [167, с. 382].

Завважимо, що Євсевій в "Церковній історії" стверджує, що єврейські терапевти, принаймні пізні, були вже християнами.

В історичній літературі висловлюється думка, що аскези не було в першохристиянстві та апостольській церкві, а християнські мученики насправді не були аскетами. Побічним доказом вважається євангельське твердження: "Ісус же промовив до них: Хіба постити можуть гості весільні, поки з ними ще є молодий? Доки мають вони молодого з собою, то постити не можуть. Але прийдуть ті дні, коли заберуть молодого від них, то й постити будуть вони за тих днів" (Мк. 2 : 19-20). Утім, церковна точка зору є категоричною: все життя Ісуса, його учнів і апостолів було аскетичним, як засноване на запереченні себе заради щастя ближніх, самовідданому служінні Істині, проповіді утримання, бідності, суворості життя; як втілення життєвого подвигу поширення Святого Слова попри переслідування, страждання, тортури, муки [16, с. 251-252]. Отці церкви докладали чимало зусиль для прояснення сутності та важливості аскетизму.

Є підстави припускати, що ченців-християн у добу первісного християнства було небагато – про їх існування та спосіб життя знали, але вони через свої аскетичні принципи безшлюбності, цноти, посту, загалом самозречення від життєвих втіх і насолод, ймовірно, "не викликали у панівній язичницькій свідомості розуміння чи прагнення наслідувати" [82, с. 111].

Разом із поширенням та інституалізацією християнства, та пов’язаними з цим процесами спадання духовної напруги і протестності християнського вчення, ускладнення зв’язків із суспільством, у ІІІ столітті в Єгипті та Палестині виникає чернеча аскеза. Першовитоки чернечої аскетики віднаходять у Біблійних положеннях: "Так ото й кожен із вас, який не зречеться усього, що має , не може бути учнем Моїм" (Лк. 14 : 33); "Ісус каже йому: Коли хочеш бути досконалим, піди, продай добра свої та й убогим роздай, і матимеш скарб ти на небі. Потому приходь та й іди вслід за Мною" (Мт. 19 : 21). Але в Біблії ще не згадується про аскетику і чернецтво як зречення від мирського – звільнення від власності, перехід до безмаєтності й нестяжання наразі має характер моральних критеріїв, за якими оцінюється міра відданості християнському віросповіданню. Мотив особистого спасіння й успадкування Царства Небесного є головним, визначальним у ранній святоотецькій аскетиці.

Аскеза є обов’язковим приписом за Святим Письмом, неодмінною та необхідною умовою дійсно християнського життя. Христос застерігає своїх учнів: "Ніхто двом панам служити не може, бо або одного зненавидить, а

другого буде любити, або буде триматись одного, а другого знехтує. Не можете Богові служити й мамоні" (Мт. 6 : 24). Кожен християнин, в принципі, повинен бути подвижником, "аскетом" і в усьому довіритися Богові: "Отож, не журіться, кажучи: Що ми будемо їсти, чи: Що будемо пити, або: У що ми зодягнемось? Бож усього того погани шукають; але знає Отець ваш Небесний, що всього того вам потрібно. Шукайте ж найперш Царства Божого й правди Його, а все це вам додасться" (Мт. 6 : 31-33). "Не складайте скарбів собі на землі, де нищить їх міль та іржа, і де злодії підкопуються й викрадають. Складайте ж собі скарби на небі, де ні міль, ні іржа їх не нищить, і де злодії до них не підкопуються та не крадуть. Бо де скарб твій, там буде й серце твоє!" (Мт. 6 : 19-21).

Можна припустити, що аскети, не обіймаючи посад серед кліриків, складали клас палкіше вірних (порівняно з іншими) пересічних мирян.

Як слушно зазначає В. Климов, "відправні моменти ідеології аскетизму були закладені в Святому Письмі", але для перетворення їх на живу, функціонуючу інституцію нового віросповідання цього було недостатньо. Потрібна була "теорія аскетичного життя, яка б, базуючись на біблійних засадах і узагальнюючи досвід численних стихійних усамітнених віросповідників, не лише певним чином регламентувала цю стихію, а й давала богословське обґрунтування складного й суперечливого феномену чернецтва…" [83, с. 39].

В IV столітті християнське суспільство переживає своєрідне піднесення аскетичного пориву і стремління до досвіду пустельництва. Саме в цей період і формуються три типи чернецтва, згадані вище (кіновійське, анахоретське, скітове). Християнське чернецтво стає центром збереження високої духовності і торує шлях до досягнення абсолютної духовної свободи.

Чернеча втеча від світу стає своєрідною формою зречення всього, що може відвести людину від Христа, способом боротьби проти природи, з її гріховними пристрастями [169]. Той, хто бажає бути істинно-духовним подвижником, має тримати себе на віддалі від галасливого багатолюддя і не наближатися до нього, "щоб бути тілом, і серцем, й розумом поза сум'яттям і круговертям людським..." [55, с. 507]. Першим, хто освятив аскетичне життя відлюдника, встановлюючи пріоритет духовних цінностей над матеріальними, був Антоній Великий: "Всьому в світі належно віддати перевагу небесам, оскільки вся земля нерівноцінна небесам … жити для Бога можливо лише коли зненавидиш світ і все, що в нім є" [63, с. 94]. Зауважимо, що християнська релігія висувала перед вірними вимоги аскетизму, розглядаючи їх як членів Церкви – саме тому ці вимоги ставали обов'язковими, необхідними, відмітними рисами *воцерковленого* (в найглибшому сенсі) християнина.

Християнські чесноти, з погляду ранніх аскетів, вже знаходяться в людині, вони вкладені в неї Богом: "Бог створив єство наше чистим від пристрастей", тому "будемо лише берегти себе від поганих помислів і оберігати душу свою для Господа, як взяту від Нього заставу…" [63, с. 98-99]. Досягнення релігійно-духовної досконалості, яка відкриває шлях до особистого спасіння і Царства Небесного, можливе через виконання певних приписів, насамперед, відвернення від мирського, його матеріальних благ і зваблень. І хоча досконаліть належить лише Богові, людина має прагнути її якраз тому, що вона створена за образом

Божим, – саме в узгодженості Божественної і людської волі полягає основний принцип християнського аскетизму. Це означає, що прагнення до християнської досконалості є прагненням уподібнення Христу, з метою набуття стану одвічно-первозданної сутності, а цього можна досягти через боротьбу та подолання неістинної, тварної природи людини, тобто –практикою аскези.

Отже, християнська аскеза формувалася та інституціювалася як спосіб діяльності, ширше – спосіб буття в світі, підпорядкований вищій меті – досягнути християнської досконалості, проторувати шлях до спасіння та небесного блаженства у майбутньому житті. С. Хоружий визначає християнську аскезу як "спосіб дій і життя, спеціально і суворо спрямований на досягнення християнської досконалості; наполегливі і упорядковані зусилля, як зовнішні, так і внутрішні, що передбачають утримання, самозречення, боротьбу, відмову від пристрастей" [181, с. 77].

Запорукою духовного самовдосконалення і спасіння вважалося усамітнення. Перебування в цьому стані передбачає створення для себе суворих умов (таких, ніби людина не залишиться в цьому світі більше сьогоднішнього дня) та постійної молитви, оскільки саме при домінації думок про Бога відбувається звільнення душі від земних пристрастей. Імператив ставлення до світу викладений у першому Соборному посланні св. апостола Івана: "Не любіть світу, ані того, що в світі. Коли любить хто світ, у тім немає любові Отцівської, бо все, що в світі: пожадливість тілесна, і пожадливість очам, і пиха життєва, це не від Отця, а від світу. Минається і світ, і його пожадливість, а хто Божу волю виконує, той повік пробуває!" (1 Ів. 2 : 15-17). Тільки людина, позбавлена земних життєвих клопотів, тілесних пристрастей і жадань, турботи про зовнішнє благополуччя, здатна очистити свій розум і піднестися до високого духовного стану незатьмареного споглядання Божественного. Пошлемося принагідно на повчання Єфрема Сірина: "Не май пристрасті ні до грошей, ні до маєтку, ні до батьків, ні до мирської слави, ні до друзів, ні до рідних, ні до братів, і назагал ні до чого земного; не май ні турботи, ні опіки ні за чим" [144, с. 226].

Підкреслимо, що в християнстві зовні активно-негативне аскетичне зречення світу є за своїм характером духовно-продуктивним і має відносний, а не абсолютний характер, адже на меті – наближення до інакшого, досконалого світу, до християнського ідеалу, відтворення і відновлення душі, яке повертає тіло до первісного безгріховного стану і уможливлює істинне пізнання Бога.

Наприкінці IV століття, як наслідок освоєння та осмислення аскетичного досвіду, розгорнулася полеміка щодо меж богопізнання між "антропоморфітами " (релігійний досвід яких ґрунтувався на наочному, чуттєвому спогляданні) і " орігеністами" (які прагнули подолати предметну, чуттєву споглядальність і досягати релігійних цілей через "розумове споглядання", чуже наочних образів) [169]. В контексті цих суперечок було актуалізоване важливе для богословів питання про те, як взагалі можливе богопізнання. "Ми стверджуємо, що пізнаємо Бога нашого за діями, але не даємо обіцянки наблизитися до самої Його сутності. Дії Його до нас низходять, але сутність Його залишається неприступною", - вважав церковний письменник і богослов, один із трьох капп адокійських отців церкви Василій Великий [33]. Знати Бога в усій Його повноті

ніхто, окрім самого Бога, не може, але при пізнанні Його виявів через Його дії людина здатна отримати знання про Нього, достатнє для спасіння і правильної організації духовного життя.

Проте, Іоанн Златоуст ставить під сумнів це твердження: "Зверни увагу на точність висловлювання Павла. Не сказав він "сущий світлом неосяжним", але " в світлі живому неприступним"… що значно більше неосяжності. Неосяжним називається те, що хоча б досліджене і знайдене, але лишається незрозумілим для шукаючих його, а неприступне – те, ще не допускає і початку дослідження, до чого ніхто не може наблизитися" [58].

В кожному разі, є підстави стверджувати, що в ранньому періоді християнської аскетики можливість пізнання Бога за умов тілесного й духовного подвижницького усамітнення не заперечувалася, а припускалася.

Місце та роль аскези в досвіді богопізнання розумілися отцями християнської церкви по-різному, в залежності від шляхів "сходження до Бога". Апофатичний шлях сходження до Бога ("апофасіс" з грецьк. "заперечення") – це метод богопізнання через заперечення за Богом тих якостей, які притаманні тварному світові (Бог – *не*видимий, *не*осяжний, *не*скінченний тощо). Цей шлях дозволяє досягти таємного єднання з особистим Богом в стані екстазису. Знання, які людина отримала в цьому стані, є апофатичними, оскільки людина, вийшовши з екстазису, не може віднайти слів, аби виразити, визначити свій досвід. Отже, розповідати про цей досвід можна тільки запереченнями. Катафатичний метод богопізнання ("катафасіс" з грецьк. "ствердження") – насмілюється досягти змістовного знання про те, що є Бог. Він ґрунтується на твердженні, що поняття Бога тотожнє поняттю абсолютного і досконалого буття . Якщо припустити, що Бог визначається своїми атрибутами, властивостями і якостями, але через найвищі характеристики людської мови, то можна визнати, що Бог відкриває себе людині і тим самим робить можливим богопізнання.

Історично набутий християнством зміст аскези охоплює різні елементи духовної праці та зусиль, до яких людина вдається, щоб осягнути досконалість Бога і спастися. Ця праця полягає, з одного боку, в опануванні пристрастей, самозреченні, обмеженні життєвих потреб, відмові від насолод та зисків, а з іншого – у старанному вправуванні в чеснотах. Залежно від того, яка серед цих двох складових акцентується, виділяють ***негативну*** та ***позитивну*** аскезу.

Реконструкція первинних характеристик аскези створює можливість для компаративного зіставлення Біблійних положень, святоотецьких концепцій і практичного втілення цих уявлень, повчань, настанов у наступних століттях, за умов різних суспільно-політичних устроїв, духовно-релігійних та етнокультурних домінант.

В цьому контексті на особливу увагу заслуговує духовно-аскетична доктрина ***Теодора Студита*** (759-826 рр.). Його постать є для нас тим більше цікавою, що його ідейна спадщина та заведені ним монастирські правила здійснили великий вплив на розвиток тогочасного аскетично-чернечого життя. Визнано, що від початку IX століття монастирське життя, зорганізоване ним в Студіоні, стає зразком для "східноєвропейського монастицизму" [162, с. 134], унаслідується і запроваджується в інших осередках Близькосхідного регіону, а

його духовна і літературна спадщина була відома арабським філософам (зокрема його полеміка з іконоборством, у появу якого свій внесок зробив і іслам).

Студит розглядає мирський світ як Боже творіння, яке гідне пошани, але його блага – надто нестійкі і мінливі; світ потонув у моральному злі та "житті за тілом". Богослов вбачає в цьому наслідки первородного гріха, який падає на всі покоління людей, обтяжуючи шлях духовного розвитку. Тіло, з його пориваннями, вже не стало дослухатися душі й запанувало над нею. Тож до зречення від земних благ і тілесних жадань мусить спонукати усвідомлення небезпеки, яка в них криється, оскільки поринаючи у "земні справи", людина " занедбує справи вічні" [48, с. 94].

У східно-християнській традиції актуалізовано вчення, що людина – це істота, створена за Божим образом і Божою подобою, центр і цар світу, для якої був створений матеріальний світ; людина з волі Творця наділена " повноваженнями і владою" [48, с. 25]. На думку Студита, людина в межах порядку творіння поступається лише янголам. Духовне життя людини мусить бути спрямоване на те, щоб уподібнюватися Богові, тобто жити згідно з Його образом. Людина покликана внутрішньо змінитися, і ця зміна є, по суті, обожненням, яке здійснюється силою Божої благодаті. Втім, це вимагає від людини активної праці (точніше, спів-праці з Богом) через аскезу та інтенсивне молитовне життя. Таким чином, переживанню відчуття Божественної благодаті мають передувати духовні зміни, які можливі лише при взаємодії власних зусиль людини та волі Бога. Важливим моментом в такому досвіді постає відчуття Божественної реальності, яку можна осягнути лише при бажанні Бога відкритися людині, котра осягає Його. Але цей містичний досвід є глибоко особистим: оскільки люди по-різному відкриваються на таке обожнення Божою благодаттю, то різним є і ступінь їх уподібнення до Бога.

За міркуваннями Студита, чернечий стан покликаний бути пророчим знаком людям про те, що найвищою, неминущою цінністю, єдиним гідним бажанням в цьому світі є Бог і єднання з Ним, останнє може бути успішним лише за умов зречення матеріального й тимчасового. Чернець (монах), аби вести духовне життя, мусить набути мудрості, "зрозуміти й відчути, чим є видиме, порівняно із духовним", адже його мета перейти від цього світу до "світу вищого ", до Бога. Заради цього монах повинен проявляти *байдужість* до справ мирського світу, "взагалі не слід звертати уваги ні на що сотворене", мусить *відірватися почуттями* від його благ, повчає Теодор. Відтак радикальне зречення світу міцно пов’язується із просвітленням розуму, потрактованим як усвідомлення минущості і марноти земного життя і всього, що з ним пов’язане, осягнення істинної цінності – близькості із Богом в цьому житті та у вічності. Зректися світу можливо тільки тоді, коли відкриваються надприродні й понадчасові, вартісніші й привабливіші цінності.

Зречення від мирських благ Теодор розглядає в контексті двох "родів любові": любові до світу та його благ і любові до Бога й надприродних цінностей. Ці два роди любові не можуть розвиватися в одному серці. Відсторонення від мирського передбачає не лише зречення тимчасових благ, а й відмову від сім’ї та розрив родинних зв’язків. Студит переконаний, що любов

Бога має першість і здатна перемогти вже існуючі кровні зв'язки. (Принагідно процитуємо євангельські рядки: "Я ж прийшов порізнити чоловіка з батьком його, дочку з її матір'ю, і невістку з свекрухою її. І: вороги чоловікові домашні його! Хто більш, як Мене, любить батька чи матір, той Мене недостойний. І хто більш, як Мене, любить сина чи дочку, той Мене недостойний" (Мт. 10 : 35-38)). Для більшої переконливості в питанні зречення від сімейного життя, автор акцентує надприродну цінність християнської цнотливості: "хто героїчно береже цноту, являє собою дивне видовище: він у плоті і над плоттю, у світі й понад світом. Тому й кажуть, що він відрікся світу, оскільки вибрав життя понад світом" [48, с. 107].

Велике значення відводить Теодор Студит внутрішній молитві, яка дає можливість "запалюючись любов'ю до Бога", водночас відриватися від земних справ і реалізовувати покликання. Він бачить нерозривний внутрішній зв'язок між дієвим зреченням світу в чернецтві та готовністю до духовної та фізичної смерті заради Христа, що означає "обітницю хреста і смерті". Труднощі аскетичного життя замінюють вогонь, меч, хрест та інші знаряддя тортур, від яких страждали мученики за Христа. Тож мучеництво духовне і фізичне є знаком чернечої досконалості, гарантом спасіння; в ньому монах найповніше наслідує приклад страждаючого Божого Сина. Таке наслідування Христа має характер не лише зовнішньої подібності, а й внутрішньої ідентифікації. Вже на землі можливе преображення у Богові – саме в такий спосіб здійснюється, на думку Теодора, очищення душі і звільнення від гріха.

Отже, дієве зречення від мирського і вибір чернечого стану є не наслідком розчарування в світі, але неминучим результатом захоплення Богом та Його любов'ю. Всі царські скарби, коштовне каміння і перли, у порівнянні з багатством добродійності для, святого студитського аскета, є порохом і марнотою [48, с. 97]. Дійсний скарб – на небі, і це є сам Христос, бо поєднання з ним у земному житті та у вічності бачиться як вища і кінцева мета духовного життя. Можна виснувати, що в східній традиції християнської духовності християнські обов'язки, євангельські чесноти і аскетичні практики нероздільні, є взаємопов'язаними і взаємозумовлюючими аспектами християнської досконалості, онтологічною основою якої є образ і подоба Божа.

Продовжили і доповнили аскетично-духовне вчення Теодора Студита, Григорій Синаїт, Григорій Палама, Микола Кавасила. Відмітимо: хоча задовго до їх життя усі базові засади доктринального суфізму як провідної форми ісламського містицизму були вже сформовані, але звернення до їх поглядів дає можливість виразніше простежити, в якому напрямі відбувся розвиток містичних традицій в православ'ї і показати їх розбіжність з відповідними традиціями в ісламі.

В основі вчення головного натхненника ісихастського відродження XIV століття ***св. Григорія Синаїта*** (1260-ті рр. – близько 1346 р.), все життя якого було відзначене подвижництвом і самовідданим чернечим служінням, закладена ідея про те, що аскетична практика є засобом для первинного єднання Бога з людиною – того єднання, яке від початку було світлом душі, що його через непослух затемнив Адам [131, с.55]. Наслідком гріхопадіння стала зіпсута

природа людини: "В словесній частині душі з'явилися помисли, в пристрасній – звіроподібні пристрасті, у вольовій – скотоподібні прагнення, в розумовій – фантастичні образи, в мисленнєвій – ідея про все це"; тоді ж розум, "відділившись від Бога, став скрізь блукати, як полонений" [143, с. 218-219]. Порушене єднання з Творцем, за міркуваннями Синаїта, можливо відновити через поступове сходження до вдосконалення, яке досягається справою практичного доброчестя, дотриманням чеснот: мовчання, поміркованості, стриманості, обмежень у сні, послуху і терпіння, а також усердям у трьох речах: співанні псалмів, молитві, читанні й ручній праці, якщо хворий. "Душа приборкує за допомогою практичних чеснот пристрасті, робить їх підлеглими собі і рабами, і тоді, подібно до того, як за тілами тіні, за нею слідують, супроводжуючи, природні чесноти і скеровують подвижника, наставляючи його у сходженні духовними щаблями. Коли ж благодаттю Христовою розум сподобиться духовного просяяння і світло розгорнеться для споглядання, ставши вищим за себе, тоді, мірою даної йому благодаті ясніше і чистіше бачить природу всього існуючого, з його співмірністю і порядком…" [141, с. 199]. Тільки на цьому шляху людина, прямуючи просто до Бога, "в тілі, чи без тіла, не знаю", стає такою, яким був Адам до гріхопадіння [54].

Вагоме значення серед переліку аскетичних чеснот Синаїт відводить покірності. Останню він розуміє як самозречення особистої волі і повне впокорення волі Божій. До типів покірності віднесені: покірна мова, покірне тримання себе і постійне самоосудження. Досягнення досконалості через покірність передбачає, по-перше, ставити себе нижче за всіх, і, по-друге, приписувати Богові своє виправлення.

Особливу роль у досягненні досконалості св. Григорій надає спогляданню (в інших термінах – увазі, "тверезінню"), вважаючи його внутрішньою молитвою , та спеціальній практиці повторення молитовних формул: "Перш за все, потрібно звести розум з наказової частини душі в серце і утримувати його там, старанно нагинаючись, нахиляючи груди, плечі, шию, і безперестанку закликаючи розумом або душею: „Господи Ісусе Христе, помилуй мене!" Далі, спрямовуючи розум до другої половини молитви, слід говорити: „Сину Божий, помилуй мене!" і повторювати ці слова без перестану, без зміни… " [142, с. 213-216], повторювати так, щоб, окрім неї, жодних інших помислів і думок не з'являлося. Молитва має заповнювати очищене від всього іншого серце і перебувати там єдино і постійно, підіймаючись з цієї глибини до Господа.[3]

Піднесення і прямування душі до Бога, "з яким вона з'єднується в один дух", пов'язане із досягненням екстатичних станів. В екстазі св. Григорій розрізняє два щаблі: екплексіс – жах, здивування, повне устремління до " нескінченної сили, яка знаходиться в світлі", і екстасіс – захоплення, радість, "не тільки піднесення душевних сил до неба, але й цілковитий вихід із самих почуттів" [131, с. 89]. Душа, проникнута Божественним вогнем і благодаттю Святого Духу, сама робиться світлом і діє в силі і духу Божественної благодаті.

Св. Григорій Палама (1296–1359 рр.) – візантійський богослов, філософ і містик, отець і вчитель Церкви – проповідував сувору аскезу, наголошуючи на

помірному способі життя, покорі, придушенні почуттів. Саме з Паламою пов'язане теоретико-богословське осмислення і обґрунтування ісихазму – накопиченої традиції духовної практики, що складала основу православного аскетизму, разом із обширним і оригінальним комплексом уявлень про діючі Божественні енергії, а також свідомість і діяльність, пізнання і переживання людини [131, 99]

Згідно повчань Григорія Палами, зречення майна, звільнення від клопотів про нього дозволяє людині максимально зосередитися на самоспостереженні: " тоді людина споглядає внутрішню людину і перш за все бачить маску, яка приліпилася внаслідок гріхопадіння, і яку вона прагне змити скорботою. Прибравши оце покривало, проникає безшумно в потаємні місця душі і молиться Отцю тайно…" [6, с. 231]. По звільненні від пристрастей і концентрації розуму на собі, починає в людині діяти благодать: "Коли будь-яка ганебна пристрасть буде вигнана, і розум повернеться до самого себе, і те саме зробить з іншими силами душі, і прикрасить душу вправами в доброчесностях, очищуючи себе, звільнюючи від всього занесеного, хоча б і доброго, і, ставши вище за мрійливі помисли про це, все відклавши... предстане Богу німий і глухий; тоді він стримує плотський голос і змінюється у найвищій мірі, поряд із тим, як внутрішня благодать перетворює внутрішню істоту і освітлює невимовним світлом, здійснюючи внутрішню людину. В світлі благодаті людина у той час споглядає понадсвітові речі" [6, с. 236].

Важливим в цьому розмислі є те, що відсторонення від мирського надає лише можливість (шанс, потенцію) стати придатним для єднання з Богом, але саме це містичне невимовлювальне єднання здійснюється тільки благодаттю. Тому православного подвижника хвилює утримання і зберігання надприродного Божественного дару, який цілком залежить від Бога, а це вимагає від подвижника не просто наслідування, а боротьби з гріхом, оцінюючи яку, Господь і подає Свою благодать, відповідно зменшуючи або збільшуючи її силу**.**

У вченні Палами відсутнє вороже ставлення до тіла – подібні погляди, на його думку, є наклепом на Бога, який це тіло створив. Така позиція, до речі, зближує його із західними містиками: Річардом-Сен-Віктором, Екхартом, Рюнсброеном і Таулером [191]. На його думку, тіло без душі і душа без тіла не можуть існувати; тіло є помічником душі в усьому благому, воно "обожнюється разом з душею" [121]. Тіло здатне переживати під впливом душі деякі "духовні схильності"; притому незворушність, безпристрасність є не просто позбавленням тіла від його пристрастей і поривань, але є його найкращою енергією – тіло вже у земному житті може брати участь у благодатному житті духу. На думку Палами, однією з необхідних умов ісихії є постування. Але ж, за законами природи, тіло потребує одягу і поживи – відповідно до цих природних законів, людина може отримувати задоволення та насолоду від їжі, і це є приємним природним харчуванням. Так само природною є і шлюбна насолода. Понад те, сама наявність тіла дає можливість спілкування з Богом. Пізнання видимого світу душа здійснює через тіло, а також повертається до Бога, знайшовши місце покаяння і прощення, які здійснюються в тілі і через тіло. Центром духовного життя людини є серце, за допомогою розуму воно панує над

всім тілом. Тож твердження про те, що тіло заважає справам благочестя Палама вважає маніхейською єрессю. Не тіло, а душа винна в проступках; зло міститься в плотських помислах, а не в тілі, оскільки в тілі нічого поганого немає [121]. За такого підходу, аскеза постає набуттям сили для тіла як знаряддя духу, а не виявом зневаги до тілесного.

Богословськи обмислюючи, систематизуючи і обґрунтовуючи ту практику духовного подвигу, яка була властива монахам-анахоретам ще в ранній період християнства і заклала основи православного аскетизму, Григорій Палама вироблює цілісну богословську доктрину ісихазму, центруючим концептом якої стала ідея нетварних Божественних енергій, що діють в світі і в людині. Григорій Палама виходить з того, що Бог – це не просто Сутність, а Особистість, яка Сама Себе відкриває людині через Свої дії, або енергії. Сутність є причиною енергії; але Сутність не допускає причетності до себе, а енергія – допускає. Сутність Божества не можна виразити ніяким іменем, про неї можливо говорити тільки в апофатичних формулах. "Божественну понадсутність не можна ні виразити, ні мислити, ані споглядати, бо вона від всього відрізняється ...її не можна назвати ні сутністю, ані природою. Але вона – причина всього, і все відноситься до неї, і існує заради неї ... то її можна так назвати, але не у власному змісті, а образно" [130, с. 90].

Сутність Бога розкривається в енергії, в його діях: "про Бога ми знаємо по його енергії... відмінної від сутності", енергія походить від сутності, подібно до того, як сонячний промінь від Сонця, як світло "не обмежене ні вгору, ні вниз, ні в ширину" [121]. Якщо Бог не мав би цієї енергії, то Він не був би Богом, тобто Божественна сутність і Божественна енергія перебувають нероздільно, але в людині, як у творінні, вміщується сам-одна енергія Бога, адже "як може сутність Бога вміститися у твореннях, коли вона неподільна сама в собі". Відтак, за висновком Палами, "праведники, які удостоїлись єднання з Духом Божим, не з сутністю Його єднаються, а з енергією" [121].

Видів енергії, як показує Палама, дуже багато і вони розрізняються між собою; до них він відносить споглядальну, очисну, чудодійну силу, благість, передбачення, творення, властивість бути скрізь і ніде, вічно рухоме і осявше вибраних учнів на горі Фавор світло, хрещення як "нестворену благодать і енергію, зовсім відмінну від Божественної сутності", тощо [131, 111 – 113].

Важливими умовами наближення до Бога, споглядання і утримування його в собі є дотримання доброчестя і пасивність. Св. Григорій вказує на необхідність усамітнення для тих, хто бажає віддатися вправам з молитви, споглядання, ісихії . Його правила про ісихію нагадують відомі приписи Григорія Синаїта: на початку дія (праксіс), яка підготовлює до споглядання (теорія), далі – споглядання, умовою якого є внутрішня молитва і охорона розуму від помислів.

Вкажемо і те, що на розвиток богословського розуміння та обґрунтування аскези в східно-християнській (православній) традиції вплинуло вчення про обожнення. Його авторитетні засади віднаходяться у новозавітних текстах і словах апостола Петра, якими він дороговказує вірянам "стати учасниками Божої Істоти, утікаючи від пожадливого світового тління" (2 Пет. 1 : 4). На цьому уґрунтовується вчення про справжнє обожнення, тобто реальне єднання

людини з Богом. Загальновизнано, що дане вчення не тільки визначило всю антропологію Православ'я, а й змінило її тип [79]. Обожнення тлумачиться як результат двостороннього процесу, для здійснення якого потрібно додержуватися аскетичної практики, бо саме остання дозволяє досягти власної цілісності через глибинні самозміни. Але результат аскези, як вже відзначалося, залежить не тільки від бажання та волі аскета. Людина потребує благодатної допомоги, щоб трансформувати тварну природу і з'єднатися з енергією Бога. Власними енергіями людини неможливо досягти того, на що спрямовується подвиг, "перевершення єства" і обожнення. Піднесення до цієї онтологічної межі людського існування, відбувається завдяки Божественній енергії, благодаті, з якою людина лише співставляє свої тварні енергії в синергії [183]. Таким чином, обожнення в ісихазмі виступає як містико-антропологічний ідеал, який співвідноситься з цілісним перетворенням "занапащеної" природи людини в природу "божественну" – перетворенням, у процесі якого під впливом Божої благодаті відбуваються зміни не лише людської душі, думок та розуму індивіда, а й фізичного тіла.

Ще один видатний православний богослов, філософ-містик, вчений-енциклопедист і представник візантійської традиції ісихазму – ***Микола Кавасила*** (1322 – 1397 рр.). Найбільшої відомості йому приніс твір "Про життя во Христі", де він піддає глибокому осмисленню природу православного духовного життя; міркує про людину, створену за образом і подобою Божою і покликану до відновлення цього затьмареного образу, про життя во Христі через занурення у літургічний та молитовний досвід Церкви.

Кавасила вважає моральну досконаліть найвищою формою досконалості – тільки придушенням будь-яких егоїстичних поривань, старанністю і постійним прагненням добра люди сходять до праведності. Він міркує про те, що страждання не було б корисне природі, якби воно не служило протиотрутою відхилення душі від Бога. Радість християнська виникає із страждання; страждати – означає уникати зла, тож радіти – прагнути до благого. Радість і задоволення може збудити лише Благо, яким є Сам Бог. Людина досягає радості, коли її життя розвивається в Богові, ця радість є постійною і незмінною, непояснимою словом, такою, що нею ніколи не можна перевсититися. Засадовою ознакою досконалості людини, на думку Кавасили, є любов до Бога: люди, охоплені цією любов'ю, пізнають в Любимому своє царство і блаженство, забувають самих себе і живуть для Бога, в споглядданні Його. Це – не пристрасна любов з мріями, які розпалюють себе полум'ям єства і крові, що може призвести до несамовитості й втрати свідомості, це – любов упокорювання, яка приємна Богові, приборкує серце і кріпить дух. "Людина робиться другом Христовим, беручи участь у таїнствах, і за це Переможець дарує нам Себе Самого увінчаного. Він проникає в наші душі, і робить нас Своїм тілом. І ми живемо з ним одним життям. З нашого боку потрібне лише бажання прийти до Нього і мати віру у спасіння через Хрещення" [6, с. 231]. Згідно богословського тлумачення, таїнство Хрещення робить людину чистою від гріховної дії і дає сили для майбутнього життя, а вже від неї залежить, як вона їх використає. В хрещенні Христос створює людину, дає їй свій образ; в таїнстві Хрещення

людина нібито відчуває самого Христа, досвідом пізнає його, наслідком чого є радість і блаженство. Через таїнство Миропомазання люди приходять до безпосереднього спілкування з Христом, який виливає на людину дари Святого Духа. В таїнстві Євхаристії Бог Сам входить, поєднуючи всього Себе з нами, не залишаючи нічого не просякнутого Ним, і людина переживає таке єднання з Богом, вище якого неможливе ніяке внутрішнє спілкування.

Отже, містичний досвід у християнстві передбачає вихід за межі людського буття, містить зустріч з Божественним началом та можливість осягнення цілісного бачення Всесвіту. З'єднання з Богом є необхідним завданням і умовою порятунку для кожного християнина. Божа благодать поряд із аскетичною практикою дає можливість досягти такого стану єднання. Проте, наближення до Божественного в християнському містицизмі, що постає як результат "сумісної діяльності" людини і Бога, не має своїм наслідком розчинення людської природи в Божественній, людська індивідуальність зберігається (що є важливою і відмітною рисою християнського містицизму).

В цьому контексті не можна обійти увагою розбіжність між східно- і західно-християнською антропологічними традиціями, що вплинуло і на різне тлумачення аскетизму і на інституалізацію аскетичної практики в їх межах. Як вказує знаний дослідник християнства О. Саган: "Маючи в своїй основі одне й те ж завдання – спасіння людини, або точніше, душі, обидві Церкви підходили до цього спасіння по-різному" [136, с. 22].

Так, у православній традиції, що сягає корінням в Антиохійську школу, рішучого значення набуває суб'єктивний фактор – моральні зусилля людини (у тому числі, як їх невід'ємна і вагома складова, зусилля аскетичні), при цьому божественна благодать розглядалася як допоміжний, зовнішній чинник. Благодать та спасіння надаються по заслугах людини, і кожен може набути моральної повноти, спираючись на свої природні душевні сили. Вибір між добром і злом, впадання у гріх або, навпаки, піднесення до праведності – це справа волі кожної людини. Східна модель християнства, за визначенням проф. О. Сагана "це – "релігія Св. Духа", місія якого, на відміну від місії Христа, який об'єднує все людство, спрямована на кожну конкретну особу. В такий спосіб християнство східне стає індивідуалістичним і містичним" [136, с. 22].

В західно-християнській традиції натомість поцінована і розвинута концепція Августина Блаженного, на думку якого Божа благодать є милістю, яку Бог надає вибраним, а людська воля фактично принижується до повного заперечення. Тут актуалізована візія людини як наступниці і спадкоємиці Адамового гріха, який постійно проявляє себе у демонічних імпульсах та пристрастях. Саме тому людина постійно знаходиться у стані внутрішньої боротьби сама із собою, кидається між добром і злом, низинним і праведним, Божественним і диявольським. Без угамування пристрастей, а головно без відданості і послуху Церкві, людина опиняється позбавленою благодаті – цієї єдиної сили, що здатна приборкати демонічні, гріховні імпульси в душі людини. Відтак вирішальна роль в спасінні, у подоланні гріха належить зовнішньому щодо людини, об'єктивному фактору. Крім того, за католицьким віровченням, аскетизм є виконанням так званих "євангельських порад" – бідності,

безшлюбності, послуху, але не вимагається християнськими заповідями. Відтак аскетизм, по суті, ототожнюється з чернецтвом, а останнє постало як виконання не просто обов'язку, а надобов'язку, не лише належного, а понад-належного.

Що стосується протестантської етики, яка формувалася в межах християнства з XVI ст., то її основою стає мирський аскетизм. Звільнений від містично-духовного змісту, він передбачав раціональне та дисциплінованe виконання людиною своїх мирських обов'язків, простоту та помірність, обмеження себе у потребах і задоволеннях, що розглядалося як земне служіння і священний обов'язок християнина. Протестантизм у своєму палкому протесті проти католицизму, відкинув і законність чернецтва, вважаючи його явищем, що суперечить самому духові Євангелія. Історична практика та етичні наслідки протестантського мирського аскетизму були переконливо розкриті М. Вебером ще на початку XX ст. [34].

Цілком природно, що впродовж багатостолітніх міжцерковних конфліктів і непримиренних богословських спорів, кожна із сторін обстоює вищу і остаточну істинність лише власної позиції. Це протистояння продовжується по сьогодні. Так, сучасні православні богослови закидають іншим християнським течіям звинувачення в обмеженні, а то й спотворенні змісту аскетизму. Зокрема, Католицькій Церкві дорікається за те, що вона звела аскетизм до мінімуму, залишивши його у спадок лише дуже небагатьом чернечим орденам. А протестантизм звинувачений в тому, що взагалі поставився до християнського аскетизму, як до патології. "Образно кажучи, - пише архімандрит Рафаїл (Карелін), - католицизм зруйнував стіни аскетики, а протестантизм забрав їх останнє каміння на спорудження земного житла. Він замінив аскетизм іншими поняттями: поміркованість, бережливість і порядок. І в католицькій, і в протестантській релігії містика знищена або деформована. В першому випадку її заміняє моралізм, в іншому вона часто набуває окультного характеру" [75].

Таким чином, в межах християнства докорінно переосмислюється і саме поняття аскетизму, і його місце в ієрархії етичних цінностей, і його роль для самотрансформації людини на її шляху до Бога. В східному християнстві аскетизм стає невід'ємним духовно-практичним компонентом релігійно-містичних концепцій, що обумовило серед іншого специфіку православного світогляду і богослов'я, взірців подвижництва та інституту чернецтва.

На момент виникнення містичного, передусім, ранньо-суфійського руху в ісламі, в східно-християнському ареалі вже сформувалися авторитетні і внутрішньо диференційовані аскетичні традиції, які знайшли своє богословське обґрунтування у святоотческій літературі, були "наочно продемонстровані" аравійцям, головно за все, сирійськими монахами. Той факт, що східно-християнський аскетизм здійснив вплив на формування ісламського містицизму мало ким серед науковців піддається сумніву. Проблема полягає у визначенні міри цього впливу, вагомості прямого генетичного (чи навпаки, опосередкованого, побіжного) зв'язку містико-аскетичної практики і філософії східного християнства з містичними традиціями в ісламі.

На наш погляд, містичні інтенції християнства та ісламу реалізувалися у відмінний спосіб, відповідно до різних цивілізаційних, культурно-історичних

умов, ментально-світоглядних особливостей. Без сумніву, в ході міжкультурної взаємодії відбувалися взаємні запозичення та адаптація елементів культурного досвіду, але містицизм в межах кожної з релігій, втягнутих у взаємодію, мав свою специфіку, власні духовні цінності, "способи ритуалізації" [109, с. 69].

"Антропомістична" (за визначенням Л. І. Мозгового) концепція, яка сформувала ідейне підґрунтя містичних практик суфіїв, була зведена на інших (ніж східно-християнські) парадигмальних засадах, серед яких: визнання цілісності людського існування в тілі, плоті, душі й дусі як Божественного творіння, неподільність в людині Божого і тваринного, акцентуація дійсно-сущості Божественного, духовного в людині, ідея досконалості людини як творіння Бога, вчення про єднання з Богом як повернення до свого істинного Я, яке є істинно-сущим Божественним началом та ін. (див. розділ 3).

2.3. Аскетичні практики передісламської Аравії і генезис ранньо-суфійської аскези.

Для з’ясування генезису, особливостей змісту та форм практики аскези в межах ісламського містицизму, її зв’язку з містико-релігійним вченням ранніх суфіїв, доцільно виявити автентичні практичні й світоглядні засади аскетики, що сформувалися в перед-ісламській аравійській культурі.

Щоб простежити поступові зміни в релігійному світогляді давніх арабів, візьмемо до уваги особливості економічного та соціокультурного розвитку аравійського суспільства у передуючі ісламу часи. Як відомо, землі Аравії, різнилися не тільки за природно-ландшафтними умовами, а й за господарським ладом, типом поселень, рівнем суспільної організації. Так, більшість населення у Центральній та Північній Аравії складали кочові племена, а у Південній частині півострова переважали мешканці міст. На Півдні були створені доволі розвинуті держави, набули виразності етно-інтеграційні процеси, натомість на Півночі та у Центральній частині – місцеві бедуїни не створили жодного державного утворення (за винятком тих локальних осередків, що виникли в прикордонних умовах, та лічених самокерованих міських поселень).

З давніх часів, мешканці Аравійського півострова займалися кочовим скотарством, передаючи від покоління до покоління навички, норми і цінності кочового способу життя. Прикметно, що словом "бедуїни" (арабською "бадаві" в однині, "бедуан" у множині – у перекладі "мешканець пустелі") було прийнято називати всіх жителів, що ведуть кочовий спосіб життя, незалежно від їх племінної, етнічної чи релігійної приналежності. Більшість стародавніх арабів, отже, зневажливо ставилися до осілості та землеробства, постійно перебували у русі, в пошуках нових пасовищ. Матеріальна культура бедуїнів практично всюди була доволі низька, самий спосіб життя не сприяв створенню накопичень.

Як осіле, так і кочове населення півострова зберігало традиційну племінну організацію. Лише серед невеликої частки селян або осілих мешканців порубіжних областей, походження людини визначалося радше за місцем проживання, аніж за приналежністю до того чи іншого племені. Як зазначає Г.

Грюнебаум: "індивідуум як в оазисах, так і в пустелі, відчував себе, перш за все, членом свого племені. Лише в племені і з його допомогою він міг існувати і йому був гарантований необхідний мінімум особистої безпеки" [43, с. 15]. В межах роду відносини були міцними, але в жодному разі не базувалися на принципах рівності; закони кровної спорідненості і кровної помсти виконували роль домінуючих соціальних норм. Поза межами свого роду людина взагалі не вважалася особистістю, оскільки не була носієм обов'язку додержуватись закону кровності, що служив мало не єдиним регулятором стримування насильства.

Не перебільшуючи значення соціально-економічних та політичних чинників, слід зазначити, що саме низький рівень життя та висока ступінь релігійності, зумовили виникнення аскетичного руху, який потім чинив вплив на віруючих в ранньому мусульманському суспільстві [7, с. 631].

Переважна більшість населення Аравії дотримувалося різноманітних язичницьких вірувань, які за століття так і не сформували єдиної релігії. Майже кожне плем'я вклонялося своєму богу (чи божествам, фетишам), який (або які) були центром духовного життя і безпосереднім об'єктом відданості. Знайомство аравійців з іудео-християнським та зороастрійським світами, поширення та осідання іудейських і християнських громад в деяких містах і оазисах у перших століттях нової ери не змінило загальної картини в цілому. Навіть з урахуванням відмінностей в суспільному розвитку між Центральною, Північною та Південною Аравією, досить важко провести чітку демаркаційну лінію між релігійними практиками у кочівників та осілих народів.

Відомо, що араби-бедуїни підтримували тісні зв'язки з одним або кількома оазисами, котрі набували значення релігійного центру. Як наслідок, свідчення про релігійну практику бедуїнів у доісламські часи стосуються, головно, пошанування отих культових центрів, куди бедуїни здійснювали паломництво, асоціюючи свою релігійну практику з практикою осілих громад землеробів [227, с. 109].

Відомості про язичницькі вірування кочівників внутрішніх областей Аравії носять фрагментарний характер. Певно, що культи місцевих божеств, яких мусульманські автори називають "ідолами" (*аснам*), були обмежені територією племені, яке тому чи іншому божеству вклонялося. У більшості випадків, дуже мало достовірних відомостей про імена цих богів та місця поклоніння ним, тому щоразу важко чітко визначити, який саме бог, коли і кому саме (бедуїнам чи осілим народам) "зобов'язаний своїм походженням". Отже, ситуація в історико-релігієзнавчому аспекті склалася непевна: дослідники не беруться заперечувати, що бедуїни часто "запозичували" богів у осілих племен, але і не виключають можливість того, що у бедуїнів були і свої власні боги. В кожному разі, на нашу думку, не варто вести мову про "пантеон богів" у доісламській Аравії (як це зустрічаємо в літературі), оскільки численні божества утворювали мозаїчну й хаотичну сукупність із "локальним" ареалом впливу, а не якусь упорядковану, ієрархічного типу множину, визнану й вшановану більшістю населення. Намагаючись обґрунтувати походження тих чи інших аравійських культів, дослідники рідко в змозі вийти за рамки гіпотез. Якщо і можна відтворити повний перелік богів для певних історичних періодів та

окремих географічних місць, то їхні функції, співвідношення, пов’язані з ними культові практики і ритуали, за невеликим винятком, лишаються невідомими. Міфи, які, можливо, могли б висвітлити походження, значимість і характер цих богів, майже повністю втрачені.

Досі одним із найважливіших доробків у галузі дослідження еволюції світоглядних уявлень стародавніх арабів, є праця Ібн аль-Калбі "Книга ідолів", де зібрані відомості про численних язичницьких богів [241]. Серед цих богів були міфічні предки; легендарні герої, які поступово вивищилися до "рангу" бога; ототожнені з божествами небесні тіла та сили природи, які посідали важливе місце в житті стародавніх арабів. Деякі з богів були своєрідною персоніфікацією абстрактних ідей, так, наприклад: Джейд (вдача), Саад (сприятливий момент), Ріда (добра воля, послуга), Вадд (дружба, любов), Манаф (висота, високе місце). Водночас бедуїни вірили в існування Вищого Бога, якого вони називали Аллах. Але ця віра була доволі розпливчатою і, відповідно, ситуативною. До Аллаха могли звернутися під час небезпеки, та щойно небезпека минала – забували про нього. Відлуння цього можна знайти навіть у Корані: "Когда плывут они на корабле, они Аллаха имя прославляют и веру чистую Ему сулят. Когда ж на сушу Он спасает их – гляди! Они уж прочат соучастников Ему" (Коран, "Паук", 29 : 65)[4].

Нерідко божества язичницької Аравії були уособлені в священних каменях або інших об’єктах поклоніння. Священні камені слугували водночас як вівтарі: їх обливали або намащували кров’ю жертв.

Відомо також, що стародавні араби шанували померлих предків. Деякі обряди поховання, поширені в доісламські часи, свідчать про те, що араби мали якісь вірування у майбутнє існування душі або ж припускали можливість посмертя (наприклад, полишення верблюда на прив’язі біля могили, вітання до мертвих у поетичному фольклорі та ін.). Але про якісь сформовані, чіткі уявлення щодо існування життя після смерті вести мову, звісна річ, не варто. Вважалося, що в разі природної смерті людини її життя витікало крізь ніздрі, в разі насильницької – через списи [227, с. 40]. Стародавні араби не розрізняли понять "душа", "дух", "психіка" (все це виражалося одним і тим самим словом " нафс"); немає свідчень, що їм були властиві якісь ідеї про перевтілення душ чи посмертну відплату за людські справи.

Одним серед найважливіших звичаїв аравійського політеїзму було щорічне паломництво до тих або інших святинь, приурочене до певних дат. Так, хадж (прочанство) до Мекки і поклоніння Каабі припадали на кінець першої декади місяця зу-л-хіджжа. Племена, які особливо вшановували Каабу, були об’єднані у свого роду амфіктонію, що називалася "кабаіл ал-хумс" – "племена старанних". Більшість обрядів, яких дотримувалися під час паломництва, згодом були освячені ісламом і стали обов’язковими для всіх мусульман (згадаємо принагідно ритуал обходження Кааби). Однак, хадж ставав можливим тільки тоді, коли на аравійський землі панував мир, причому досить тривалий, аби племена з віддалених куточків Аравії могли безпечно відвідати Каабу і повернутися до своїх терен. Територія навколо Мекки також вважалася

священною (*харам*), і паломники відкладали зброю, коли сягали цієї священної землі. Під час паломництва прочанин мусив виконати ряд обрядів та церемоній, які тривали протягом кількох днів, а також додержуватися аскетичних приписів. Як тільки прочани входили на священну територію, вони мусили суворо слідувати практиці самообмеження, дотримуючись встановлених заборон: утримуватися від полювання, боротьби, пролиття крові, статевих стосунків (жінки брали участь у паломництві разом з чоловіками) тощо. Таким чином, аскетичні вправи набували в середовищі доісламських арабів значення деякої загально-нормативної системи – сукупності правил і приписів, обов'язкових для виконання у період здійснення певних релігійно-культових дій.

Однак, це справедливо лише почасти. В історії доісламської Аравії можна виділити дві форми сталого аскетичного досвіду: аскезу арабів-язичників, **бедуїнів**, і аскезу **ханіфів –** людей, що "відвернулися від язичництва до Бога" [78, с. 161], тобто дотримувалися монотеїстичних вірувань. Що стосується останніх, то збереглися імена видатних аскетів-ханіфів, які відкидали язичницьких богів, вдавалися до суворої аскетичної практики, вірили в єдиного Бога, не належачи притому ні до іудеїв, ані до християн (наприклад, Абу Кайс Сарма ібн Анас, Варака ібн Науфал, якого ще живим застав пророк Мухаммад і, за переказом, визнав його пророчу місію). Для них було характерним традиційне розуміння аскези (тобто вже опрацьоване і в античному світі, і в межах християнства), а саме – як приборкування пристрастей, яке легше досягти шляхом навмисного недоїдання, стримування, відвернення від насолод, усамітнення, і набуття "мудрого пізнання" (*хікма*) про надемпіричний світ, єдиного Бога [248, с. 16-20].

Для розуміння світогляду арабів-язичників (передовсім, бедуїнів) варто зважити на важкі і небезпечні умови їх щоденного буття. Звісно, в жодні часи і в жодній частині світу людське життя не є унебезпеченим від змін на гірше і небезпек, але у тодішньому аравійському середовищі людина могла стати безпорадною жертвою раптово, непередбачено і в будь-який момент. Надзвичайно складні умови пустельного життя; раптові і безжальні напади ворожих сусідніх племен; ризик хвороби гуртів великої і дрібної худоби, падіж якої здатен майже відразу привести до зубожіння; часті і тривалі засухи, які залишали віч на віч з голодом, спрагою і смертю; триваюча кровна помста між племенами, що загрожувала життю цілих родинних кланів. Все це, напевне, сприяло поширенню і усталенню фаталістичних уявлень серед арабів. Не дивно, що подібні погляди переважали в перші століття ісламу, а догмат про Божественне передвизначення і приречення був майже загальновизнаним серед широких мусульманських мас.

Стародавні араби вважали, що всі події в житті людини були визначені Долею (*маніййа)* і, отже, неминучі – людина ніяким чином не може уникнути долі, яка чекає на неї. Таке світосприйняття зумовило специфіку аскетизму арабів доісламської Аравії, в якому знайшло відображення поширене в ту епоху ставлення до Долі. Зазначимо принагідно, що слово "доля" (*маніййа*, чи *манан*) – утворене від арабського дієслова "манă", яке має подвійне значення: " випробувати" і "терпіти". На багатозначність цього поняття звертає увагу М.

Піотровський [126, с. 95]. Найпоширеними тлумаченнями його є "доля", "рок", " призначення загибелі". Досить часто цей термін означав "смерть", був пов’язаний з архаїчними уявленнями про божественну долю, що постає перед очима вмираючої людини, а також мав значення, наповнені негативними конотаціями – "тенета", "стриножити".

Поняття долі, маючи смисли як "життя", так і "смерті", відігравало значну роль в язичницькому світогляді, пов’язуючи та організуючи світопорядок. Доля постає як всемогутня сила і одночасно уособлює безглуздя смерті, з якою людина могла зіткнутися в кожен момент свого короткого буття. Могутність Долі і безсилля людини перед її випробуваннями формувало специфічне світовідчуття неподоланної дистанції між вищим началом буття і людиною.

Зауважимо, що буденний перебіг подій позначався в арабській мові терміном "дахр" (час), а відтак вислів "суруф аль-дахр" (зміни, викликані часом) – був найчастіше вживаним виразом, яким арабські поети позначали мінливість людського життя. "Дахр" як вічний плин протистоїть Долі (але з виникненням ісламу ця ідея буде переосмислена, в Корані йдеться про кінцевість часу, який завершується воскресінням та Судним Днем).

Доля (*маніййа*), отже, "перевіряє", випробує людину, яка змушена нести її тяготи. Це – вища сила, яка панує над вчинками та життям. Тож відчуття безсилля та мізерності людини перед Долею було однією з характерних рис світогляду аравійців, що знайшло своє відображення в доісламській літературі. Але песимістичні уявлення досить часто поєднувалися з мотивом сміливих дій гордовитого поета-героя, який байдуже ставиться до викликів Долі. (Відзначимо , що моральні і соціальні ідеали давніх арабів були сумлінно збережені в їх поезії, яка є єдиною формою літератури, що дійшла до нас від тих старих днів). Чеснотами, які найвище поціновувалися серед стародавніх арабів, були: хоробрість у битві, лояльність щодо співплемінників, щедрість до нужденних та бідних, гостинність, наполегливість у помсті. Важливу роль в цій моральній системі моралі відігравали особиста мужність, витривалість і сила духу на війні – якості, вкрай необхідні в суспільстві, де племена вели безкінечну війну одне з одним [77].

Відчуття повної безпорадності перед обличчям невблаганної Долі, ймовірно, породили ще один важливий компонент давньо-арабського світогляду – ідею покірності як чесноти, що гідна схвалення, і сенсо-життєвого орієнтиру. Замість того, щоб хвилюватися чи гніватися, опиратися чи бунтувати проти випробувань, які тобі надсилає Доля, впадати у розпач і марно ризикувати заради відносної безпеки та самовиживання – людині належить гідно, спокійно і терпляче сприймати усі веління й випробування Долі.

Виразом людського ставлення до Долі, яке уособлює приреченість життя на смерть і наявність певного визначеного строку смерті, є поняття "сабр". Це арабське слово має безліч відтінків сенсу, які неможливо передати одним поняттям. "Сабр" має значення "терпіння", "стійкість", "витривалість", а також " відвага" і "сміливість", отже, залежно від точки відліку, може охоплювати розбіжні смисли (як "відвагу", так і "покірність випробуванням"), в тому числі і суголосні з поняттям "аскетизм". Людина, таким чином, мусить сприймати

власну долю такою, як вона є, тобто не пов'язуючи її з людськими надіями чи діяннями [158, с. 142]. Бедуїни вважали "сабр" одним із проявів хоробрості (*шаджа'а*) та здорового глузду (*хілм*): мужня людина зобов'язана вміти відступити та поступитися, усвідомлюючи, що не все їй підвладне, повинна протистояти пориванням душі [158, с. 143].

Така полізначність поняття "сабр" відображає специфіку світосприйняття арабів-бедуїнів, для яких визнання повної покірності фатуму поєднується із твердженням активного характеру людської поведінки. Як зазначає Р. Султанов: "З факту всемогутності долі і моральної її індиферентності вони (бедуїни) розумно відмічали, що відведений людині відрізок життя варто присвятити не тужливому стогону, але активному облаштуванню справ, веселощам і насолоді" [158, с. 149].

Як наслідок, індиферентне ставлення арабів-кочівників до дійсності має мало спільного з аскетизмом в тому розумінні, в якому він формувався в межах західної релігійної традиції (як вчення та практика з метою фізичного утримання і регуляції душевних прагнень заради морального вдосконалення). Сабр бедуїнів , відрізняючись від аскетизму західного типу, передбачав гордовите, витривале, стійке, байдуже і в усьому тому активно-позитивне ставлення до випробувань Долі. Нездатність людського розуму осягнути цю силу стала основою для мужнього ставлення до її перешкод та прагнення до повноцінної самореалізації в тому (хай і незначному), що отримує людина впродовж свого життя. Отже, аскетична практика арабів доісламського періоду не була способом фізичного чи духовного самовдосконалення, ані формою виразу критичних або протестних настроїв певної частини суспільства до пануючих цінностей і соціальних проблем. Ця історична форма аскетизму, на відміну від традиційного розуміння аскези, мала, за висновком Р. Султанова, переважно не-моральний характер [158 , с. 142]. Поділяючи загальну логіку міркувань цього дослідника, дещо заперечимо його висновок. Ця аскетична традиція, на наш погляд, містила моральний зміст (бо йшлося про виховання в людині певних якостей і рис характеру, досягнення деякого морального взірця), але вона не знала поняття моральної і духовної самотрансформації особистості, мала характер щоденно-побутової регламентації, зумовленої зовнішніми, незалежними від людини, обставинами.

Аскетизм арабів доісламського періоду відтак мав мало спільного з аскетизмом стародавніх греків та ранньо-християнською аскетикою. Він зовсім відмінний від тих форм античного аскетизму, які зводили зміст цього поняття до байдужого ставлення до мирських речей або ідеалів незалежності від них, завдяки досягненню мудрості та пізнання суті речей. Доісламський аскетизм не виростав на ідеях дихотомії душі й тіла, протиставлення духовного і фізичного, ідеях божественної природи душі та наближення її до Божественної досконалості. Світогляд давніх арабів уґрунтовується на інших онтологічних основах: визнанні безсилля людини перед Долею і водночас загартованості тими випробуваннями, що випали їй, цінностях самовиживання і мужності, готовності до незгод і втрат, прагненні повної реалізації в тому, що їй пощастило отримати. Аскетична практика не слугувала засобом чи шляхом уподібнення богам, бо їх

існування і смисли Долі були неосяжними.

Таким чином, ми не можемо стверджувати, що вироблене в пізній античності філософське і релігійне розуміння аскетизму, його смислу і призначення, безпосередньо вплинуло на зародження аскетичних традицій в передісламській культурі Аравійського півострова – остання зростала на принципово іншому світоглядному і культурному ґрунті. Це є важливим аспектом для відтворення генезису аскетики в ісламському містицизмі.

З виникненням ісламу прояв аскетичних устремлінь помітно посилився і насамперед був пов'язаний з уникненням гріховних вчинків та ретельному наслідуванні релігійним Законам, заради головної мети віруючого – спасіння. Поширення та розвиток аскетичного руху здійснили сильний вплив на подальшу еволюцію релігійних поглядів в бік їх наповнення містичними елементами. Але і сам аскетизм, в свою чергу, зазнав істотних трансформацій і змін, вивищуючись від фізичної аскези (зовнішньої), в основі якої лежало відчуття своєї залежності, приреченості на випробування і покірність Богові – до духовної (внутрішньої), основу якої склала безкорислива любов до Бога; від мети – до засобу.

У ранньо-ісламську добу кількість прихильників "зречення мирського" – " ахл аз-зухд" в арабському суспільстві все більше зростає. Через аскезу людина прагне набути досконалості, концентруючи свої внутрішні сили, звільнитися від своїх пристрастей, скинути тенета оточуючого світу. Утім, серед людей зречених мирського (*ахл аз-зухд*) були і ті, хто шукав у такий спосіб містичного досвіду, спілкування з Богом та наближення до іншого світу. А це потребувало нових обґрунтувань і нових методів і практик аскези. Якщо традиційно-регламентована етична аскеза за своєю природою глибоко індивідуалістична – вона вміщує те, що залежить особисто від людини, що та здатна виконати, то містична аскеза – передбачає і "зустрічну дію" Божественної волі, бо набуття відчуття Абсолютної реальності досяжне лише при бажанні Бога відкритися людині, що осягає Його. А це вже – інший тип духовності. І в цьому аспекті модна провести паралелі між становленням ранньо-християнських та ранньо-ісламських (ранньо-суфійських) аскетичних практик.

Подвижники зухду ранньо-ісламської доби відрізнялися за формами аскетичного життя: дехто жив у відлюдництві, інші – об'єднувалися у спільноти, треті – бродяжили, часто групами, жебракуючи і проповідуючи свої вірування, але нові релігійні концепції з'являлися насамперед там, де була висока ступінь духовної концентрації. Різні аскетичні рухи демонстрували різні методи індивідуального спасіння, і хоча метафізична інтерпретація аскетичного знання змінювалася від одного руху до іншого, але мета залишалась той самою, набуття містичного досвіду.

Ісламська аскетична традиція вважається такою, що бере свій початок від Пророка Мухаммада та його сподвижників. Напевне, між ними існувала своя градація: деякі, навіть дуже праведні сподвижники, звично дотримувались традиційних аскетичних практик, але частина з них вела інтенсивне духовне життя. Те, що не всі представники спільноти праведних предків володіли однаковим рівнем духовності, красномовно свідчить хадис, наведений Мухаддісом Кумі в його книзі "Сафінат аль-біхар": "Якби Абу Зар знав про все,

що приховано в серці Салмана, то він (Абу Зар) убив би його [визнавши єретиком]" [113, с. 204].

Так, знаний сподвижник Абу Зарра (пом. в 38/651 р.) називає декілька рис аскетичної практики, якої дотримувалися благочестиві соратники Муххамада, зводячи їх до заповіту Пророка. А саме: любити бідних, звертати на них увагу і допомагати їм; нехтувати тими, хто вище саном; не просити геть нічого ні в кого ; підтримувати родинні зв'язки; говорити правду, хай навіть гірку; не боятися справ, які здійснюються заради Бога, навіть якщо люди будуть докоряти за це; частіше повторювати "нема сили і могутності, окрім Бога" [248, с. 69]. Наведені принципи, які відповідають у своїй більшості тим установкам, що були вшановані серед давніх арабів в доісламський період, окреслюють ранній "зухд" у його практичному значенні.

Зречення мирського (*зухд*) у потрактуванні Абу Заррою характеризує прихильників буквалістського тлумачення текстів Корану: "…те, кто золото и серебро копит и в закромах своих хоронит, а не расходует на промысле Господнем. Благую Весть им сообщи: их ждут мучительные кары в тот День, когда в Огне раскалено (добро их) будет и им будут клеймить их лбы, бока и спины: "Вот – то, что сберегли вы для себя!" (Коран, "Покаяние", 9: 34-35.).

Окрему групу аскетів раннього ісламу складали так звані "баккаун" (" плакальники"). Практика ридань була викликана відчуттями беззахисності і покорою перед Богом. Так, Абд аль-Вахід ібн Зайд (пом. близько 133/750 р.) піклуючись про свою долю на тому світі, сповідував повну байдужість до земних матеріальних благ, дотримувався смиренності і прискіпливої обачливості в їжі та поведінці. Твердячи про необхідність бути готовими до зустрічі з Богом, ібн Зайд створював перед слухачами яскраві образи Судного дня. В його поглядах з'являється ідея дружби з Богом, яка знайде свій розвиток у стремлінні наблизитися до Нього. Бог нібито наділяє своїх праведних друзів "таємним" знанням про Себе та про світ (саме ці знання відрізняють їх від інших людей), та переміщує їх у вищу категорію людей, наступну за пророками. Тобто відчуття беззахисності, покірності і страху перед Богом все помітніше межує з ідею його незбагненного милосердя (основною рисою Бога за Кораном), що в подальшому призведе до міркувань про Божественну любов [25, с. 201].

Без сумніву, наслідком тісного контакту мусульманських подвижників з християнським населенням нових областей Халіфату, стає те, що раннім формам аскези стали притаманні деякі запозичені елементи християнської аскетичної практики, що втілилося не лише в матеріальному самообмеженні чи зреченні, але і в дотриманні певних форм християнського відлюднення. Чи не тому, теза про те, що аскетичний досвід доісламської доби та перших часів ісламу є явищем, яке виникло цілковито під впливом християнського аскетизму, досі лишається популярною в ісламознавчому дискурсі. Опонуючи цій тезі, ми в жодному разі не заперечуємо факт впливу християнства і не ігноруємо те, що вся мусульманська цивілізація зароджувалася і формувалася в регіоні, який став ареалом перетину потужних релігійних впливів, а іслам виростав з надр спільної авраамічної релігійно-духовної традиції [15, с. 16-17].

Можна навіть вказати на формування одного з напрямів у ранньому ісламі, в межах якого аскетична практика стає близькою до християнської аскези не тільки за своїми зовнішніми формами, а й за світоглядним наповненням. Йдеться про перших і маловідомих подвижників своєрідної аскетичної традиції, відомої як "нуссак" [115, с. 135-139]. Її представники за своїми поглядами були близькіші до християнського монотеїзму, про що свідчить наділення Бога якостями людини. Відзначимо, що в перші століття ісламу, серед його численних шкіл і сект, такі антропоморфні уявлення були доволі поширеними. Віруючі наполягали на буквальному розумінні аятів Корану, де повідомляється що "Аллах, поистине, все слышит, видит все!" (Коран, "Паломничество", 22:61); Він має руку чи руки: "И Божия рука – над их руками" (Коран, "Победа", 48:10) і т.п. За буквальне розуміння коранічних висловів такі віруючи отримали назву " ті, що уподібнюють" (*аль-мушаббіха*).

Серед прихильників суворого способу життя перших часів ісламу – подвижників "нуссак" – зустрічалися як крайні шиїти, так і суніти, які сприйняли світоглядні установи християнських монахів та відлюдників, а також християнські ченці, що прийняли іслам. У подвижників "нуссак" переважала аскетична практика "зухд", яка уявляла собою зречення мирського в його жорстких формах: дотримання суворих умов буття, надмірні молитви тощо. Це було зумовлене запереченням мирського світу, як недосконалого, пропащого та гріховного, і людини, як його частки. Та залежно від міри завзятості "нуссак", зречення мирського (*зухд*) ставало не лише засобом підтримки благочестя, а і можливістю через моральне очищення та удосконалення наблизитися до Істини, наблизитися до Бога через старанне і завзяте поклоніння (*ібада*) Йому. "Дехто з них казав, що на власні очі бачив Бога в тутешньому світі (*дунйа),* завдяки своїм богоугодним діянням, той, чиє богодіяння краще, тому ліпше відкривається Бог, з ним можна бути рядом, торкатися" [115, с. 137].

Аскетична практика подвижників раннього ісламу містила й аскетичні приписи універсального типу, які властиві найрізноманітним аскетичним традиціям – такі як каяття, самозречення, добровільна бідність, відмова від усіх мирських цінностей та уподобань та ін. Серед числа ранньо-ісламських аскетичних рухів можна виділити поборників як "позамирського", відлюдненого способу життя, так і "мирської" аскези.

Так, наприклад, аскетичне благочестя Ібраxіма ібн Адхама (пом. в 160/777) та його послідовників було позначене суворим зреченням мирського. Дотримання досить обтяжливих обмежень, каяття, стриманість, вживання піску і глини за відсутності "чистої" їжі свідчать про те, що зречення мирського (*зухд*) слугувало для нього моделлю певного типу практичної поведінки стосовно оточуючого світу, який він сприймав як джерело погані і якого всіляко прагнув уникнути, аж до крайніх форм. Відомо, що окрім аскетизму Ібрахім ібн Адхам приділяв увагу надчуттєвому знанню та внутрішній мудрості, якої навчили його християнські подвижники. Пояснюючи зміст зухду він вказував на нього як на противагу любові до матеріального, вчив, що ті, хто прагне насолоди на тому світі, повинні довіритися Богові. Їх Він налаштує на правильний шлях, і дасть можливість своїм серцем

побачити небесний світ [247, с. 33-36]. Своє натхнення зречені мирського (*ахл аз-зухд*) знаходили в Корані. Так, посилаючись на Коран: "Чтобы не печалило вас то, что стороной от вас проходит, и чтобы ликованью не предавались о том, чем вас (Аллах так щедро) одарил, хвастливых гордецов Аллах не любит" (Коран, сура "Железо", 57:23), - Ібрахім ібн Адхам зауважує, що достовірне знання можливо набути лише тоді, коли з серця будуть зняті три завіси "радість від наявності речей, смута, коли ця річ втрачається, та радість, коли хвалять" [238, с. 170].

До представників "мирської" аскези, які були орієтовані на "поцейбічний світ" (*дунйа*) і на життя в мусульманській общині можна віднести Ібн аль-Мубарака (пом. в 181/797 р). Він засуджував бездіяльних і повністю відчужених від мирського життя аскетів, проповідував упокорювання, терпіння, мовчання, бідність, покладання всіх надій на Бога. Висловлюючись про Богопізнання, Ібн аль-Мубарак зазначав, що це – відмова дивуватися будь-чому, оскільки могутність Бога безмежна, тому дивування Його діям неможливе [115, с. 64].

Члени старовинної організації "фітйан" (від фата – "молода людина", "хлопець", з IX ст. вони получили назву "футувва" - "молодість"**)** заперечували граничні форми покладання в усьому на Бога (*таваккул*), при цьому давали обітницю шляхетності, великодушності й мужності (тобто вшановували ті чесноти, які були поціновані ще в до-ісламский період) та дотримувалися тих цінностей, які були важливі для "середнього класу" мусульманської общини: добросовісне виконання своїх обов'язків, праведні діяння, взірцева поведінка. [43, с. 98]. До фітйан входило небагато людей, але вони підтримували між собою зв'язок, навіть за умови віддаленості один від одного.

В багатьох містах були групи, відомі як "аййарун" (за смислом близьке до "бродяг"), які жили за рахунок жебрацтва. В IX столітті "аййарун" і "фітйан" об'єдналися, і увійшли до більш високого соціального стану. Відомо, що з X століття групи молодіжного руху "футувва" почали вливатися у суфійський рух. Відтак містичне вчення суфізму отримало нових адептів серед молодої генерації , а вчення про духовне лицарство та специфічні організаційні форми стали в майбутні епохи відмітною рисою багатьох суфійських громад [88, с. 20]. Як відмічав Г. Е. фон Грюнебаум, "футтува створили модель організації, містицизм (тасаввуф) виткав духовні узи, небажання миритися зі зловживаннями правителів та незадоволення суворими умовностями офіційного ісламу й існуючими соціальними відносинами, які той, судячи з усього, ігнорував, дали програму, за яку можна було битися як в битві розумів, так і у вуличних сутичках" [43, с. 99].

Важливо відзначити, що аскетизм в ранньому ісламі віднайшов багате і змістовне першоджерело: Коран є натхненником численних духовних пошуків і священною основою великих духовних традицій, заснованих на пізнанні Бога, миру і людини та стосунків людини з Богом. Коран і Сунна стають головними джерелами ісламського містицизму, обумовлюючи його своєрідність у релігійно-культурному вимірі.

Так, терпіння (*сабр*) постає в Корані однією з головних благочестивих якостей, і однією із головних чеснот людей, зречених мирського, якій треба наслідувати. Утім, це – ані зверхність щодо непереборної сили, і не байдужа, індифирентна покірність. Терпіння поряд із молитвою – це те, що дозволяє віруючому подолати незгоди: "Призовіть на допомогу терпіння й молитву: вони – велика сила, але тільки для покірних" (Коран, сура "Корова", 2:45); це – милосердя і співчуття: "А той, хто це зробить, потім приєднається до тих, які увірували в Бога й заповіли один одному терпіння, заповіли співчуття та милосердя, такі стануть праворуч" (Коран, Сура "Місто (Мекка)", 90:17-18); це – стійкість, збирання всіх душевних сил, щоб дочекатися милості Аллаха: " Поистине, для тех, кто терпеливо-стоек, награда будет воздана без счета" (Коран , сура "Толпы", 39:10). Інакше розуміння "сабру", порівняно із традиційним для до-ісламських арабів, зумовлене тим, що іслам вносить новий сенс у "поведінку" вищої сили (як і в поведінку людини): байдужу Долю замінив милосердний Аллах — могутніший, справедливіший і добріший, ніж вона. Релігійна свідомість наситилася новим діалогічним змістом: Аллах – Той, до кого можна звернутися і бути почутим, Той, який звернувся до людини Своїм Словом. Це відкривало "нове дихання" для містичних шукань в напрямі все тіснішого і близькішого зв’язку з Богом. Саме на це звернув увагу Л. Массіньон, визнаючи, що для людей зречених мирського в ранньо-ісламську добу поняття "сабр" слугувало не лише для опису методу етичного самовдосконалення з метою підтримки релігійного благочестя, але й для опису містичного досвіду [219, с. 581].

Отже, серед представників раннього зухду були і такі, хто робив наголос на містичному аспекті своєї духовно-практичної діяльності. Вони посилалися на деяких сподвижників пророка Мухаммада, що надавало авторитетності їх вченню і вело до зміцнення серед мусульман, схильних до обговорення метафізичних і теологічних питань, позицій переваги містичної установки над практичною в стремлінні набуття знань про Божественний світ. В новому тлумаченні зречення мирського (*зухд*) не обмежувалося лише етичними принципами, а набувало містичного аспекту – як шлях та можливість наближення до надемпіричного світу.

Наприклад, Суфіан ас-Саурі (пом. у 161/778 р.), ранній подвижник і богослов, відкинув вузьке тлумачення зухду лише як аскетичної практики, спрямованої на придушення бажань шляхом утримання від матеріальних благ (за прикладом аскетичної практики християнських відлюдників). Він визначає поняття "зухд" як звільнення від мирського через "обмеження надій". Подвижник акцентує увагу на тому що "зухд" – це, насамперед, звернення до Бога та повна довіра Богові у всьому, що зовсім не виключає необхідність мирського в житті людини, а, відповідно, і не применшує значення земного світу [115, с. 62]. На оці – один із багатьох виразних прикладів того, що прихильники зухду раннього періоду ісламу не розглядали

тварний світ як такий, що відпав від Бога, нижчий, гріховний (на противагу християнській аскетичній традиції).

Свої погляди "люди зречені мирського" (*ахл аз-зухд*) обґрунтовували, посилаючись на висловлювання (*хадиси*) пророка Мухаммада. Так, наприклад, в бесіді Пророка зі своїм сподвижником Харісай ібн Маліком йдеться про те, що людина може за певних умов, завдяки "зреченню мирського" (*зухд*), досягти " достовірного знання" (*йакін*) про Божественний світ чи безпосереднього бачення Божественного світу.

Підсумовуючи існуючі погляди на зречення мирського (*зухд*) в період раннього ісламу, вкажемо, що їх можна умовно розділити на дві категорії. Це, до речі, помічено Ахмадом ібн Абі аль-Хаварі, який запропонував розділяти людей зречених мирського (*ахл аз-зухд*) на "тих, хто зречений мирського, але їм не розкривається дух (рух) того світла, і вони перебувають на земному світі, їх душі (нафс) перебувають у відчаї від пристрастей цього світу... і ніщо не миліше для них, ніж смерть, оскільки вони жадають духу того світла", і "тих, хто утримується від мирського і для яких розкривається дух того світла, і немає нічого милішого для них, чим перебування на цьому світі для насолоди Богоспоминанням (зикр)" [241, с. 35].

Отже, до першої групи відносяться погляди, відповідно до яких "зухд" тлумачиться головно як утримання від матеріальних благ. "Зухд" в такому розумінні постає аскетичною практикою, в її жорстких формах, яка реалізується на основі власного розуміння вимог Корану і Суни. Віруючі вели дуже скромний образ життя і прагнули матеріального самообмеження відповідно хадису пророка Мухаммада: "У людини на все інше, крім тіні його дому, шматка хліба і одягу, немає ніякого права" [241, с. 52]. Наведене тлумачення "зухд" – це аскетизм практичного, нормативно-регламентарного типу, який зводиться до численних молитов і постів, суворого наслідування Сунни пророка Мухаммада, його вчинкам, а також до каяття, прискіпливого розмежування "дозволеного" і " забороненого" шаріатом, культу бідності та вмертвіння плоті. Притому, надмірний характер відмови від матеріальних благ засуджувався багатьма ранніми суфійськими авторитетами, а прагнення до матеріального самообмеження – схвалювалося.

До другої групи можна віднести ті тлумачення "зухд", які плекають його містичний зміст, уповання на Бога (*таваккул*), терпіння (*сабр*), і є свідченням про іншу світоглядну установку, яка вбачає в зреченні мирського (*зухд*) засіб наближення до Божественного світу. Зауважимо, що бачення земного світу як відмінного від трансцендентного, Божественного та ідея подолання (зменшення) дистанції між ними зближувала аскетичну античну і християнську традицію з поглядами подвижників ранніх часів ісламу. Але в поглядах останніх відсутнє уявлення про ієрархію досконалості буття. Божественний світ, хоч і визнається трансцендентним (що згодом буде переосмислено в суфізмі через взаємозумовленність трансцендентного-іманентного), але стосовно земного,

тварного, множинного світу не покладений *як вищий.* Весь наступний розвиток ісламського містицизму, власне, і буде пов’язаний з пошуком метафізичного обґрунтування проблеми, як подолати недосяжність Божественного світу і духовно-практичних засобів такого подолання.

Дискусії навколо змісту зухду, отже, є відображенням реального історичного розшарування відповідного руху на різні течії та його поступової еволюції під впливом монотеїстичного релігійного світогляду, який зростав на ґрунті аравійського суспільства.

Ще раз підкреслимо, що ігнорування особливостей та відмінностей аскетичної практики зречення мирського (*зухд*) доісламського періоду та епохи раннього ісламу від аскетизму інших конфесій, тягне висновок про його запозичений характер; або ж визнання його явищем, яке виникло в мусульманському середовищі, але під вирішальним впливом християнських відлюдників; або ж рухом аскетів, що спершу прагнули наслідувати Христу в своєму абсолютному зреченні світу, але з часом, виробили свій власний шлях духовного самовдосконалення, не схожий ні на християнський, ні на гностичний [9, с. 7]. Як наслідок, втрачається генетичний і структурний зв’язок між вченням та практикою "зречення мирського" (*зухд*) перших часів ісламу із суфізмом.

Звісно, основною причиною такої ситуації в європейській науці є обмаль першоджерел, залучених у науковий обіг. Інша причина поширеності подібних висновків має, швидше, методологічний характер і пов’язана із неподоланним європоцентризмом у дослідженнях компаративного характеру. Помітна кількість західних сходознавців, досліджуючи морфологію чужої культури, продовжують вірити "у принцип безумовного застосування інструментарію, який вироблявся західною наукою, і, частково, в творах того чи іншого автора, до дослідження будь-якої культури, будь-якої цивілізації" [146, с. 28-29].

Отже, не заперечуючи вплив аскетичних традицій інших конфесій на рух " зречення мирського" (*зухд*), визнаємо, що його розвиток відбувався на специфічному соціокультурному й світоглядному ґрунті аравійського суспільства і втілив автентичні риси релігійного світосприйняття і світовідношення давніх арабів. Подальша еволюція аскетичної практики міцно пов’язана із зародженням та доктринальним оформленням суфійської традиції, що тимбільше увиразнило її змістовну і праксеологічну специфіку як провідної течії мусульманського містицизму. Аналізові цього питання присвячений третій розділ дисертації.

Висновки з 2-го розділу

1. Ідея удосконалення людини, набуваючи філософського, релігійного, богословського обґрунтування в полікультурному і полірелігійному середовищі елліністичного світу, стає рушійним мотивом і основою регулятивних принципів аскетизму, як системи засобів і методів морального самовдосконалення через різні практики регуляції тілесних та духовних прагнень. В кожній із витворених форм аскетизму зміст удосконалення визначався переліком якостей, яких людина мала досягти, взірців внутрішнього та зовнішнього стану, чому сприяли ритуальні очищення, відмова від матеріальних благ, постування, цнотливість, самообмеження тощо. В цьому сенсі аскетизму притаманні деякі універсальні риси, що були властиві у тому чи іншому вигляді хіба не всім містико-релігійним вченням в усі історичні епохи. Водночас кожна історична форма аскетизму зростала на власному соціокультурному ґрунті, що обумовлювало специфіку її духовно-світоглядних засад та зовнішніх форм вияву.

2. В античній культурі аскеза утвердилася як важливий засіб досягнення фізичного, етичного чи духовного ідеалу, самовдосконалення людини своїми власними зусиллями. В цьому річищі були апробовані різні інтерпретації аскезису: від мінімалізації потреб, їх редукції до природної першооснови – до стимуляції містико-екстатичних станів, але стрижневим принципом античної філософії лишається розуміння аскези як певної моральної чесноти. Онтологічним підґрунтям аскетизму є закріплення в античній філософії ідеї розмежування ідеї та матерії, форми і матерії, душі і тіла, єдиного і множинного – ідеї, яка згодом склала основу філософського обґрунтування християнського монотеїзму. Але в античності аскеза не має якогось сакрального змісту (рідко – езотеричний), не "відчитується" як заповідана в Одкровенні, не є подвигом самопожертви, не потребує сходження надприродної благодатної сили.

3. Разом із утвердженням та поширенням християнства докорінно переосмислюється і саме поняття аскетизму, і його місце в ієрархії етичних цінностей, і його роль для самотрансформації людини на її шляху до Бога. В східному християнстві аскетизм стає невід’ємним духовно-практичним компонентом релігійно-містичних концепцій, що обумовило серед іншого специфіку православного світогляду і богослов’я, взірців подвижництва та інституту чернецтва. В основу аскетики покладене переконання в тому, що людська природа вражена гріхом, а тому для відродження людини потрібне Слово Христове та індивідуальний духовний подвиг; аскетичні практики інспіровані християнською ідеєю Бога, який бажає внутрішнього перетворення і зміни людини, допомагає їй Своєю благодаттю на цьому шляху. Аскетизм у християнстві набув різних форм, що відобразили зусилля людини, спрямовані до надбання незнаних в язичницькому світі чеснот; втілився в особливі релігійні інститути та моделі поведінки.

4. Попри те, що на ранньому етапі становлення практики "зухду", його зовнішні атрибути були схожі з аскетизмом християнського типу, (відмова від матеріальних благ, помірність, самообмеження, утримання від мирських і

чуттєвих задоволень тощо), його світоглядно-ціннісне обґрунтування було принципово інакшим. Факт географічного та історичного впливу християнського релігійного досвіду на форми аскетичної практики в Аравії ще не є підставою для їх некритичного ототожнення. Розвиток ранньо-ісламського аскетизму відбувався на специфічному соціокультурному й світоглядному ґрунті аравійського суспільства і втілив автентичні риси релігійного світосприйняття і світовідношення давніх арабів, особливості традиційних форм самообмеження і нормативно-регулятивних настанов.

5. У добу, що охоплює перед-ісламський та ранньо-ісламський період розвитку аравійського суспільства (IV-VIII ст.) простежується певна диференціація руху "зречених мирського" та його еволюція в бік наповнення містико-гносеологічними елементами, що була нерозривно пов’язана з формуванням суфійської традиції в межах ісламу. Погляди на зречення мирського (зухд), висловлені сподвижниками перших часів ісламу, можна умовно розділити на дві категорії. До першої відносяться висловлювання, відповідно до яких "зухд" тлумачиться як утримання від матеріальних благ. " Зухд" в такому розумінні постає як аскетизм практичного типу, який зводиться до численних молитов і постів, суворого наслідування Суни пророка Мухаммада , його вчинкам, а також до каяття, прискіпливості у розмежуванні "дозволеного" і "забороненого" шаріатом, культу бідності та вмертвіння плоті. До другої групи можна віднести ті тлумачення терміну "зухд", які вказують на його містико-гносеологічний зміст, вбачають в ньому засіб наближення до Божественного світу. Саме ці тлумачення міцно пов’язані із зародженням та доктринальним оформленням суфійської традиції, яка увиразнила специфіку аскетичного компоненту мусульманського містицизму.

РОЗДІЛ 3

ФЕНОМЕН "ЗУХДУ" В ІСЛАМІ: ГЕНЕЗИС ТА ОСОБЛИВОСТІ ФУНКЦІОНУВАННЯ

Феномен зречення мирського (*зухд*) найповніше втілив у собі аскетичний духовно-практичний досвід, який визначив серед іншого специфіку мусульманського містицизму. Обґрунтувати це положення неможливо без здійснення ретельного компаративного аналізу потрактувань зухду, вироблених в межах різних ісламських течій та напрямів (суннітів, мутазилітів, суфіїв). З огляду на це, третій розділ дисертаційного дослідження присвячений аналізові інтерпретацій поняття "зухд" та його метафізичних підстав у мусульманському богослов'ї, а також висвітленню генетичного взаємозв'язку зухду із зародженням і утвердженням провідної містичної течії в ісламі – суфізмом.

3.1. Інтерпретація поняття "зухд" в мусульманському богослов'ї: компаративний аналіз.

Богословське осмислення і тлумачення засадничих догматів ісламського віровчення представниками різних течій, напрямів, сект (*фірка*), що утворилися від найперших поділів ісламу (сунніти, шиїти, муттакаліми, ранні суфії тощо), тягли за собою різні інтерпретації питання про природу Єдинобожжя (*тавхід*), характеру взаємовідносин Бога і світу.

Ранні теологічні дискусії в ісламі актуалізували і проблему онтологічних і гносеологічних підстав "зречення мирського" (*зухд*), що, в свою чергу, сприяло зародженню і доктринальному оформленню аскетично-містичного напряму в ісламі – суфізму. Таким чином, тенденція до розуміння зухду як духовно-практичної діяльності з елементами містичного способу осягнення граничних основ буття, сягає корінням до найраннього періоду існування умми.

Найвиразніші відмінності в інтерпретаціях зухду можна простежити в межах трьох напрямків мусульманської богословської думки. **Перший** і найбільш впливовий з них (означений нині як *салафійя*) був носієм традиціоналістичної парадигми, з її опертям на Коран, Сунну, приклад Пророка, його сподвижників і праведних предків (*ас-салаф ас-саліх*).[5] Його яскравими презентаторами були, зокрема, прихильники суннітського мазхабу Ахмада ібн Ханбала (780-856 рр.), що сформувався у IX столітті. **Другий напрям** уособлювала школа мутазилітів, що прагнула розвинути раціонально-логічний бік ісламу. На той факт, що Коран – це священна книга, "в якій раціоналізм посідає значне місце", звертали увагу і європейські орієнталісти [174, с. 21]. Великого значення знанням і розуму надається і в хадисах, висловлюваннях Мухаммада, що свідчить про раціональність мусульманської культури вже у момент її зародження. **Третій напрям** склали представники раннього суфізму.

Найпринциповіші розбіжності у ставленні до "зречення мирського" (*зухд*) в богословському аспекті були пов’язані з різним потрактуванням співвідношення між тварним і Божественним світами.

В Корані перевага надається потойбічному світу (*ахіра*) стосовно поцейбічного світу (*дунйа*): "Вам любы тленные блага земного мира – но ведь Аллах желает вам услады будущего мира" (Коран, сура "Военные трофеи", 8:67); "Але ж вас вабить життя на цім світі, а потойбічне життя краще і довше!" (Коран, сура "Всевишній", 87:16-17). Суперечки щодо розуміння співвідношення між поцейбічним світом (чи поцейбіччям, *дунйа*) та потойбічним світом (потойбіччям, *ахіра*) особливо загострилися серед богословів різних релігійних напрямів в кінці VIII – на початку IX ст. Причому, для представників усіх релігійно-філософських течій ісламу розбіжності виникали саме в інтерпретації природи Єдинобожжя та характеру співвідношення Божественного світу та множинного, матеріального, створеного світу. Результатом такої неоднозначності стало те, що питання про природу зречення мирського (*зухд*), високий статус якого визнавався представниками усіх релігійних груп, знаходило різні відповіді.

В Корані підтверджується значимість додержання аскетичної практики, " Буде благоденствувати лиш той, хто очистився" (Коран, сура "Всевишній", 87 : 14), "Благоденствував той, хто очистив її [душу]" (Коран, сура "Сонце", 91 : 9). Однак, як відомо, пророк Мухаммад негативно ставився до надмірності у зреченні мирського, що підтверджує вислів, приписуваний йому традицією: "В ісламі немає ченців" (*ла рахбаніййата фі аль-іслам*)" [219, с. 580]. Проти надмірних зусиль у справі відсторонення від мирських благ свідчить і низка коранічних аятів: "Аллах покладає на кожну душу тільки те, на що вона спроможна" (Коран, сура "Корова", 2 : 286), "Он тягот никаких на вас не возлагает" (Коран, Сура "Паломничество", 22 : 78).

На жаль, існує небагато праць, присвячених цим молитовним вправам, наймовірніше через труднощі вербалізації й передання досвіду ісихії. Повчання Никифора Усамітненого "Слово про тверезіння і збереження серця" та "Метод священної молитви і уваги", приписувана також Симеону Богослову, лишаються мало не єдиними взірцями описання такої практики

Як вказує А. Р. Петросян: "Наприкінці VIII – на початку IX ст. серед віруючих, незалежно від їх суспільного становища, ширилася зацікавленість релігійними міркуваннями і справами, тим паче, що суспільно-політичне та релігійне середовище, передусім дуальність влади князів і святих, слугувало наочним втіленням розмежування світу смертної держави та світу безсмертної общини. Вірність уммі Мухаммадійа нібито давала безпеку – ту, яку світ вже не міг запропонувати. Тож збереження цілісності мусульманської общини та її захист від нововведень постало завданням сакрального значення" [124, с. 148]. Так, ханбаліти, ставлячи за мету виконання цього завдання, надавали великого значення "зухду"; вказували, що його мета – очищення серця від пристрастей плоті і утримання від мирських благ. На противагу мутазилітам, ханбаліти забороняли раціоналістичні витлумачення догматів віри, але, разом з тим, не заперечували розуміння Коранічних текстів та Сунни Пророка на основі логіки. У тлумаченні ісламської релігії (*ад-дін*) вони обстоювали сумлінне дотримання Корану, достовірних переказів (*ас-сунан*), обов'язкове "наслідування" (*таклід*) авторитету. Через це, ханбаліти лише себе вважали "носіями релігійного знання ", іменуючись "власниками достовірних переказів" (*асхаб ар-рівйат ас-сахіх*), " людьми Сунни, згоди і переказу" тощо.

На думку прибічників салафіїї – усіх інших мусульман (*ахл ал-кібла*), у тому числі і "прихильників судження за аналогією і особистої думки у вірі" (*асхаб ал-кіяс вар-рай*), слід віднести до "нечестивих" (*фасікун*) людей, які допускають нововведення, впадають в оману, що призводить до розбіжностей в головних питаннях віри [245, с. 294-295; 329-330]. З позиції всіх салафітів, ті, хто знає Бога (*аріфун*) – це благочестиві мусульмани, які з власної волі ретельно додержуються закону (*шаріа*) в світлі хадису пророка Мухаммада: "Блажен той, хто слідує своїм (релігійним) знанням, витрачає (на богоугодні справи) з надлишків свого майна і утримується від багатослів'я" [245, с. 56].

Відомі теологи раннього та класичного періоду ісламу, такі як Ахмад ібн Ханбал Абу Абдалла (пом. в 241/855 р.), Ібн аль-Джаузі (пом. в 579/1201 р.), Ібн Таймійа (пом. в 729/1328 р.), Абу аль-Фарадж аль-Ханбалі (пом. в 750/1348 р .) тощо, в своїх працях у річищі салафіїї обґрунтовували практику приборкування пристрастей шляхом утримання від мирських благ, відмови від співпраці з неправдивими правителями, суворого здійснення практики веління схваленого і заборони засудженого згідно Корану й Сунни, дотримання релігійного благочестя та цілковитого покладання на Бога. Вважалася неможливою схожість між Богом і людиною (як це нібито випливає з аятів, де стверджувалося про трансцендентність Бога та його одночасну іманентність щодо множинного світу), заперечувалося буквальне розуміння такого співставлення.

Ахмад ібн Ханбал, систематизатор салафізму як напрямку мусульманської думки і ключова фігура серед "прибічників хадисів", свої погляди на зречення мирського (*зухд*) виклав у творі "Аз-Зухд" [245], де, розглядаючи аскетичну практику, коментує хадиси пророка Мухаммада. Він вважає, що людині не слід відмовлятися цілковито від матеріальних благ, але змінити своє ставлення до них – не робити їх об'єктом своєї прихильності. Коментуючи хадис Пророка: "

Кожному серед вас із мирського достатньо дорожнього припасу", Ханбал стверджує, що людина в своєму мирському житті потребує лише найнеобхідного [245, с. 38]. Потрактовуючи зречення мирського (*зухд*), він зазначає: "Коли захід (зречений мирського) підданий випробуванням, то терпить, а коли отримує дар – завдячує" [245, с. 32]. В Корані терпіння (*сабр)* постає однією з головних благочестивих якостей. Отже, позиція Ахмада ібн Ханбала щодо мирського життя в даному контексті набуває значущості припису, обов'язкового для виконання кожним мусульманином, тобто, хто дотримується Корану – той і є " зреченим мирського" (*захід*). Інакше кажучи, "зухд" у розумінні Ахмада ібн Ханбали – це не лише зречення мирського або ж відмова від забороненого (*харам*) шаріатом і надміру в дозволеному (*халал*), тобто певний спосіб практичної діяльності; у духовно-світоглядному аспекті "зухд" – це усвідомлення Бога як джерела всякої дії в світі.

Відомі послідовники салафійї Ібн аль-Джаузі та Ібн Таймійа в подальшому не тільки обґрунтовували необхідність придушення пристрастей через зречення мирських благ, а й виправдовували суворий образ життя знаних ранніх суфіїв. Але салафіти категорично виступали проти будь-яких спроб суфіїв посилатися на Коран і вислови пророка Мухаммада для інтерпретації свого містичного досвіду, вбачаючи в цьому спроби поставити під сумнів "ортодоксальне" розуміння догматів віровчення.

Таким чином, салафіти-ханбаліти схильні були розглядати зречення мирського (*зухд*) як таку настанову, якій мусить слідувати кожен мусульманин, хто вважає себе благочестивим членом громади [215, с. 32]. Але з часом ханбаліти починають дотримуватися поміркованішої трактовки зухду. "Зречення мирського", на їхню думку, не вимагає від віруючого досягнення стану повної відмови від матеріальних благ, а зводиться до того, аби через включення певної, авторитетної серед благочестивих верств населення, етичної якості до шкали вищих цінностей, досягти впливу на соціальну поведінку віруючих, відповідно до Коранічних приписів.

Представник салафізму класичного періоду ісламу Абу аль-Фарадж Абд ар -Рахман ібн Раджаб аль-Ханбалі, чий родовід прямує до першого праведного халіфа Абу Бакра, розглядає практику аскези (*зухд*) як матеріальне самообмеження та релігійне благочестя, яке є виразом дійсного служіння Богу, *довіри* та *покладання* на Нього в усіх справах. На його думку, відчуття такої цілковитої довіри виходить з "істинної достовірної впевненості" (*йакін*) в тому, що Бог дає всьому прожиття. В свою чергу, поняття "покладання на Бога" містить розуміння і того, що Бог – трансцендентний і знання про Нього можуть бути здобуті тільки як Божественна *милість*, а не внаслідок людських самостійних зусиль. Саме цей містичний аспект і буде розвинутий суфіями. " Зречення мирського" (*зухд*), на думку аль-Ханбалі, не є засобом досягнення безпосереднього бачення Божественного світу, адже бачення Бога можливе лише для тих, хто перебуває в потойбіччі (*ахіра*). Згідно уявлень традиціоналістів-суннітів, зі смертю Пророка Мухаммада, "Печатки пророків" (*хатім ал – анбійа*), прямий "контакт" громади з Богом припинився.

Абу аль-Фарадж аль-Ханбалі вважає, що достовірне знання (*йакін*) – це знання про Бога, набуте опосередковано з Корану та Сунни. Він поділяє його на власне "достовірне знання" (*ілм аль-йакін*) та "саму достовірність" (*аїн аль-йакін*), зміст яких зводиться до екзотеричного знання. Людині на цьому світі (*дунйа*) властиве перше – власне "достовірне знання" (*ілм аль-йакін*), яке є опосередкованим знанням про Бога, натомість у побтойбіччі (*ахіра*) – опосередковане знання перетворюється на бачення Бога віч-на-віч, що не має аналогу в поцейбіччі (*дунйа*) [243, с. 288-290]. Справді "зреченою мирського" є лише та людина, яка, закріплюючи "достовірне знання", довіряється Богу в усьому, звертається до Нього, сподівається на Нього та боїться Його, і це перешкоджає їй прагнути мирського забороненими засобами. Але духовно-практична діяльність (*зухд*) не є засобом проникнення в трансцендентний світ.

Частина прихильників зречення мирського (*зухд*) приєдналася до тих мусульман, які прагнули обґрунтувати Коранічні положення раціональними методами і увійшли в історію ісламу, як мутазиліти – "ті, хто утримується". Мутазиліти відомі як представниками раціоналістичної теології, першого напряму калама [43, с. 86]. Школа мутазилітів сформувалася внаслідок теологічно-філософських спорів і отримала свою назву в зв’язку з " відособленням" від гуртка, який заснував відомий представник "зречених мирського" аль-Хасан аль-Басрі (пом. в 110/728 р.), його учнів – Васіла ібн Ата (пом.в 131/748 р.) та Амра ібн Убайда (пом. в 145/761 р.) [60, с. 175]. Ігнацій Гольдцієр відмічає зв’язок руху мутазилітів із прибічниками зречених мирського (*зуххад*), вказуючи і те, що сам засновник мутазилізму Васіл ібн Ата й інші серед ранніх мутазилітів вели аскетичний спосіб життя, а Амра ібн Убайд сорок разів здійснив паломництво до Мекки [240, с. 100-101]. Серед мутазилітів були навіть ті, хто дуже старанно додержувався аскетизму, наприклад, про Абу Муса іса ібн Субайх аль-Мурдара твердили, що він є "ченцем мутазилітів" [221, с. 223].

Ця течія – виразне свідчення того, що антична філософія відіграла помітну культурну роль в історії ісламського богослов’я і релігійно-філософських пошуків, розширюючи світогляд мусульманських мислителів, ускладнюючи розуміння Корану. Втім, іноді, у пошуках раціональних основ втрачалося розуміння того, "що дух Корану по суті є антикласичним" [65, с. 247]. Мутазиліти перетворювали релігійне вчення на сукупність доктрин, нехтуючи позаконцептуальними способи осягнення буття. Звівши релігію до системи логічної концепції, вони не змогли чи не бажали усвідомити, що в царині релігійного знання повна незалежність думки від позараціонального релігійного досвіду неможлива.

Виходячи з вимог раціональної узгодженості в осмисленні питання про єдність Бога, мутазиліти дійшли до заперечення будь-яких атрибутів Бога, які б наближували його до множинного світу, і, відповідно, визнали онтологічну трансцендентність Бога феноменальному світові. "Заперечення будь-яких атрибутів Бога, - зазначає А. В. Смірнов, - означало твердження його абсолютної трансцендентності" [148, с. 16]. Для мутазилітів основним догматом було ствердження абсолютної єдності Бога (*тавхід*), при цьому Його Слово, як і Його

Знання відігравало допоміжну роль; і в цьому розумінні воно не було народжене одночасно з Божественною Субстанцією, а відтак не було вічним.

При з'ясуванні відносин між поцейбіччям (*дунйа*) та потойбіччям (*ахіра*), мутазиліти визнавали наявність "достовірного знання" (*хакіка йакін*), до якого відносили догмати віровчення, аксіоматичні для них. Вони відштовхувалися від положення про пріоритет розуму над вірою. За словами Е. Грюнебаума, вони, " упорядкувавши методи мислення, зробили розум (*акл*) критерієм істини, елементом, який зливається з Богом і людиною в нестійкій гармонії" [43, с. 87]. На думку мутазилітів, сумнів (*шакк*) є важливим з методологічної точки зору, при обговоренні теологічних питань. Тож сумнів (*шакк*) набув значення своєрідної дослідницької установки для підтвердження положень, що претендують на статус "достовірності" (*йакін*): "Перша умова для пізнання – сумнів *(шакк)"* [240, с. 178]. На противагу загальноприйнятій трьохрівневій градації достовірного знання, де сумнів посідав нижчий рівень знання, мутазиліти висунули власну концепцію, в якій стверджується обумовленість достовірного знання (*йакін*) сумнівом (*шакк*). Це означало, що мутазиліти у визнанні знання як достовірного, орієнтувалися на перевірку його логічної несуперечливості вихідним аксіоматичним положенням.

Визначним було те, що мутазиліти відмовилися визнавати буквальний зміст хадисів про рай та пекло (як таких, що суперечать законам розуму) і, відповідно, заперечували можливість хоч-яким шляхом, навіть завдяки зреченню мирського (*зухд*), домогтися досвіду трансцендування – бачення Бога (*руйа*) в цьому житті.

Вони прагнули осягнути, що є моральним і що є розумним, і яким чином моральне і розумне було встановлено Богом у відповідності до власної сутності, вважаючи, що неможливо зробитися добрим чи розумним за Божою волею. Завдяки розуму, що є рівним чином набутком Бога і людини, разом із Божественним знанням усього сущого людина осягає спонукальні мотиви, що сприяють творчості й моральності, набуває свободу волі і моральної відповідальності. "Зло міститься лише в людській сфері, як результат свободної волі; Бог може бажати лише добра. Відокремлення Творця від творіння – було абсолютним, тому антропоморфізм Корану слід розуміти алегорично" [43, с. 87].

Що стосується ранніх суфіїв, "людей зречених мирського" *(ахл аз-зухд)* перших часів ісламу, то в їх середовищі можна також виділити помітні розбіжності й суперечності у тлумаченні змісту поняття "зухд". Відсутність розробленої системи доктринальних понять, а до того ж і поширення суфізму в різному культурному середовищі, сприяли і формуванню різних шкіл.

Намагаючись знайти відповідь на питання, що є Бог і людина, чи можна осягнути Бога, чим і як повинна керуватися людина в своєму житті та поведінці, суфії були прибічниками індивідуального рішення кардинальних для релігійної свідомості проблем. Вони намагалися в Корані і Сунні знайти те, що було найбільш близьким до їх особистих поглядів та настроїв. Так, за мусульманськими переказами, пророк Мухаммад тривалий час проводив, усамітнюючись в околицях Мекки. Це тлумачилося як доказ на те, що першим Одкровенням передував етап зречення мирського (*зухд*). На основі аналогічних

епізодів з життя пророка Мухаммада, в яких йшлося про виконання його пророчої місії, суфії розвивали своє власне розуміння тієї функції, яку повинна відігравати аскетична практики *(зухд)* в наближенні до Істини.

За твердженням Муртази Мутаххарі "… в I в. х.[6] (622—722 рр.) групи під назвою "суфії" ще не було. Ця назва з'явилася в другому (722—822 рр.), а не в третьому (822—922 рр.) столітті, як це затверджують деякі дослідники" [113, с. 204]. За свідченням вчених, першими ас-суфіями були аскети з Куфи Абу Хашім Суфі (пом. в 150/767 р.), Джабір ібн Хайан (пом. в 160/777 р.), Суфьян Севрі (пом. в 161/778 р.), Дауд Таі (пом. в 165/781 р.), Ібн Саммак (пом. в 189/805 р.) [212, с. 681]. Як зазначалося вище, від самого початку суфійський рух був внутрішньо диференційованим.

Так, представників ***Куфійської школи*** зречених мирського (з*ухд*), зокрема Рабі ібн Хайсама, Джабіра ібн Хайана, Мансура ібн Аммара тощо, відрізняла схильність до міркувань у неоплатоністському річищі, буквалізм у витлумаченні хадисів пророка Мухаммада, шиїтські та мурджиїтські тенденції в питаннях догматики [218, с. 580].

Представники ***Басрійської школи***, у т.ч. Хасан Басрі (пом. в 110/728 р.) – якого деякі вважають "першим суфієм", "батьком" суфійського руху, хоча його справжню ідентичність із суфізмом встановити важко, а також Ібн Сірін (пом. у 110/729 р.), Хабіб А'джемі (пом. у 115/733 р.), Мухаммад ібн Васі (пом. у 127/744 р.), Малік ібн Дінар (пом. у 131/748 р.), Абдулвахід ібн Зейд (пом. у 177/793 р.), Рабіа аль-Адавійя (пом. у 185/801 р.) вважали, що зміст аятів Корану і висловлювань (*хадисів*) пророка Мухаммада не обмежується їх буквальним значення, наполягали на необхідності їх символіко-алегоричного тлумачення. Аль-Хасан аль-Басрі стверджував, що "дійсне зречення земного світу" (*аз-зухд фі ад-дунйа*) можливе за допомогою "достовірного знання" (*йакін*). На його думку, пророк Мухаммад під час вознесіння (*міраджс*) на небо своїми очима бачив Бога, відтак і найбільш праведні мусульмани побачать "самість" Бога (*зат*) і Рай на власні очі, як він є. Прибічники басрійскої школи, дотримуючись реалістичних принципів, виявляли схильність до сунізму із мутазилітськими і кадаритськими тенденціями [218, с. 580]. Вони були прихильниками надмірного утримання від мирських задоволень, навіть тих, які дозволені (*халал*) шаріатом. Як зазначає відомий ісламський вчений-салафіт Ібн Таймійа (пом. в 729/1328 р.), для суфіїв з Басри "мала місце надмірність зречення мирського (*зухд*) в поклонінні [Богу] і страху перед [Ним], чого не було в інших місцевостях" [244, с. 12-13]. Наприклад, вони так інтенсивно проявляли релігійні відчуття, що падали замертво під час читання аята Корану про початок Судного дня.

В школі тасаввуфа Басри отримали розвиток два головні напрями зухду: перший – заснований на страху і смутку, з Хасаном Басрі як лідером; другий – заснований на любові, очільницею якого була відома суфійська жінка-містик Рабіа аль-Адавія (пом. в 185/801 р.) [223, с. 3].

Є свідчення, що Хасану Басрі були властиві сильний страх перед Богом і смуток. Він був людиною, "у якої постійно сльози на очах і сумний вигляд", був

За відсутності повного перекладу смислів Корану українською мовою, частина аятів тут і далі буде процитована російською мовою.

західом, що не надавав значення майбутньому на цьому світі, "повернувшись до нього спиною". У тій же мірі, йому було властиве очищення "нафса", засноване на роздумі і поліпшенні моральності. Ці зовнішні прояви пояснюються тим, що він прагнув досягти тільки одного блага і врятуватися тільки від одного зла: " Благо, якого він хотів досягти, – це рай і достаток Аллаха, а зло, від якого хотів врятуватися, – пекло і гнів Аллаха" [122].

Відмітною рисою течії в тасаввуфі, заснованою Басрі, були характерні роздуми, які лежать в площині страху і печалі, і через які відбувається очищення "нафса" і вдосконалення моральності, що допомагає уникнути помилок та поганих вчинків. На його думку, скільки б не було б багатства і скороминущої насолоди, вони не можуть порівнятися з вічним багатством і вічною насолодою. А за такої умови духовне перетворення та набуття Божественного можливе лише через повне відсторонення від мирського, бо для того, щоб полюбити Бога, слід відвернутися від тварного світу.

В межах альтернативного підходу, заснованого Рабіа аль-Адавією, розуміння зречення мирського (*зухд*) ґрунтувалося на відчутті солодощі єднання, що походить від гарячої любові і устремління до краси Бога. Перед нами постає, отже, інша форма аскези, в основі якої покладено не відчуття страху, а відчуття любові, що надає натхнення, пробуджує духовні сили в людині і спрямовує її волю на вищі цінності, а не зосереджує їх цілком на боротьбі з пристрастями та ганебними потягами, гріхами. Для такої аскези було невластиве негативне ставлення до мирського, попри вимогу матеріального самообмеження; тут пристрасті перетворюються на позитивні чесноти, що стають служниками духу, панують уявлення про "очищення серця" і "наповнення його світлом", пробудження "духовного тіла", яке спрямовується до вищого та ін. "Люблю Тебе двоякою любов'ю. Одна моя любов походить з моєї прихильності до Тебе, а друга відбувається в моїй душі тому, що Ти гідний любові. У моїй любові до Тебе пам'ятаю лише про Тебе, і ніщо інше, окрім Тебе, мене не займає. А любов тому, що Ти гідний любові, виникла, коли Ти підняв завіси, щоб я могла бачити Тебе" [122]. Рабіа розділяє любов на два види: любов, що приваблює людину тлінним і скороминущим, і любов до Суті Аллаха. Очікування подяки у вигляді раю за своє служіння, Рабіа розцінює як падіння в стан слуги, що працює на свого господаря за певну плату. Для неї втрачає сенс, так би мовити, утилітарність намірів за принципом – чим більше обмежень в мирському, тим більше заслуг перед Богом, тим більша подяка. Рабіа переконує: любові досить, щоб не чекати від коханого іншої плати. В одному із віршів вона повчає: " Говориш: "люблю Аллаха", але продовжуєш опиратися Йому. Якщо б любов твоя була справжньою, ти б підкорився Йому, бо той, хто любить, підкоряється тому, кого любить. … мій Аллах, якщо я служу Тобі через страх перед пеклом, спали мене в полум'ї пекла. Якщо я вклоняюся перед Тобою через надії на рай, зроби рай для мене забороненим. Моя любов до Тебе і служіння відбуваються через те, що Ти – Бог, гідний любові і служіння " [122]. Підкреслимо, що Рабіа була першою, хто застосувала в своїх висловах і віршах слово "любов" як базове поняття тасаввуфа. У наступні часи саме ця позиція тасаввуфа поширилися в більшій мірі, аніж підхід, ґрунтований на остраху і печалі, ба навіть тасаввуф

назагал став школою любові і душі. Саме в межах суфізму поняття любові наповниться глибоким містичним змістом аж до розуміння любові як засобу містичного осягнення істини, одного із головних щаблів пізнання Бога.

Аскетичний рух ***у Хурасані*** відрізнявся різноманітністю шкіл та методів удосконалення й розвитку. Першими аскетами (*зуххад*) на землях Хурасану були Фудайл ібн Ійад (пом. в 187/802 р.), Шакік Балхі (пом. в 194/809 р.). Після переселення їх до Басри, подальше формування їхніх поглядів відбувалося під впливом суфійських течій цих областей. Утім зречені мирського (*зуххад*) з Хурасану відрізнялися своєю думкою про покладання надії на Бога, служіння Йому, страхом перед Ним. Вони тлумачили покладання надії на Аллаха (*таваккуль*) як "повну довіру нафса обіцянкам Аллаха" [122].

Послідовники хурасанського руху **маламатійа** ("люди осуду", "докору") Абу Хафс Омар ібн Салма аль-Хаддад (пом. між 264— 267/ 877—881 рр.), Абу Саліх Хамдун аль-Кассар (пом. в 271/884—885 рр.) і Абу Осман Саїд ібн Ісмаїл аль-Хірі (пом. в 298/910—911 рр.) [25, с. 226] прагнули не афішувати свій внутрішній духовний стан, вважали, що визнання їх грішними та образи від людей є свідченням про вірність обраного шляху, оскільки всі святі та пророки потерпали від людської кривди. Вони несхвально ставилися до жебрацтва, самі заробляли на прожиток собі та своїм сім'ям. Попри негативне ставлення до крайніх форм покладання надії на Бога, вони сповідували неухильну покору Божественним велінням, всепоглинаючу зосередженість на Ньому та щирий потяг до Нього. Ці ідеї будуть розвинуті ібн аль Джунайдою в тому напрямі, що будь-яка дія людини є лише даром вищої сили, тому і неможливо розраховувати на будь-яку нагороду.

Суворому аскетизму наслідували прихильники руху **каррамійа**, який був заснований Ібн Каррамом (пом. в 255/ 869 р.) і поширений в Хурасані **[**88, с. 70-76]. Їх спосіб життя ґрунтувався на покірливій поведінці, добровільному голодуванні, тривалих нічних пильнуваннях, учіння у праведників, частій рецитації Корану. Послідовники цього руху прагнули набути духовної чистоти через зречення мирського (*зухд*). Особлива увага приділялася змертвінню плоті та повному покладанню надій на Бога (*таваккул*), як засобу наближення до Нього. Таке пасивне тлумачення покладання на Бога містило в собі значуще доктринальне обґрунтування Бога як виняткового агента любої дії, що означало найвищу ступінь ствердження одинності Бога.

До поглядів Ібн Каррама були близькі погляди Йахіу ібн Му'аза ар-Разі (пом. в 258/872 р.) [247, с. 112], утім, відмітною рисою його поглядів щодо аскетичних та містичних традицій була впевненість у Божій доброті та надія на Божу милість (*раджа*), яку він ставив вище за страх перед Божим гнівом. Такі повчання не подобалися більшості його сучасників, оскільки подібне ставлення до Бога могло спонукати до моральної розбещеності. Але з бігом часу Йахіу ібн Му'аза ар-Разі лише зміцнився в своїх поглядах, замінив бідний суфійський одяг з вовни на розкішний шовковий, через що також був засуджений. Можна припустити, що аріф Йахіу ібн Му'аза ар-Разі надавав більшого значення духовній близькості з Божественним світом та містичному знанню, аніж аскетизму. Відтак, це є свідченням того, що "на зорі ісламу мусульмани

не задовольнялися лише аскетизмом або молитвами в надії на яку-небудь подяку або винагороду" [113, с. 202], багаті первинні основи ісламу живили невичерпне джерело релігійного натхнення.

Разом з тим, лишалася частина подвижників пророка Мухаммада, яка віддавала перевагу лише практичному типу аскези, позбавленого містичних елементів [88, с. 27]. В його основі були численні молитви, пости, суворе наслідування Сунні пророка Мухаммада, каяття, культ бідності. Великого значення надавалося визначенню "дозволеного" (*халал*) і "забороненого" (*харам*) шаріатом.

В кожному разі, ранні суфії значно розширюють зміст поняття "зухд" використовуючи додаткові терміни, що свідчить про прагнення потрактувати " зухд" як духовно-практичну діяльність в сенсі певного способу поведінки з елементами пізнавальної стратегії. Метафізичні погляди деяких ранніх суфіїв сприяли зміцненню серед мусульман переваги містичних (містико-пізнавальних) установок над практичними, які розумілася ними як засіб наближення до Божественного.

Деякі ранні суфії, наприклад Шакік аль-Балхі (пом. в 196/810 р.), визначають поняття "зухд" через термін "покладання на Бога" (*таввакул*), який є близьким за змістом до терміну "задоволеність Богом" (*ріда*). В його поглядах, " зречення мирського" (*зухд*) порівняно нижчою стадією духовного розвитку, а людина повинна цілком "покладатися на волю Бога" (*таввакул*), тобто абсолютно відмовитися від будь-яких свідомих зусиль у пошуці засобів до існування, бо це могло б поставити під сумнів милосердя Бога [88, с. 40].

Як вказує Л. Кінберг, подібне визначення "зухду" за допомогою терміну " ріда" (задоволеність Богом) є, по суті, інтерпретацією Коранічного аята: "Чтоб не печалило вас то, что стороной от вас проходит, и чтобы ликованью вы не предавались о том, чем вас (Аллах так щедро) одарил" (Коран, "Железо" 57:23). Сутність зухду, який в інтерпретації терміну "ріда" вивищується на рівень Коранічного припису, полягає не в байдужому ставленні до мирського, а в зверненні до Бога та повній довірі Йому в усьому, чим повинен керуватися правовірний мусульманин у своєму повсякденному житті.

Прихильник повного покладання на Бога Абу Абдаллах Ахмад ібн Йахйа ібн аль-Джалла (пом. в 306/918 р.) вважав, що метою "людей зречених мирського" (*ахл аз-зухд*) є наближення до Бога: "Він не влаштував ні для жодного шлях *(тарік*) до Нього і не подарував жодному прибуття (*вусул*) до Нього. Він залишив людей в пустелі розгубленості, де вони метушаться, і в морях думок, де вони тонуть. Того, хто вважає, що він досягнув Його, Він віддаляє від Себе, а тому, хто вважає, що розлучився з Ним, Він дарує зустріч. Немає прибуття до Нього і немає втечі від Нього – Він є невідворотний" [232, с. 178].

Таким чином, можна виснувати, що вже на початковому етапі духовно-практичного руху людей "зречених мирського" (*ахл аз-зухд*) такі додаткові терміни, як, наприклад, "терпіння" (*сабр*), "задоволеність Богом" (*ріда*), " наближення до Бога" тощо, слугували не тільки для описання методу

морального вдосконалення з метою підтримання релігійного благочестя (як це було характерним для салафітів і мутазилітів), але й для описання містичного досвіду [115, с. 80]. По мірі еволюції раннього суфізму у суфізм доктринальний, ці терміни вживатимуться для позначення "стоянок" на містичному Шляху (*тарік*) і будуть розташовані вище за "зречення мирського" (*зухд*). Хоча серед суфіїв і не було єдиного погляду на місце зухду серед інших "стоянок" на вказаному містичному шляху, але всі вони так чи інакше згодом розташують зухд на нижчих, початкових щаблях.

Абу Наср ас-Саррадж ат-Тусі (пом. в 378/988 р.) у своєму творі "Кітаб ал-лума фі-т-тасаввуф" ("Найблискучіше в суфізмі") здійснив відбір та систематизацію думок авторитетних богословів і суфіїв щодо різних аспектів суфійської теорії і практики. Автор вибудовує містичний шлях із семи "стоянок" *(макамат)* та десяти "станів" (*ахвал*) [236], де "стоянка зухд" розташована третьою після "стоянки каяття" (*макамат ат-тауба*) і "стоянки обачності" (*макамат вара*). Він зазначає, що зухд – це початок всіх чеснот та послуху, перший крок для тих, хто "віддається Йому, знаходить в Ньому задоволення, сподівається на Нього".

Абу Наср ас-Саррадж ат-Тусі поділяє зречених мирського (*зуххад*), залежно від їх завзятості у практиці зречення та набутті здатності до осягнення Абсолюту, на три категорії. Перші з них – "це початківці, тобто ті, хто очистили руки від власності, а серця – від того, чим володіли руки" [236]. Автор наводить авторитетні висловлювання: коли аль-Джунайда запитали про зухд, то він відповів: "Очищення рук від власності, а сердець від жадності"; а Сарі ас-Сакаті (пом. в 253/867 р.) на це питання відповів: „Щоб серце очистилося від того, від чого очистилися руки" [236]. До другої категорії віднесені ті, хто досяг досконалості в зреченні. Автор наводить вислів Рувайма ібн Ахмада, який описує їх як людей, хто відмовився від усього на цьому світі, що приємне для душі, включно і похвали, і схвалення, і високого становища серед людей. Третя категорія – це люди, які усвідомили і упевнилися в тому, що якби навіть все мирське життя було для них дозволеною власністю, за яку в них не зажадають звіту в майбутті, і яка анітрохи не зменшить їх становища в очах Аллаха, вони все одно утримаються від неї, виключно заради Аллаха. Їх стриманість ґрунтується на тому, що Аллах, створивши одного разу цей світ, відтоді навіть не поглянув на нього. Якби мирське життя мало в Його очах значення, рівне хоча б вазі комашиного крильця, Він не дозволив би невіруючому випити в ньому і ковтка води. Через те, ці люди утрималися від своєї ж стриманості і розкаялися в ній. Абу Наср ас-Саррадж ат-Тусі наводить вислів Аш-Шиблі, коли того запитали про стриманість: "Стриманість – це не що інше, як нехтування (*гафла*), бо мирське життя є ніщо, а стриманість від нічого — нехтування!"

Для ранніх суфіїв при визначенні терміну "зухд" було важливим не тільки розкрити мету практики "зречення мирського" як способу морального очищення і вказати на засоби досягнення цієї мети, а й показати, що зречення мирського (*зухд*) – це шлях містичного наближення до Бога.

Таким чином, узагальнюючи історичний розвиток зухду як специфічного духовно-практичного досвіду зречення мирського, що зародився у до-ісламські часи, еволюціонував під впливом ісламу, набув різних виявів і різного богословського обґрунтування, можна виснувати таке.

В перші століття поширення ісламу співіснували різні тлумачення змісту і значення зухду (відмінність між якими зберігається по сьогодні), що серед іншого відбивало внутрішню диференційованість умми на різні течії, напрями, секти. Відтак різною була і міра насиченості зухду містичними елементами, що впливало на особливості формування містичних течій в межах ісламу. Зрештою, утвердилося кілька головних форм аскетизму, кожна з яких знайшла відповідне обґрунтування в джерелах ісламу.

Перша форма – аскеза, найглибшими засадами якої є усвідомлення повної залежності від Бога, відчуття страху перед Його гнівом, власної приреченості на випробування і вихованням готовності до них, обмеження надій; аскеза, чиї витоки глибоко закорінені в передуючому язичницькому світогляді арабів. Для такої аскези притаманне однакове сприйняття усіх виявів Божої волі – як милості, так і покарання; зречення мирського (або ж у легкій формі – зречення надмірності в мирському) здійснюється не через його гріховність і ницість (як, скажімо, в християнському аскетизмі), а через тлінність і тимчасовість його краси і насолоди, порівняно з вічністю і красою Божественного світу. Ця форма аскези набула значення поширеної, нормативно-регламентуючої системи.

Другою формою є аскеза, зрощена упованнями на Бога в їх граничному вияві (як відмова шукати і здобувати засобів до життя), цілковитою довірливістю і задоволеністю Богом (*ріда*), абсолютним покладанням на Нього, виконанням Його волі, "дружби" з Ним. Така аскеза вимагає повного самовідречення, коли мирський світ стає просто байдужим, а концентрація всіх душевних сил відбувається тільки на Богові.

Третя форма – аскеза, угрунтована на почуттях містичної любові і надії на Бога, яка не вимагає придушення почуттів і пристрастей, а навпаки, спонукає до найповнішого вияву через них любові до Бога. Така аскеза не потребує граничного самообмеження в матеріальному сенсі, але є способом набуття суб'єктивного містичного досвіду спілкування з об'єктом любові. Саме ця лінія віднайшла найвиразнішого розвитку в суфізмі. Насичення зухду гносеологічним змістом – усвідомлення його не тільки способом наближення до Бога, але й засобом Богопізнання продукує цілий спектр суфійських концепцій містичного пізнання: від розуміння зухду як однієї з нижчих сходинок містичного шляху до його тлумачення як очищення "его" суфія, трансформації його атрибутів на Божественні атрибути, повного внутрішнього перетворення людини (про що йтиметься нижче).

Домінування серед богословів перших століть ісламу уявлення про абсолютну трансцендентність Бога, яке стверджується в Корані: "И ничего, подобного Ему, не существует" (Коран, Сура "Совет", 42:11), відкидало можливість зближення людини з Богом. Заперечення в межах салафійї здійснення трансцендування у будь-який спосіб тягло за собою, як наслідок, принципово інше розуміння мети зречення мирського (*зухд*). Зухд покликаний

був виконувати функцію регулятора соціальної поведінки віруючих, відповідно до Коранічних приписів, а саме – виступати у формі морального припису щодо певного матеріального самообмеження, який практикується для стримування пристрастей і прагнень, підтримки релігійного благочестя. В такому тлумаченні, практика зухду не могла бути основою для трансформації аскетичних настроїв в бік наповненості містичними елементами, стати підґрунтям доктрини містичного пізнання Бога.

Мутазиліти, дотримуючись у своїх поглядах фундаментального догмату про єдинобожжя (*тавхід*), довели заперечення реальності і вічності Божественних атрибутів (*танзіх*) до логічного кінця, дійшовши твердження про абсолютну трансцендентність Бога. Позбавленість Бога будь-яких антропоморфічних якостей означала, що Його принципово не може осягнути звичайна людська свідомість [172, с. 166].

Отже, спільним для салафітів і мутазилітів було те, що останні, хоча і визнавали боговгодність аскетичної практики (відповідно до багатьох численних хадисів пророка Мухаммада, в яких містився заклик до матеріального самообмеження), але не вважали за можливе проникнення в трансцендентне буття шляхом благочестивої поведінки, відкидали будь-яку можливість проникнення в надемпіричний світ за життя; критикували спроби тлумачення зухду, як засобу знаходження "достеменного знання", себто знання про потойбічний світ (*ахіра*).

На противагу цьому, ранні суфії впритул наблизилися до висновку, що Бог , який перебуває поза межами раціонального пізнання, може бути осягнутий у містичний спосіб, що завдяки зреченню мирського (зухд), залишаючись в мирському світі (дунйа) можна осягти Абсолют. Але це потребувало відповідного філософсько-доктринального обґрунтування, яке б подолало розрив між Божестенним і тварним світом. Виходячи, за виразом А. В. Смірнова [149], з логіко-змістовної архітектоніки арабо-мусульманської філософської думки, вирішити цю проблему можна було тільки за рахунок твердження поряд із трансцендентністю Бога, Його іманентності світові, припущення, що будь яка річ множинного світу, поряд зі станом існування та не-існування набуває ще стану "утвердженої втіленості" (*‘айн сабита*).

3.2. Онтологічна основа поняття і практики "зухду".

Онтологічні засади ісламу стали важливим підґрунтям релігійно-філософських інтуїцій ранніх суфіїв. Тому для розгляду заявленого питання слід висвітлити вихідні онтологічні основи ісламської традиції.

Однією з найвагоміших онтологічних категорій в арабській філософії є " утвердженість" ("*айн сабіта*"). "Утвердженість" речі тлумачиться як така, що невід'ємна від речі і водночас нічого до неї не додає, оскільки фіксує представленість речі. Інша категорія – "існування", є предикатом речі і додається до неї не тільки в понятті (понятійно), але і реально. На відміну від попередньої категорії, в "існуванні" розгортається процесуальність речі як такої, що знаходиться між існуванням та не-існуванням, лишаючись при цьому річчю утвердженою в тому і в іншому випадку. "Можливість" як онтологічна категорія також фіксує процесуальну утвердженість речі між не-існуванням та існуванням , що є місточком між двома станами, в яких вона опиняється, набуваючи атрибути існування та не-існування [149].

Крім того, вкажемо, що класична арабська думка використовує два парні поняття для визначення відношення протилежностей: "*захір*" (зовнішнє) та " *батін*" (внутрішнє). В них зафіксовані найбільш суттєві риси виробленої в межах арабо-мусульманської філософії трактовки протилежностей, зокрема обов'язковість їх одночасної наявності та неієрархізований характер.

Враховуючи це, висвітлимо онтологічні засади зухду, осердям яких є фундаментальна проблема взаємовідносин між абсолютним і множинним буттям.

Протилежності "абсолютне буття – множинне буття", "поцейбічний світ – потойбічний світ" є визначальними компонентами релігійної картини світу в онтологічному сенсі. Онтологічні припущення монотеїстичного типу неминуче стверджують наявність прірви, розриву, провалля між множинним буттям та абсолютним буттям. Таке розмежування переживається людиною в множинному світі як відокремлення, відділення від абсолютного світу, що загрожує загибеллю. Подолання відстані між протилежностями – множинним та абсолютним буттям – можливе лише через "спасіння", яке в теологічному сенсі тлумачиться як сходження до Бога, наближення до Нього, не досягаючи Його.

"Спасіння" може уявляти собою два різних "процеси" з точки зору взаємовідносин "поцейбічний світ – потойбічний світ": або спасіння Богом світу; або спасіння світом світу через набуття Бога. Перша парадигма відповідає християнській традиції. В ісламі, натомість, зовсім інше потрактування відношення Бога до множинного світу на онтологічному рівні. В ісламській богословській традиції "світ" тлумачиться як такий, що *належить* Богові і в цьому сенсі створення "світу" для Бога не є важливим, оскільки

нічого не додає до Його атрибутів; світ ніби народжується в Бозі. Таким чином, онтологічний розрив нівелюється через належність світу Богові, а спасіння тлумачиться як служіння Йому [45]. Саме ці інтуїції і лягли в основу моністичного пантеїзму суфіїв.

Протилежності "абсолютне буття – множинне буття", "поцейбіччя (*дунйа*) – потойбіччя (*ахіра*)" – фундаментальні поняття ісламської культури і віри: відношення між протилежностями "поцейбічний світ (*дунйа*) – потойбічний світ (*ахіра*)" встановлюється, згідно Корану і Сунни, Божественним актом і є глибоко онтологічним фактом, фундаментом змісту віри, всієї антропологічної стратегії віруючого. Тому аналіз поняття зречення мирського (*зухд*) в контексті відносин пари понять абсолютне буття – множинне буття; поцейбіччя – потойбіччя, *дунйа – ахіра* надасть можливість обґрунтувати тезу про те, що практика аскези (*зухд*) серед подвижників раннього суфізму являє собою духовно-практичну діяльність з елементами містичного пізнання (*маріфа*), а не тільки метод духовного очищення з метою морального удосконалення. Водночас це дозволяє пояснити причину одностайного визнання значущості поняття "зухд" правовірними мусульманами, незалежно від їх ідейних розбіжностей [219, с. 32].

Взаємодію протилежностей "абсолютне буття – множинне буття", " поцейбіччя – потойбіччя" ("*дунйа – ахіра*") можна інтерпретувати по-різному: через співставлення з мисленням (Парменід), через антитезу "ніщо" та синтезу " становлення" (Гегель), через протиставлення "сущого" та "існуючого" (Гайдеґґер), через співставлення з простором чи з часом тощо. Буття може тлумачитися в уявних просторово-часових напрямках, у послідовному структурному зв’язку і послідовній структурній дискретності [45]. Різні онтологічні моделі в принципі надають можливість розкрити метафізичні основи людської діяльності в контексті взаємодії протилежностей: поцейбіччя і потойбіччя.

Представники кожної релігійної течії по-різному розуміли зв’язок між елементами конфігурації "божественний світ – людина – множинний світ", чи пари поцейбічний світ (*дунйа*) – потойбічний світ (*ахіра*), відповідно до термінології мусульман перших часів ісламу. Отже, становлення та розвиток феномену духовно-практичної діяльності, спрямованої на зречення мирського (*зухд*) необхідно розглядати не тільки в зв’язку з соціально-економічними та політичними проблемами існування мусульманської спільноти в VII-VIII столітті, але і в контексті ранніх теологічних дискусій в ісламі [69, с. 225].

Серед богословів перших часів ісламу домінувало уявлення про абсолютну трансцендентність Бога. Бог єдиний, і немає нічого подібного Йому. Він вічний і ніяка уява не може осягнути Його. Він створив все існуюче за Своїм знанням і є Знаючим про все. ("Он создал все, что суще (в мире), и знает обо всем и вся!" (Коран, Сура "Скот", 6 : 101)). Він визначив долю всіх Своїх творінь , все відбувається за Його рішенням та Його волею. В цитованій вище сурі, з 95-го по 103-й аят викладається, за висловом Л. Климовича, ціла програма могутності Аллаха [86, с. 150]. Він вищий за те, щоб мати рівних собі ("Чи Ти бачив того, кому ти віддав перевагу замість мене?" (Коран, Сура "Марйам (Марія)", 19 : 62). Головне, що такий онтологічний підхід повністю

заперечував можливість наближення людини до Бога.

Твердження салафітів про трансцендентність Бога та неможливість наближення до надемпіричного світу *(ахіра*) висвітило визнання того, що осягнення Абсолюту – задача внутрішньо суперечлива, оскільки Абсолют за самою природою невизначуваний і будь-які спроби загнати його в рамки кінцевих понять заздалегідь приречені на невдачу [117, с. 12].

Через визнання абсолютної трансцендентності Бога та неможливості пізнання безкінечної Божественної реальності, остання завжди знаходиться по інший бік буття кінечного духу людини. Згідно традиціоналістських міркувань, про Бога можна говорити лише запереченнями, чим Він *не є*, і ніколи не можна твердити, чим (що) Він *є*, оскільки Його сутність залишається невідомою (а те, що людина здатна осягнути, вже саме тому і не є Божественним). Те, що неможливо пізнати, метафізично розташоване по інший бік пізнаючого суб'єкта, і в силу цього містить у самому ж суб'єктові свою межу, граничне в самому ж суб'єкті, і не є нескінченною реальністю. "…абсолютизація гносеологічної трансцендентності Абсолюту, веде до ствердження і абсолютизації його онтологічної трансцендентності стосовно пізнаючого суб'єкта і, таким чином, до окінцевлення того, що, за визначенням, є нескінченним" [117, с. 12]. Інакше кажучи, все, що можна виразити в конечних поняттях, не є безкінечним. Якщо Бог трансцендентний, то він знаходиться по той бік конечного буття, людини, а те, що людина здатна осягнути, вже саме через це не є Абсолютом.

При вирішенні проблеми співвідношення протилежностей "поцейбіччя (*дунйа*) – потойбіччя (*ахіра*)", "абсолютне буття – множинне буття", ранні суфії (як і мутазиліти), додержуючись методу апофатичної теології, спершу також стверджували абсолютну трансцендентність Божественної реальності та заперечували наявність будь-яких атрибутів Бога. "Оскільки для мусульманина Бог чи його окремі властивості не можуть бути в повному розумінні людськими, - підкреслює відомий ісламознавець О. Ігнатенко, - припустиме уподібнення повинно, зі зрозумілих причин, не стільки обмежуватися, скільки самозаперечуватися" [62, с. 185]. Отже, звернення до апофатичної теології було закономірним наслідком визнання трансцендентної Божественної сутності.

Затвердження такого онтологічного уявлення мало виняткове значення для онтологічного обґрунтування духовно-практичної діяльності, спрямованої на зречення мирського *(зухд)* в рамках ісламу. Адже апофатична теологія – це шлях богопізнання, який полягає у "поступовому сходженні від тварного світу до Творця, який припускає, з одного боку, розгляд все більш досконалих творінь і властивостей, а, з іншого – констатацію неспівмірності кожного з них з Богом, з божественною сутністю" [117, с. 151]. Дійсно, віруючий, який прийняв підхід апофатичної теології, визнав непридатність своїх знань до пізнання Бога, повинен був з необхідністю зробити висновок: позаяк будь-яке знання є знанням про кінцеві речі, то володіння цими речами прив'язує до профанного світу, і не дає "підвестися

" до Бога. Відтак зречення мирського припускає відвернення від всього "що є Бог", тобто заперечення застосовності до Бога понять і уявлень, отриманих через пізнання конечних речей, а тому нездатних продукувати позитивне знання про Бога.

Разом з тим, міркування про природу Бога, ґрунтовані на логічній несуперечливості, припускають застосування будь-яких понять і уявлень, але за умови усвідомлення їх радикальної відмінності за своїм змістом, коли йдеться про божественну сутність: "Він живий, але не так, як все живе, Він могутній, але не так, як могутні" [62, с. 185]. Таке протиставлення Божественного світу та множинного світу, в якому світ виступає як те, що відмінне від Бога, неминуче призводить до твердження про наявність відстані між емпіричним світом *(дунйа)* та надемпіричним світом *(ахіра).* Таке онтологічне припущення вимагало від людей зречених мирського *(ахл аз-зухд)* розглядати емпіричний світ *(дунйа)* і себе, як частину цього світу, як ніщо. Ранні суфії вважали, що завдяки зреченню мирського (*зухд*) (додержанню суворого способу життя, надмірному утриманню від мирських задоволень , інтенсивному прояву своїх релігійних почуттів), досягається впевненість у Божественному світі.

Зречення мирського (*зухд*) для ранніх суфіїв мало статус ключового поняття і не лише позначало певну практичну поведінку, а й визначало відносини між прихильниками практики в вигляді аскези (*зухд*) з навколишнім світом та світопізнанням. Метою людей зречених мирського (*ахл аз-зухд*) було зближення з Богом. Виявляючи закономірності реальності, намагаючись осмислити сутність кінечного буття раціональними методами, суфій стремить до того, що знаходиться поза його межами, а саме – до Абсолюту.

Як влучно вказує Е. Корет: "Кінцевість є головний досвід людини в цьому світі. Всі речі цього світу сутнісно скінченні. Лише до запитливої, випробуючої саму себе в світі людини доходить усвідомлення скінченності, лише вона знає про свої буттєво-відповідні кордони і тим самим, запитуючи, виходить за ці межі" [61, с. 107]. Для раннього суфія кінцеві речі множинного світу вказують на наявність в них двох рівнів буття: те, що можна відчути та осягнути розумом, тобто "явне"*(захір)* буття, і те, що не можливо відчути та осягнути розумом, тобто "сокрите" *(батін)* буття. В Корані стверджується, що Бог водночас як скритий, так і явний: "Низьке і високе!" (Коран, Сура "(Те) що має статися", 56:3), що виключає розуміння Бога як сутності, яка "міститься" у явищах та предметах множинного світу. Образи кінцевих речей нібито " натякають" і "відсилають" людину до того, що знаходиться поза межами тварного миру і недоступно раціональному пізнанню — до Бога.

Ранні суфії, на відміну від мутазилітів, роблять висновок, що задля виходу за межі множинного буття необхідний особливий духовний досвід, який не є наслідком виключно інтелектуальних зусиль. І, визнаючи трансцендентний характер Божественної реальності, люди зречені мирського (*ахл аз-зухд)*, змогли прийти до відчуття таємного наближення до Бога. Заради наближення до Божественної реальності зречені мирського *(ахл аз-зухд)* духовно і фізично зрікалися множинного світу в самих крайніх формах. Але це не було виявом негативного ставленням до поцейбічного світу. Притому, ранні суфії ще не виробили концептуального пояснення тих онтологічних основ, які пояснюють можливість єднання людини з Богом (тобто виходу в надемпіричний світ до Абсолюту), втім, набутий ними релігійний досвід сприяв усвідомленню того, що протиріччя, з якими вони зіткнулися, мають як онтологічний, так і гносеологічний характер.

Практика зречення мирського *(зухд)* розглядалося ранніми суфіями не просто як відмова від мирських благ і бажань, але як засіб, завдяки якому можливе осягнення трансцендентного світу, самої Божественної реальності в предметах феноменального світу. Вважалося, що людина повинна себе звільнити від чуттевого змісту, який не дає можливості зосередитися на тих смислах, де Бог проявляє себе. Бога треба було засвідчити не як такого, хто " приходить із-зовні" (відповідно до логіки традиціоналістів та муттакалімів), а в прийдешньому, скороминущому, в тимчасовій іпостасі буття, одначе так, щоб це не призвело до Його олюднення *(хулулійя)*. Пошуки альтернативи олюдненню Бога сприяли розвитку способів теоретичного осмислення догматів віровчення.

Спробу практичної актуалізації та теоретичного осмислення іманентності Абсолюту людському духові прихильники зречення мирського (*ахл аз-зухд*) здійснили, відводячи розуму місце для "підтримки" інтуїції. В обґрунтуванні одночасної іманентності та трансцендентності Бога множинному світові ранні суфії, спираючись на Коран, не виключали повністю орієнтацію на раціональні методи пізнання, розсудливість в осягненні Істини.

Але, як відзначає А. К. Алікберов, оскільки ірраціоналістичний метод суфіїв ставить під сумнів розсудливість раціоналізму, то раціоналізм, на який орієнтувалися ранні суфії (як і мутазиліти), поставав як "новація", заснована на вільній думці *(тавіл),* тобто як можливість надавати розширене тлумачення та використовувати алегорії в інтерпретації та аналізі всіх явних і скритих смислових відтінків Корану [7, с. 35-36]. Ранні суфії виступали проти буквального тлумачення Корану і Сунни; вони в своїй духовно-практичній діяльності зречення мирського (*зухд)* спиралися на розширене тлумачення Богоодкровенного знання, яке відрізняється від сліпого підкорення релігійним авторитетам, безумовного та буквального тлумачення значень хадисів.

Слід зауважити, що суфії не стільки були противниками раціонального знання, скільки противниками розсудливості богослов'я. "Антидогматизм, скепсис щодо знання викладеного, а не набутого в особистому досвіді, і логічно

випливаюча з цього опозиція до офіційного ісламу – ось, мабуть те, що " споріднює" суфізм із філософським раціоналізмом", - вказує М. Степанянц [156, с. 194]. Цей раціоналізм відрізняється тим, що являє собою розумову діяльність, яка заснована на *та'віл* – вільних судженнях, розширеному тлумаченні, використанні алегорій в інтерпретації, аналізі усіх смислових відтінків Слова Божого, від явних до таємних [7, с. 35-36]. Суфії досить часто для обґрунтування своїх положень в суфійській практиці зверталися до ал-Хадисів ал-кудсі, чи " священих" висловлювань (збірки хадисів, які вважаються словами Аллаха, а не пророка Мухаммада) [68, с. 262]. Так, один з них: "Завдяки наднормованої праці раб Мій не перестає наближатися до Мене, поки Я не полюблю його; якщо ж Я полюблю його, то Я буду його слухом, яким він чує, і зором його, яким він бачить", - використовувався суфіями для обґрунтування положення про можливість наближення до надемпіричного світу *(ахіра).*

На думку суфіїв, зречення мирського (*зухд*) та комплекс психофізичних засобів суфійської практики, дозволяє впливати на буттєвий стан людини і наближає її до Абсолюту з метою богопізнання. Для більшості з них безперечним було те, що суфійська практика зречення мирського (*зухд*) змінює підготовленість містика в кращий бік для сприйняття Божественного знання завдяки засобам морального очищення, що надає бажаний результат повного богопізнання. Суфій вважався істинно зреченим мирського (*захід хакікійй*), коли повністю довірявся Богові в усіх справах, не прагнув мирського забороненими способами, надіявся на Нього та боявся Його.

Практика зречення мирського (*зухд*) ранніх суфіїв засновувалася на наслідуванні чеснотам і духовній концентрації на Богові. Відповідно до релігійної догми, Божественна істина вища за можливості людської свідомості. Тому, в основі концепцію суфіїв про досягнення Божественного знання (*ілм раббанійй*) було покладено вимогу "повного внутрішнього перетворення людини, що стосувалося не тільки сфери її інтелектуальної діяльності. Шукачеві належало придбати частинку знання, яким володіє сам Аллах, тобто в якійсь мірі сприйняти один з божественних атрибутів, що вважалося вищою цінністю, гарантією усіляких благ в майбутньому житті і вимагало не тільки величезних зусиль з боку прозеліта, але і благовоління до нього з боку об'єкту пізнання суфія — Аллаха" [116, с. 53].

Усвідомлення недостатності раціонального способу пізнання Божественного світу та його співвідношення з мінливим множинним світом сприяли тому, що ранні суфії зіткнулися з настійністю доповнити раціональні методи пізнання ірраціональними. Завдяки визнанню інтуїтивних методів пізнання, усувалися неподоланні розумом протиріччя між поцейбічним і потойбічним світом. Наявність нераціональних засобів припускала і підтримку зв'язку з Богом, що давало б знання про Бога і про віруючого. Таким засобом,

відповідно до висловлювання пророка Мухаммада, слугують релігійні чесноти. " Добродіяння (*іхсан*) — це щоб ти вшановував Бога так, ніби ти бачиш Його, і хоча ти не бачиш Його, Він бачить тебе". Наслідування чеснотам – це здатність діяти та чинити найкращим чином в житті – тлумачиться як прагнення вмістити безкінечне в кінцевому, відновити цілісне відношення кінцевого духу до Абсолюту. Дотримання релігійних чеснот виключає помилки свідомості, які неминуче відбуваються через відносну природу раціонального пізнання.

Через готовність слідувати найкращим, боговгодним чином, віруючий пізнає Божественну модель чеснот. Чеснота виникає на перетині природно-афектних станів (таких, що знаходяться за межами раціонального – інстинктів, пристрастей, схильностей) і пізнаючого розуму, а тому ранніми суфіями вона розумілася як якісна форма людської волі, що співпадає з волею Божественною. Досягти цього можливо, додержуючись практики зречення мирського (*зухд*), у вигляді додаткових постів, утримання навіть від дозволених задоволень, усамітнення тощо.

Практика зречення мирського (*зухд*) була не лише засобом придушення природних пристрастей, а й тим джерелом, яке надавало відчуття реальності у зверненні конечного духу до Абсолюту. Зречення мирського (*зухд*) повинно було унебезпечити людину від розміщення свого "его" між тварним буттям та Божественним буттям, як констатуючого принципу свого пізнання, замість того, щоб розглядати світ таким "яким його знає Бог" [246, с. 482]. Поняття, що визначали засоби практики зухду одночасно слугували для позначення засобів наближення до Бога. "Нехай Бог буде твоїм провідником, потребуй Його, залиш все, окрім Нього" (Сарі ас-Сакаті) [247, с. 52]. Ранні суфії доходять до висновку , що впевненість у баченні Бога – це не результат зусиль, які докладає суфій, а прояв Божественної милості у вигляді прямого прояву Божественних якостей, що відображаються як чесноти на людському рівні. Інакше кажучи, чесноти – це сліди Божественних якостей в людині, поступовий прояв універсальних Божественних властивостей для саморозкриття Бога.

Суб’єктивна впевненість ранніх суфіїв в тому, що практика зухду дозволяє трансцендувати, ґрунтувалася на тому, що будь-які чесноти потрібні не заради досягнення власного інтересу догодити Богу, а завжди співвідносяться із самодостатньою ціллю Божественного замислу. Людина повинна любити Бога всеохопною любов’ю (*махабба*), виявляти терпіння, бути щедрою, тому що ці чесноти мають Божественний взірець і дають можливість осягнути Божественну істину. "Причина осягнення Істини – не багаточисельні пости і молитви, а щедрість, блага поведінка, чистота та добра порада", – зазначав ранній подвижник аль-Фудайль ібн Їад [247, с. 10]. Людина, дотримуючись чеснот у

духовно-практичній діяльності, спрямованій на зречення мирського, не тільки розкриває свою моральну сутність в Боговгодній поведінці, але і осягає Божественне буття. Кожній чесноті відповідає Божественна модель, відтак і сама людина є результат Божественного творіння.

В основі практики зухду були такі духовні цінності, як: бідність *(факр),* щиросердя *(іхлас*), правдивість *(сідк)*. Все це тлумачилося як Божественні якості, що відображаються на людському рівні, тобто як проекція сутностей потойбічного світу *(ахіра)* на поцейбічний світ *(дунайа).* Так, наприклад, поняття " бідність" *(факр),* на думку ранніх суфіїв, містило в собі всі чесноти, а тому його вживали для визначення духовності, як деякого цілого. Для людей зречених мирського *(ахл аз-зухд)*, бідність *(факр)* – це не просто дотримання в усьому помірності відповідно до релігійної моралі, але цілковита посвята себе Богові. Спочатку бідність розумілася ранніми суфіями як відмова від бажань, але з часом набуває змісту знищення свого власного "Я" перед Абсолютом.

Чеснота "щиросердя" *(іхлас*) розумілася як відсутність схвильованості навколишнім світом, нівелювання свідомості щодо Божественної Істини. Ця чеснота тлумачилася як цілковита самовідданість Богу, що доходила до повного забуття зовнішнього тварного світу. "Відлюднення (*халва*) – умова щиросердя (*іхлас*), тому що той, хто усамітнюється, той бачить Бога", – стверджує Зу-н-Нун аль-Місрі [247, с. 20-21]. На його думку, той, хто дотримується щиросердя, є незалежним щодо природжених і спонтанних спонукань свого "Я".

Таким чином, для зосередженості на Богові необхідні зусилля певним чином зорганізованої практики аскези, що веде до стану невпинного усвідомлення Божественної присутності. Це закріпило думку ранніх подвижників ісламу, що розуміння релігійних істин неможливе без чеснот. Чесноти є основою для духовної концентрації і, навпаки, ганебна душа нездатна сконцентруватися на Істині. Чесноти відкривають шлях до Божественної милості , змінюючи душу людини для сприйняття світла Істини згори.

Зауважимо, що в основі будь-якого релігійного досвіду завжди є досвід ставлення людини до чогось надлюдського, оскільки його суть складають релігійні почуття, в яких закладене відчуття єднання чи злиття з тим, що знаходиться поза межами можливого емпіричного досвіду людини, з Божественним. Ранні суфії виходили з того, що Божественне може виявлятися як якась першооснова буття в певних настроях, даватися у невимовних адекватним чином відчуттях. "Існує два таких настрої: страх, що переростає в жах, і радість, що приводить людину в стан екстазу. Цими настроями людина наділена як способами свого буття. Особливість даних способів буття полягає в тому, що людина в певні моменти свого існування входить в зіткнення з буттям сущого. Суще постає перед ним як єдине ціле. Людина відчуває це, оскільки відчуває себе за його межами" [1, с.

64], - вказує А.Р. Абдуллін.

Страх, який був головною рушійною силою релігійного життя в ісламі до VIII століття [224, с. 3], виростає з того, що в онтологічному сенсі людина тимчасова, і власну кінечність вона сприймає як страх перед фактом смерті. Аскетичне благочестя підкреслювало релігійність та покірність трансцендентному Богові, чия воля у ставленні до тварного світу визначається священним гнівом [220, с. 60].

Виражаючи це в концептах західної філософії, можна сказати, що людина усвідомлювала свою метафізичну природу. Як писав свого часу М. Гайдеґґер: "Метафізика — це запитання понад суще, поза його межі, у такий спосіб, що ми отримуємо після цього суще для розуміння як таке і в цілому" [178, с. 24]. Таким чином, в ранньому суфізмі чесноти, як складові духовно-практичної діяльності зречення мирського *(зухд*), це – не просто дієве виявлення моральної сутності людини, яка реалізується в боговгодній поведінці. Для людей зречених мирського (*ахл аз-зухд)* чесноти – це явища онтологічного порядку, вони є отриманням "надбань буття".

Водночас чесноти є і необхідною умовою, що надає можливість пізнання Бога, та ідентифікуються зі ступенями *(макамат)* в набутті достовірності *(йакін).* Ці чесноти, культивовані ранніми суфіями, згодом були розвинуті і перетворилися в концепцію містичного пізнання (*маріфа*) [117, с. 52]. "Маріфа (пізнання Бога) — це виконання права Бога на тебе", - висловився Сарі ас-Сакаті (пом. в 253/867 р.) [247, с. 53].

Отже, під час становлення раннього аскетичного руху в ісламі відбулося розмежування знання на два види: раціональне (*ілм*) та інтуїтивне (*маріфа*). Інтуїтивне знання дало можливість осягти єдність світу, як органічного цілого та об’єднати всі форми буття. Саме відчуття єдності, як усіх форм чуттєвого світу, так і єдності цього світу з Абсолютом, складає онтологічну умову інтуїції. Ті знання, які набувалися шляхом зречення мирського (*зухд*), визначалися як " *маріфа*", а екзотеричне, релігійне знання визначалося як "*ілм*" [135, с. 164].

По мірі розвитку суфізму уявлення про взаємовідносини між множинним буттям та Божественним буттям змінюються. Розуміння співвідношення протилежностей "Бог – світ"; "поцейбіччя (*дунйа*) – потойбіччя (*ахіра*)" не як взаємного виключення, а як такого протиставлення, де вони (не зводячись одна до одної) можуть здійснюватися лише через свою протилежність, знайшло свій вираз в іншій онтології.

В ранньому суфізмі вихідним було уявлення, що Бог діє в усьому; лише Бог є єдиною реальною причиною, а людина повинна підкоряти свою волю і свої дії волі і діям Бога; що між множинним світом, людиною (як частиною цього світу) і Богом – нездолання прірва. Твердження одночасної трансцендентності та іманентності Бога істотно змінило онтологічні уявлення. Буття – єдине саме тому, що не має іншого буття, окрім Бога. Онтологічна схема "Все походить з

Нього", замінюється на іншу "Все є Він".

Чесноти у містико-аскетичній діяльності ранніх суфіїв стали прообразом стоянок *(макамат),* досягнення яких та переживання відповідних станів *(ахвал)* надають можливість сягти Божественної благодаті і слугують умовою наближення до Істини. Зречення мирського (*зухд*) постало одним із початкових етапів. "Зухд – благородний щабель, це основа богоданих станів. Зухд – це перший крок тих, хто прагне до Бога" [236].

В доктринальному суфізмі поняття "зухд" перетворюється на суто інструментальний термін, за допомогою якого "суфії оперують при викладенні своїх вчень та концепцій" [7, с. 548]. Терміном "зухд" позначають початкову ступінь ісламського подвижника, який ще не досяг Істини; недосконалий спосіб взаємовідносин між Божественним та множинним буттям, оскільки аскетична практика розглядатиметься як початок шляху наближення до Істини, що звернена на множинне буття, на обмежене, на кінцеве, а не на Абсолютне.

Відтак починають розрізнятися й відмінні ступені зречення мирського. Після IX століття були розроблені трьохкомпонентні схеми зухда . За цією класифікацію зухд поділяється на:

а) зречення мирського;

б) зречення від почуття щастя, яке викликало досягнення зречення;

в) стадію, коли аскет вважає світ настільки малозначущим, що навіть не звертає уваги на факт зречення від нього [189, с. 37].

На першій стадії зречення мирського розуміється як боротьба з мирським та придушення в собі тяжіння до нього, на другій – тяжіння до мирського відсутнє, але людина пишається тим, що вона зреклася мирського. На вищій стадії у суфійській традиції дійсно "зреченим мирського" (*аз-зухд фі ад-дунйа*) вважатиметься "зречення від зречення мирського" (*аз-зухд фі аз-зухд*).

Виникнення і розвиток в середовищі прихильників зречення мирського (*ахл аз-зухд*) уявлень, що Божественне буття і множинний світ є протилежностями, які онтологічно уґрунтовують одне одного, що світ є "інше" Бога (попри асиметричність відносин між абсолютним Божественним буттям і профанним світом), сприяло зміцненню ідеї про діалогічне спілкування між Богом та людиною. Йдеться не про те, що Бог є сутністю, яка вміщена та перебуває в явищах множинного світу. Натомість, таке твердження про світ містить інтуїцію, за якою відносини між Богом і світом є взаємозумовленням двох протилежностей, які уособлюють перехід одна в одну (втаємниченим чи явним боком) дечого, не зведеного до кожної з цих сторін, але і не уявлюваного без них. Бог і світ, лишаючись протилежностями, об’єднуються в чомусь третьому – в світопорядку (*амр*), тимчасовим (чи явним) аспектом якого є світ, а Бог – його вічнісним (чи скритим) аспектом.

На філософському етапі розвитку суфійської доктрини домінуючою стає ідея про єдність буття, яка була розвинута у відповідну концепцію (*вахдат аль-вуджуд)* Ібн аль-Арабі (пом. в 638/1240) [219, с. 580]. Суть своєї філософії Ібн аль-Арабі виклав у найважливішому серед своїх творів – "Фусус аль-хікам" (

Геми мудрості). Згідно доктрини про єдність буття (*вахдад аль-вуджуд*), онтологічною основою Всесвіту, єдиною сутнісною реальністю (в якій втаємничені всі існуючі реальності) є Абсолют. Світ, в якому ми існуємо, це – тінь від світла. Цей світ є прагненням Істини проявити себе таким чином, щоб побачити свою власну сутність. Все, що ми пізнаємо — це абсолютне Буття Бога , втілене в обмеженому і можливому бутті світу (*аян ал-мумкінат*). Бог одночасно і трансцендентний й іманентний феноменальному світу [146, с. 190], але будь яке осягнення Його трансцендентності обмежує Його.

Ібн Арабі переосмислює суфійську практику і практику зречення мирського *(зухд)*, відповідно до своїх онтологічних та гносеологічних уявлень. Його підхід до зречення мирського *(зухд)* пов'язаний з концепцією про " ствердження" речі, її зв'язку з існуванням чи неіснуванням та концепцією " досконалої людини"

Відповідно до твердження ісламської догматики, Бог "створив світ з нічого ". Суфії вказують, що це аж ніяк не означає, що до створення світу речі були неіснуючими в усіх відношеннях, оскільки Бог вічно мав знання про всі речі. Тому, до свого створення, вони, хоч і не були присутні в світі, але існували в Божій свідомості. "Не-існування радісно вирує в очікуванні отримання дарованого існування. Неіснуючі речі подібні до чотирьох людей, що сидять шерегою перед правителем. Кожен чекає, що правитель дасть йому певний чин. І кожен відчуває незручність перед іншим, оскільки його очікування суперечать інтересам інших" [155, с. 75]. Сам Бог не є ні існування, ані не-існування, він вищий за те і за інше, як Він вищий і за всі інші дуальності. "Абсолютне Буття творить в не-існуванні – хіба є будь-що, окрім не-існування, що є майстровою Творця існування?" [155, с. 76]. Множинний світ (*дунйа*), попри всю свою недосконалість і незначущість, відіграє виняткову роль, будучи місцем прояву досконалого буття (Об'явлення Бога) через людину. Людина "збирає буття" не лише у вічнісному, а і в тимчасовому вимірі. Людина тотожна світові і буття є таким, якою є сама людина [148, с. 119].

Остання не є боголюдиною, не є досконалою істотою, але покликана здійснювати бажання Бога в самопізнанні. Без множинного світу здійснити цю мету було б неможливо. Тож людині відводиться велика роль – саме вона завершує картину повноти буття. Людина виступає метою всього процесу творіння; вона міститься у центрі онтологічного "напруження" між метафізичною безоднею Абсолюту та небуттєвістю світу. "Досконала Людина" (*ал-інсан ал-каміл*) — це людина, в якій втілюються всі Божественні атрибути. Вона є ніби дзеркалом, в якому Бог пізнає себе у створеному бутті [199].

Отже введення поняття "утвердженості" будь-якої речі до її існування призводить то того, що аскетична практика зухду в тому розумінні, як її бачили ранні суфії, втрачає зміст, оскільки множинне буття виступає умовою прояву абсолютного буття, наближення до якого вони прагнули. При тлумаченні людини як принципу інтеграції світобудови, в якій з'єдналися зовнішні та внутрішні аспекти буття, втрачається сенс у виснажливих подвигах на ниві подвижництва. Відповідно до такого розуміння, не людина набувала Істину, а навпаки, Істина стверджувалася в ній. А це означало злиття знання з буттям,

тобто "містичне знання — це ніяк не знання про буття, це знання буття, або, якщо бути точним, знання, тотожне буттю" [146, с. 76].

Вище викладене дозволяє зробити деякі значущі висновки.

По-перше, ранні суфії змогли виробити і практикувати безпосереднє переживання відчуття близькості до Бога і богопізнання постільки, поскільки сама пізнавальна діяльність, навіть будучи обмеженою сферою кінечного досвіду, звернена до Абсолютної сфери, хай і трансцендентної. Можна твердити, що апофатична теологія, як один з методів богопізнання, здійснила значний вплив на формування уявлень про характер взаємовідносин між Божественним і множинним буттям не тільки у мутазилітів, орієнтованих на раціоналізм, але і в містичних вченнях ранніх суфіїв.

По-друге, той факт, що ранні суфії при осмисленні релігійних догм підносили індивідуальний релігійний досвід вище за їхнє сприйняття просто на віру, свідчить, що вони обстоювали істинний вираз релігійності, в сенсі пріоритету досвіду (сукупності почуттів, дій, переживань віруючого) перед соціалізованою, інституціалізованою релігією.

По-третє, віднайдений ранніми суфіями зв’язок між інтенсивним культивуванням релігійних чеснот і виникненням відчуття безпосередньої близькості до Абсолюту, допоміг закласти онтологічні основи вчення про суфійський Шлях як спосіб наближення до містичного стану свідомості – переживання безпосереднього спілкування, єднання і злиття з Богом, Абсолютом, як першоосновою буття. Суфії розуміли пізнання як трансцендентний акт, чи акт, який виходить за межі свідомості, і разом з тим, воно не було "чистим пізнанням", а набувало значимості засадового онтологічного відношення до світу.

3.3. Становлення і розвиток містичної традиції в межах "зречення мирського" (зухд)

Серед дослідників немає єдиного погляду на причини перемоги містичного напряму в середовищі зречених мирського, який зрештою і перетворився на новий тип світоглядної і практичної системи, що отримала назву "суфізм" (*тасаввуф*) [87, с. 111].

Поширеною є точка зору, що посиленню містичних та аскетичних настроїв серед населення в ту добу сприяли зміни в організації політичної влади. Правда, роль політичного чинника бачиться і витлумачується по-різному. Так, Г. Свенсон звертає увагу переважно на те, що "посилення нестабільності політичної влади стимулює виникнення містицизму, а посилення авторитарної влади стимулює аскетизм" [220, с. 63]. З погляду Г. Грюнебаума, успіхові суфізму серед інших аскетичних рухів сприяла саме підтримка влади, надана з метою забезпечення більшого контролю над середніми прошарками міського населення, серед яких суфійські погляди і набули найбільшої популярності. Влада припинила переслідування прихильників "компромісної теології", що сприяло духовній єдності мусульманської общини. Прагнення до безпеки і порядку міг задовольнити лише авторитет общини, духовна єдність якої "могла бути досягнута лише шляхом узаконення народних культових форм, передусім культу Пророка і святих, та відмови від мирських прагнень" [43, с. 146].

Утім, як вже зазначалося у попередніх параграфах, становлення та розвиток феномену суфізму в надрах духовно-практичної діяльності, спрямованої на зречення мирського (*зухд*), необхідно розглядати не тільки в зв'язку з соціально-економічними та політичними проблемами існування умми, але і в контексті ранніх теологічних дискусій в ісламі.

"Суфії намагалися знайти відповіді на питання, що є Бог і людина, чи можливе осягнення Бога, чим і як повинна керуватися людина в своєму житті, - розмірковує М.Степанянц. - У пошуках відповіді на ці питання суфії виступають проти догми, являючись прибічниками індивідуального вирішення кардинальних для релігійної свідомості проблем" [155, с. 28]. Тим самим долаються межі звично-традиційного тлумачення Одкровення, відкриваючи нові горизонти релігійно-філософських розмислів. Зв'язок тогочасних історичних обставин та духовно-релігійних пошуків обумовив ситуацію, коли для помітної (і дедалі зростаючої) кількості віруючих індивідуалістична релігія містиків постала дійсним ісламом. Низка дослідників ранньої доби ісламу вказувала на процеси наростання відчуженості між релігією улемів, релігійним законом і державою, з одного боку, і благочестям віри, що вільно розвивалася і домоглася авторитету і завершеності через життєвий досвід, – з іншого. Своєрідна "хвиля індивідуалістичних прагнень до пізнання Бога" поглинула общину. Однак, інтуїтивне знання (*маріфа*), яке набуває індивідуум, прагнучи єднання з Богом, суперечило систематичним пізнанням Божественних положень та наслідуванню прикладу Пророка, котрі слугували запорукою міцності традицій, які захищали общину [43, с. 123-124]. Однак, річ була не в певному ставленні до Книги чи

Посланника, а в тім, що переважить – індивідуальне спасіння чи колективне, затверджене законом умми.

Суфії, звісно, могли "знайти спасіння" і без допомоги Закону, але, щоб захистити його, спираючись на непорушну традицію, слід було зберігати основи мусульманського життя. Віруючі (як, власне, і ті, хто вів їх стежиною містицизму) "були задоволені, коли їхній досвід був виражений у теологічно беззаперечних формулах" [43, с. 181], тим паче, що протиріччя між абсолютною трансцендентністю Бога і злиттям людської душі з Божественним началом породжувало складну теологічну проблему. Тож успіх суфізму пояснюється його здатністю до об'єднання індивідуалістичних і общинних тенденцій, завдяки чому суфійський рух поглинув ті аскетичні течії, що виникли раніше.

На нашу думку, дослідники значно перебільшують роль соціально-політичних чинників, оскільки "люди зречені мирського" (*ахл аз-зухд*) були менш небезпечними для влади, аніж ті, хто займався містикою. Коли поставало питання про зовнішню підтримку, влада частіше ставала на бік "людей зречених мирського" (*ахл аз-зухд*), чому наявні історичні свідчення. Так, Абу Йазід аль-Бістамі був висланий з міста після своєї заяви про вознесіння; Абу Хамза був висланий за те, що в карканні ворона почув "глас Божий"; Абу Саїд аль-Харраз був змушений залишити місто через звинувачення у захопленні містичними вправами та неповагу до релігійних почуттів пересічних віруючих; аль-Хусайн ібн Мантур аль-Халладж після року тюремного ув'язнення був страчений в 922 році, на думку богословських опонентів за те, що захищав таке ставлення до Бога, яке несумісне з абсолютним відокремленням Творця від творіння, а відтак і з непорушним Законом, що є наслідком такого відокремлення [220, с. 64].

Як було показано у підрозділі 3.2., становлення і розвиток у середовищі зречених мирського містичних ідей щодо можливості зближення з Богом сталося після того, як були переусвідомлені онтологічні засади релігійної картини світу, а саме: зміцніло уявлення про те, що Божественний і множинний світи – це не взаємовиключні протилежності, а протилежності, що взаємно обумовлюють одна одну, вони не зводяться одна до одної, але і не існують окремішньо. Божественний світ та мирський світ об'єднуються в чомусь третьому – в світопорядку, де Бог являє собою його вічнісний аспект, сокритий, а множенний світ – тимчасовий аспект, явний. Зміна світоглядних основ аскетичної практики в ранніх суфіїв означала завершення епохи руху "зречення мирського" (*зухд*) і водночас була початком етапу становлення мусульманського містицизму, тобто суфізму (*тасаввуф*). Цей етап був пов'язаний не стільки з раціоналізацією й естетизацією аскези, фіксацією стадій безпосереднього переживання єднання з Абсолютом та оформленням вчительської традиції [158, с. 146], хоча і це було важливим, скільки з новим рішенням давньої проблеми – проблеми трансцендування з одного онтологічного рівня буття (множинного світу), на інший рівень – рівень абсолютного буття, чи онтологічного обґрунтування спрямування до Бога і набуття найвищої Істини. Це стало важливою умовою прискореного становлення доктринального суфізму.

Першим, хто почав критикувати "дійсне зречення земного світу" (*аз-зухд фі ад-дунйа*), був Йахіу ібн Му'аза ар-Разі (пом. в 258/872 р.). На його думку,

зухд є нижчим щаблем на шляху наближення до Божественної реальності, а містичний досвід має більше значення [247, с. 113]. Аш-Шиблі також засуджував практику зухду – на його думку, можливості цієї практики вичерпані , і людина повинна не тільки відвернутися від мирського, але повністю підкоритися Божій волі, віддавши перевагу упованню на Бога (*таваккул*). " Дійсне зречення земного світу (*аз-зухд фі ад-дунйа*) є зневагою щодо Бога, оскільки земний світ – ніщо, і відвернення від нічого – зневага" [236, с. 47].

Процес просування містичним Шляхом до Бога передбачав послідовне випробування різних містичних станів (*ахвал*). Оскільки людина не може оцінити істинність того чи іншого "стану", їй лишається тільки покладатися на Бога. Тому містичний "стан" (*хал*) дійсного споглядання Божественної реальності тлумачиться як такий, що є не результатом особистих зусиль людини, а дарований вищими силами. Так, Йусуф ібн Хусайн ар-Разі (пом. в 301/916 р.) вказував на те, що головною умовою наближення до Бога є вища воля, а свідомі зусилля людини для цього є недостатніми: "Коли ти сам піднімешся вище сходами, то впадеш, а коли тебе піднесуть, то не впадеш" [246, с. 188]. З огляду на це, аскетична практика зухду ставала лише підготовчим етапом містичного пізнання.

Серед причин, що призвели до іншого потрактування зухду, можна вказати наступні:

1. Були вичерпані теософські потенції доктринальних установок зухду, які містяться в термінах "упования на Бога" (*таваккул*), "задоволення Ним" (*ріда*) і " обмеження надії" (*кісар ал-'амал*). Це стало причиною визнання суфіями неможливості у такий спосіб досягти повного Богопізнання, як і неможливості наблизитися до Бога за життя, бо, врешті-решт, призводило або до "отілеснення" Бога або до "обожнення" людини. Зміцнення серед ісламських містиків, критично налаштованих до зречення мирського як засобу наближення до Бога, впевненості в тому, що співвідношення двох сторін буття – Божественного і тварного – є відношенням взаємної зумовленості, потребувало іншої вербалізації для фіксації містичного досвіду причетності до Божественного буття.

2. Стосовно Богопізнання це значило, що бажання Бога проявитися в множинному світі передує бажанню людини осягнути в тварному бутті вічне. Відповідно, активною стороною виступає Бог, який бажає самопізнання, тобто знання про Бога даруються людині "згори", а не набуваються нею. Відтак істинне є істинним не своєю причетністю до вічного (в платонівському розумінні), а в своїй утвердженості в кожному фрагменті множинного світу. Повнота Абсолюту повинна проявлятися в обох аспектах – вічнісному і тимчасовому, а це означає, що істина в своєму граничному виразі (як Абсолют) повинна бути знайдена і в множинному світі. Відповідно то такого підходу, вічнісний бік істини тільки логічно передує її тимчасовому боку, що передбачає останній як умову, без чого ця повнота неможлива [144, с. 382]. Для набуття істини не обов'язково здійснювати переходи від частини до цілого, оскільки всетотожність, співпадання частини і цілого гарантує безпосереднє, інтуїтивне знання про надчуттєві речі, "як вони є". Подібний погляд потребував розробки іншого бачення на взаємовідносини між Божественною реальністю і множинним

світом: не у вертикальний спосіб, як вони досі сприймалися "людьми, зреченими мирського" (*зуххад*), а в горизонтальний, порядпокладений.

Для ранніх суфіїв істина ще не була об'єктом філософської рефлексії, а текст Корану і вислови Пророка Мухаммада про істину були лише елементами теоретизування, включеними в контекст більш широкої духовно-практичної діяльності зречення мирського, чи осягнення "божественних істин" (*хакаік*) через морально-етичне очищення і самовдосконалення. Щоб зрозуміти процес виникнення з руху зречення мирського (*зухд*) містичних тенденцій, необхідно з'ясувати розбіжність між аскетичною та містичною релігійністю [220, с. 56].

Аскетична релігійність підкреслює покірність трансцендентному Богу, чия воля стосовно тварного світу визначається переважно винагородою за слухняність чи священним гнівом і покаранням за непослух. Натомість, містична релігійність – це переживання єднання з іманентним Богом, причетність до Нього: Бог проявляється в усіх об'єктах природи. Такому Богу можна довіряти і поклонятися всюди і в будь-який час. На зміну аскетичний релігійності, з її страхом перед трансцендентним, непередбачуваним Богом, приходить містична релігійність, з її впевненістю у вищій милості.

На позиціях аскетичної релігійності залишалися "люди зречені мирського" (*ахл аз-зухд),* які не змогли позбавитися уявлень салафійї, прибічників " зовнішнього знання" про абсолютну трансцендентність Бога множинному світові. Та обставина, що людина не в змозі охопити розумом буття як ціле, в його безумовній сукупності, не призводила "людей зреченнях мирського" (*ахл аз -зухд*) до висновку, що про Бога немає ніякого знання. Навпаки, вони вважали, що Божественне може проявляти себе як першооснова буття в певних відчуттях, які не можна виразити адекватним чином. Водночас відмітною рисою їх світоглядних настанов та благочинних дій залишався страх *(хауф*) перед Богом. Як зауважував Зу-н-Нун аль-Місрі: "Коли в серці дійсно є "достовірне знання" (*йакін*), в ньому дійсно є і страх Божий" [247, с. 21].

Ця впевненість у дихотомічному характері буття, його розмежування на два протипокладених один щодо одного рівня – Божественний світ і множинний світ, – не давала їм можливості досягти щаблю любові до Бога, який базується на інакшому онтологічному уявленні – дифузному взаємопроникненні (чи злитті , нехай і частковому) людської і Божественної сутності. Наслідком відсутності онтологічної концепції, була і відсутність можливості коректним чином описати Божественну реальність і множинний світ, як пару протилежностей, що взаємно обумовлюють одна одну. Внаслідок цього "люди, зречені мирського" *(ахл аз-зухд)* не могли остаточно відмовитися від розуміння множинного світу (*дунйа*), як зовнішньо покладеної Божественної реальності. Для зміни почуття страху суфія, що "зрікся мирського", почуттям радості буття суфія-містика потрібно було, аби *світ був побачений як* "*світ у Бозі*". А це потребувало переосмислення природи любові до Бога. (В західній культурі це було сформульовано Б. Спінозою: "Пізнання Бога – це є прояв любові Бога, який любить самого себе, і проявляється в сутності людської душі" [153, с. 838]).

Разом із посиленням містичного змісту в суфізмі, терміни "задоволеність Богом" (*ріда*) і "сподівання на Нього" (*таваккул*), які вживалися ранніми

суфіями для тлумачення поняття "зухд", лягли в основу принципово іншої антропомістичної концепції, яка заснована не на остраху перед Богом, а на ідеї довіри до Нього у всьому. Відповідно до цієї концепції, зречені мирського (*зухд*), окрім страху та покарання, тією ж самою мірою вправі очікувати милосердя, тому що Бог – Творець добра й зла.

Таким чином, приблизно з VIII-X ст. за християнським літочисленням первісне аскетичне благочестя з його суворим зреченням мирського було замінене містичною живою та гарячою любов'ю до Бога, заради єднання з Богом , злиття з Ним [9, с. 89]; [224, с. 3]. Ці взаємовідносини потребували нових термінів; щоб їх описати, виникає потреба у новій "мові" любові Бога до людини і зворотної любові до Нього, а це вже мова, як зазначає А.В. Смірнов, "естетична і її категорії: "любов", "прагнення", "томління", "пристрасть" тощо, але яка о писує ту ж саму реальність" [148, с. 46]. Усвідомлюючи любов як спосіб Божественного буття, людина прилучається до Нього в почутті радості, завдяки якій вона через самовдосконалення підноситься до рівня Божественного буття.

Разом з тим, зрозуміло, що раціонально-смислова пізнавальна установка місця для такого бачення не залишала. "Єдине і необхідне-само-по-собі божественне буття розуміється в раціоналістичній філософії як абсолютне, щоб вирішити цю проблему, щоб виконати вимоги парадигми, необхідно дозволити людині побачити і мирське буття як божественне буття – а цього раціоналістична філософема не дозволяє" [148, с. 58].

Серед факторів, що впливали на посилення доктринальних аспектів вчення і практики ісламських містиків, науковці нерідко вказують вплив неоплатонізму, вчень християнських гностиків і відлюдників, індійської моністичної філософії тощо, розглядаючи суфізм, як суму запозичених із-зовні теоретичних і практичних положень. Утім, висновки Г. Беверінга, Н. Нвійя, І. Насирова, А. Смирнова та ін. поставили під сумнів "теорію впливу". На нашу думку, процес посилення доктринального аспекту пов'язаний з теологічним переосмисленням духовної спадщини салафізму, насамперед, припущенням про дифузний характер взаємовідносин двох рівнів буття (Божественного світу і множинного миру), що потягло за собою витворення нової мови, яка описувала містичний досвід всепоглинаючої любові до Бога (на противагу практиці повної відмови від земного заради знаходження близькості до Бога).

О. Д. Книш зазначив, що у своєму трактаті "Правила боговклоніння" ("*Адаб ал-ібадат*") Шакік аль-Балхі вперше спробував концептуалізувати різні стадії духовного досвіду, характерного для подвижника, який досяг тієї чи іншої стадії. "Якщо ця книга є справжньою, то її, напевне, можна було б вважати демаркаційною лінією між аскетизмом і містицизмом, що зароджувався", - підкреслює дослідник [87, с. 42]. Це ознаменувало перехід від раціонального до інтуїтивно-містичного пізнання, яке базувалося на інтуїціях прояву Абсолютом Своєї любові до людини, і, відповідно, прояву людиною своєї любові до Нього.

Шакік аль-Балхі (пом. 195/810 р.) надав найперший опис т.зв. "духовних затворів" у суфізмі; виділив стадії духовного розвитку в рамках вчення про зречення мирського (*зухд*), яке можна вважати першою спробою класифікації особливих "богоданих станів", що визначають етапи духовного росту суфія в

процесі містичного пізнання [87, с. 40-42]. Шакік аль-Балхі першим виділяє чотири "стоянки" (*манзіла)* на шляху до Бога, за якими душа рухається від аскетичного зречення світу до томління за раєм і любов'ю Божою: "зречення мирського" (*зухд*), "страх" (*хауф*), "томління" (*шаук*), "любов" (*махабба*). Тим самим просування душі в напрямку до Бога, її духовно-містичне вивищення припускає наявність нижчих і вищих щаблів, які необхідно досягти [194, с. 11-13 , 136-139].

Шакік аль-Балхі з метою концептуалізації вчення про зречення мирського (*зухд*) запропонував свою класифікацію зухду, де термін "ріда" (задоволення Богом) означає найвищу ступінь у процесі повного звернення до Бога. Він вважає, що "терпіння" (*сабр*) і "задоволення Богом" (*ріда*) – подібні. Якщо людина має намір здійснити добре діяння, то його початок – терпіння, а його кінець – задоволення Богом *(ріда).* Хоча і до аль-Балхі деякі прихильники зречення мирського (*зухд*) вели мову про різні стадії духовного удосконалення в служінні Богу, його заслуга полягає в тому, що саме він вперше висловився про "правила" (*манзіла*, у множині - *маназіл*) на містичному шляху до Бога (*тарік*) [194, с. 136]. Що ж стосується зречення мирського *(зухд)*, то мета даної "стоянки" полягає в очищенні серця від мороку і наповненні його світлом і вона залишається на самому початку містичного шляху. У такому стані можна перебувати залишок життя або ж рухатися до наступної сходинки.

Друга сходинка – це страх, котрий тісно пов'язаний із самозреченням аскези. Страх починається зі згадки про смерть та Суд Божий. По мірі просування щаблями "світло зростає в серці", і на третій сходинці людина стає абсолютно байдужою до всього мирського. Остання "стоянка" *(манзіла)* – це любов Бога, яку може набути не кожен, а лише той, чиє серце укріплене дійсною вірою та очищеною від гріха поведінкою. Сповнене світла Божественної любові серце, забуває попередні сходинки страху й томління за раєм [194, с. 137]. Шакік аль-Балхі, отже, відмовляється від традиційного для його попередників з числа " людей зречених мирського" (*ахл аз-зухд*) відчуття постійного страху перед Судом на цьому світі, на користь любові до Бога, що було зумовлене саме зміною його уявлень про характер взаємодії Божественного та множинного світів. Для нього Бог є не тільки джерелом покарання, а й милосердя. Любов Бога до світу є доказом внутрішньої необхідності світу і, відповідно, іманентності Бога світу, що обумовлює містичне ставлення до Нього і є необхідним обґрунтуванням містичного пізнання (*маріфа*).

Тож у його вченні віддається перевага містикам, а не зреченим мирського (*зуххад*); саме містикам, на його переконання, доступні дві вищі стадії містичного Шляху – всеохопне бажання райського блаженства в присутності Бога й жагуча любов до Нього, натомість зречені мирського (*зуххад*) лишаються на самому початку містичного Шляху.

Як бачимо, в концепції Шакіка аль-Балхі відчуженість від світу і страх перед Богом, які характеризували типового мусульманського аскета (*захід*), віднесені до нижчих стадій духовного росту, на відміну від вчення попередніх учених, для яких вищими стадіями духовного розвитку вважалася саме зречення мирського і повна задоволеність своєю долею, якою б вона не була, і Божим

промислом. Хоча Шакік аль-Балхі був першим, хто повів мову про духовні стоянки, якими відбувається просування Шляхом Богопізнання, але в його висловлюваннях доволі часто зустрічаються поняття "безпека", "страх", " хвилювання", що свідчить про те, що його бачення світу ще не було дійсно містичним. Бог, на його думку, є абсолютно трансцендентним, що свідчить про неможливість дати онтологічне обґрунтування любові Бога до світу, чи його потреби в останньому; а страх – це постійний стан свідомості людини. " Розумний не залишає три справи: буде боятися Бога через здійснені раніше гріхи ; перебувати в невіданні, не знаючи, що трапиться з ним в кожну мить; і буде боятися неясності з долею (на тому світі) і не знати, який кінець приготовано йому" [247, с. 63].

На думку Шакіка аль-Балхі, земний світ не має причетності до Божественного світу, тому любити його, як прояв любові Бога до Його творіння – не можна. В його вченні культ бідності (*факр*) і страху Божого – похідний від ідеї покладання на Бога. Він закликає застерігатися заможних, бо коли ти пов'язуєш своє серце з ними, то віддаєш перевагу саме ним, а не Богу. Його твердження про те, що терпіння (*сабр*) і задоволення своєю долею (*ріда*) є подібними речами і водночас початком і завершенням аскетичного досвіду, дозволяє зробити висновок, що зречення мирського (*зухд*) він визначає через поняття "покладання на Бога" (*тавакқул*). "Покладання на Бога (*тавакқул*) – це врівноваження твого серця обіцянням Бога" [247, с. 63]. Відтак для нього зречення мирського (*зухд*) не зводилося тільки до культивування матеріальної бідності й самообмеження, а й до внутрішнього відчуття задоволення та покладання на Бога (*тавакқул*). Водночас покладання на Бога не зводилося до покладання *на милість Бога* шляхом прохань, як це властиве пересічним віруючим, адже останнє входить у протиріччя з доктриною одвічної передзаданості – як їхніх дій, так і прожиття. "В основі практики аскетизму лежить ідея покладання на Бога, - вказує А. Алікберов. – Покладання аскета *(захід)* на Бога виключає з його боку піклування навіть про найнеобхідне. Вища форма покладання властива тільки містикам, що Його пізнали. Вона міститься в знищені власного способу життя і відмові від керування самим собою, оскільки всі ці функції назавжди і добровільно передаються божеству" [7, с. 642].

За словами Шакік аль-Балхі: "Хто бажає дізнатися про своє знання про Бога, нехай розгляне те, що йому обіцяє Бог, і те, що обіцяють йому люди, – що з цих двох викликає більшу довіру в його серці" [247, с. 64]. Це підтверджує, що його потрактування терміну "покладання на Бога" (*тавакқул*) має містичний аспект. Божий дар повинен викликати відповідну любов, що дозволяє, якщо не повністю позбавитися страху перед Богом, то все ж таки здобути відчуття містичної, інтимної наближеності до Бога, а це вже – основа для побудови нового типу моделі взаємовідносин між людиною та Богом.

Відомий представник зречення мирського (*ахл аз-зухд*) Сахл ат-Тустарі (пом. в 283/896 р.) та його послідовники дотримувалися крайніх форм аскетизму. "Перші двадцять років життя Сахл ат-Тустарі пройшли під знаком суворих аскетичних подвигів та добровільного зазнання нестатків" [87, с. 98]. Разом з тим, він зробив вагомий внесок у формування вчення про інтуїтивний спосіб

Богопізнання. Ат-Тустарі розглядав виснажливі пости та інші подвиги на основі зречення мирського (*зухд*), як шлях наближення до Бога і набуття Богопізнання: "Дійсно, Аллах створив земний світ і зробив Богопізнання (*маріфа*) і мудрість (*хікма*) в голоді, так само як зробив неосвіченість в ситості" [248, с. 100]. Внаслідок дотримання практики зречення мирського (*зухд*) в її самих крайніх формах, у нього, згідно переказів, було видіння "чудових імен Бога" (*ал-асма ал-хусіа*), що суголосно із висунутими нами твердженнями, згідно яких практика зречення мирського (*зухд*) раннього ісламу була для мусульманських подвижників не тільки засобом морального удосконалення, а й екзистенціальним засобом Богопізнання (у вигляді набуття чеснот, моделями яких були "чудові імена Бога", чи божественні якості, де ці чесноти служили для них ніби щаблями в наближенні до істин Божественного буття). Ат-Тустарі усвідомлював необхідність подолання кордонів раціонального пізнання. Це значило, що вихідний предмет (трансцендентний Бог) мусить стати частиною життя людини, яка пізнає Його, а не просто чимось раціонально чи абстрактно зрозумілим, а це вже є свідченням переходу на позиції інтуїтивного пізнання. Сахл ат-Тустарі розглядає Бога як єдиного й одинного, що виключає співіснування Божественного світу з множинним миром. Але водночас Бог присутній всюди, таким чином, Бог, з одного боку, залишається недосяжним і трансцендентним і як такий – непізнаванним, з іншого боку, він – близький людині. На основі інтерпретації аятів Корану, зокрема аяту, де йдеться про Бога, який є Світлом він міркує про набуття близькості до Бога: "Аллах есть Свет земли и неба, и Свет Его подобен нише, а в ней – светильник, что в стекле, стекло же – точно яркая звезда, (роняющая) свет жемчужный, (светильник) зажигается от древа смоковницы благословенной ни на востоке, ни на западе (земли), чье масло может вспыхнуть (светом), хотя огонь его и не коснется. (Кладется) Свет на Свет (все выше к небесам), и к Свету Своему ведет Аллах лишь тех, кого (Своей угодой) пожелает. Так для людей Аллах приводит притчи: Ему известна всякой вещи (суть)" (Коран, Сура "Свет", 24: 35).

Сахл ат-Тустарі виділяє три способи існування людини: передіснування; існування; існування після смерті. Бог являє себе в подіях у трьох модусах існування людини. Божественне сяйво заповнює світ і той і цей, людина духовно вбирає це сяйво, але не належить Божественному буттю. Поглинання створіннями Бога здійснюється не через Його буття, а за допомогою Його сяйва. Божественне сяйво, увібране своїм серцем, пророк Муххамад відобразив, передаючи тексти Корану, освітлюючи душу людини, яка здатна до вдосконалення. Сахл ат-Тустарі звертається до відповідного аяту Корану: "Не Я ль – ваш Господь, (Кто сотворил вас, соразмерил и в этом мире вам предел назначил)? Они сказали: Да. Свидетельствуем мы!" (Коран, Сура "Аль А'араф", 7:172). Людина в борні своєї душі, прагнучи досконалості, прийде до природної гармонії в постійній присутності з Богом [205, с. 264].

Вочевидь процес еволюції суфізму шляхом переосмислення духовної спадщини старої школи "людей зречених мирського" (*ахл аз-зухд*) і посилення в ньому ролі доктринального вчення був тривалим. Наслідком посилення доктринального аспекту було формування двох основних напрямів у суфізмі: "

тверезого" та "*сп'янілого*". Перший напрям пов'язаний з іменем аль-Джунайда (пом. в 298/910 р.), в його межах завдяки розробкам містичної психології були виявлені можливості містичного досвіду. Засновником іншого напряму, " крайнього суфізму", вважається Абу Йазід аль-Бістамі (пом. в 234/848 р.). Ці напрями відрізняла впевненість у можливості людини застосовувати інтуїтивне споглядання як особливий спосіб пізнання. Таке пізнання ґрунтується на зовсім інакшому постулаті – в кожній речі і в кожному явищі присутнє зовнішнє (*захір*) (те, що ми відчуваємо і, відповідно, можемо зрозуміти) і внутрішнє (*батін*) – " сокритий зміст" (*ма'нан*).

Основою нової суфійської доктрини стають: по-перше, вчення про містичне пізнання (*маріфа*), метою якого є досягнення істини, надчуттєвої реальності, чи Бога; по-друге, вчення про цілу сукупність "станів" (*ахвал*) і " стоянок" (*макамат*), які досягаються на Шляху богопізнання (*тарік*) завдяки інтуїції.

Абу Йазід аль-Бістамі належав спершу до "людей, зречених мирського" (*ахл аз-зухд*), але з часом відмовляється від цієї практики, критикуючи суфіїв старої школи за вузьке розуміння зречення мирського. Дотримання суворої аскетичної практики, на його думку, і навіть радість подвижника від зречення мирського насправді є задоволеннями, яке відвертають подвижника від Божественної істини. Аскетичні зусилля, на думку Абу Йазіда аль-Бістамі, повинні бути спрямовані на те, щоб підготувати дух до безпосереднього єднання з Богом. Однак, ця аскеза не зводиться до зречення від егоїстичних чи чуттєвих бажань та придушення пристрастей (*шахва*), а мусить бути абсолютним самозреченням, що веде до відсторонення від своєї душі, свого "Я" (*нафс*) – головної перешкоди в пізнанні Бога: "І я запитав "О Боже! Як знайти Путь до Тебе?" Господь відповів мені: "Залиш свою душу, та іди до мене" [239, с. 46]. Абу Йазід ал-Бістамі піддає критиці як зречення мирського (*зухд*), так і практику покладання на Бога (*таввакул*): "Господь поставив мене перед Собою і запитав мене: "О Абу Йазід! Яким шляхом ти прийшов до Мене?" Я відповів: " Шляхом зречення мирського (*аз-зухд фі ад-дунйа*)". Господь запитав: "Для Мене весь світ як крильце комара. Від чого ти утримувався?" Я відповів: "О мій Господь! Я прошу в Тебе пробачення! Я прибув до Тебе, покладаючись на Тебе ". Господь запитав мене: "Невже Я не гарант того, що Я обіцяв тобі ?" Я сказав: " Я прибув до Тебе через потребу в Тобі". Господь сказав: "Тоді Ми приймаємо тебе"" [239, с. 46].

На думку Абу Йазід аль-Бістамі, понад усе віддалені від Бога троє: той, хто утримується від мирського (*захід*), бо, якщо б він знав, що Бог назвав цей світ нікчемним, не став би відсторонюватися від мирського; той, хто присвятив себе поклонінню (*абід*), через своє поклоніння; та вчений (*алім*), за своє знання, яке дароване йому, бо то є лише рядок зі Скрижалі, що оберігається, і якби він знав це, то не подивився б на своє знання [239, с. 50].

Абу Йазід аль-Бістамі визнає і позитивні риси зречення мирського, але він виводить "людей зреченнях мирського" (*ахл аз-зухд*) поза межі процесу наближення до Бога. На його думку, їхні праведні діяння викликають повагу, але не мають відношення до Богопізнання: зречений мирського (*захід*) твердить: "Як

Бог поведеться [зі мною]" [239, с. 54]; "Коли ти побачиш правдивого серед зречених мирського (*зуххад*), то зазнаєш відчуття благовоління – чи, а коли розлучаєшся з ним, то його діяння матимуть для тебе вигляд мізерних. Коли ти побачиш того, хто "знає Бога" (*аріф*), то зазнаєш відчуття благовоління, так само , як будеш мати це відчуття благоговіння і тоді, коли розлучаєшся з ним" [239, с. 62].

Невдача на шляху наближення до Бога за допомогою практики зречення мирського (*зухд*) пов'язана не з тим, як організована аскеза, добре чи погано, а в рішенні Бога наділити одних людей знанням про Себе, а іншим в цьому відмовити: "Бог подивився на серця своїх обранців (*авлійа*). Серед них були ті, хто не був в змозі нести тягар пізнання Бога (*маріфа*) взагалі. І Він зайняв їх [завзятим] вшануванням [Себе]" [247, с. 71].

Абу Йазід аль-Бістамі розглядає зречення мирського (*зухд*) як внутрішню аскезу з очищення серця, що розуміється як орган безпосереднього інтуїтивного пізнання Абсолюту через постійну концентрацію всіх думок про Бога. "Коли серце буде голодувати і відчувати спрагу, то очиститься, а коли буде ситим, то осліпне" [239, с. 69]. Отже, для Абу Йазід ал-Бістамі, на відміну від представників старої суфійської школи, мирський світ має цінність, а практика зречення мирського (*зухд*) вважається необхідною, але недостатньою для містичного досвіду .

Видатним представником "тверезого" напрямку суфізму, що заклав основи подальшого розвитку ісламського містицизму, вважають Абу аль-Касім аль-Джунайда (пом. в 298/910 р.). Заслугою аль-Джунайда була розробка суфійської теорії про Божественну єдність (*ілм ат-тавхід*), головними елементами якої є теорія "місак" щодо співвідношення Єдиного та людини (яка розвиває Коранічну ідею про передвічний договір Бога з душами людей до їхнього актуального існування), та вчення про "фана", як реалізацію людиною єдності з Богом [115, с. 332]. Аль-Джунайда виходить з припущення, що в кожному явищі множинного світу є явне (*захір*), яке осягається почуттями та розумом, і сокрите (*батін*), що доступне лише інтуїтивному знанню. Ці протилежності означають, що речі множинного світу мають різні способи буття, а саме: перебувають в передвічному стані у Божественній сутності і в актуальному, в дійсному існуванні, у множинному бутті. Але суфійський досвід осягнення Істини мав індивідуальний та особистий характер і його важко було вписати в теоретичну систему знань (*ілм*), яка відповідала б загальноприйнятим стандартам ісламської релігійної традиції. Необхідно було виробити критерії, які дозволили б відрізняти дійсний досвід від хибного в процесі осягнення Абсолюту інтуїтивним чином, через розчинення власного "я" в Божественній субстанції. Аль-Джунайд зміг коректно виразити містичний досвід, чим спромігся зробити суфійське вчення припустимим не лише з точки зору салафітів, а й тих суфіїв, які дотримувалися традиційного зухду і світогляду (для яких Бог залишався трансцендентним). "В той час, як його попередники і сучасники завдяки яскравим спалахам інтуїтивного осяяння осягали ту чи іншу з духовних висот, які вже скорилися їм, - красномовно висновує Дж. Арбері, - він ніби знаходився на найвищій вершині аналітичної думки і звідти спостерігав всю картину

містичних роздумів, що простиралася донизу, і, як художник, зробив її єдиною та зрозумілою, відображаючи її на полотні" [11, с. 91]. Він подолав розрив між Божественним та множинним буттям через "зникнення" (*фана*) кінцевого буття в Божественному бутті, потрактованому як процес повернення кінцевого буття до свого початку, "до того початку, яке міститься в Богові і з якого виходить все " [189, с. 53]. Припущення передвічного стану кінцевого буття, що означало кінцеве буття в Бозі, та актуального, що реалізується в дискретному існуванні, дозволяло довести, що Бог, як абсолютне буття, Єдиний, а дійсне буття в множинному світі не тотожне його передвічному стану: "це стан передвічного заповіту" (Коран, 7:171), коли Бог перебуває на самоті, а того, що Він потім створив, не існувало. Тільки досягнувши такого стану, людина стає здатною на " здійсненний *тавхід*, тобто може свідчити про те, що Бог єдиний відвічно та одвічно" [187, с. 53].

Аль-Джунайд, переходячи в площину трансцендентальної онтології, виділяє, в залежності від віри, різні види "єдинобожжя" (на відміну від салафітів, для яких поняття *тавхід* не містило градацій [200, с. 17-18] і тлумачилося як правильний шлях, відхилення від якого вводить в оману). Міркуючи про богопізнання, аль-Джунайд вважає, що метою є набуття стану наближення до Бога, і результати пізнання не залежать від рівня підготовки, це є актом саморозкриття Бога, а не результатом цілеспрямованих зусиль.

Щоб описати відчуття містика та досвід його взаємовідносин з Абсолютом , він пропонує понятійні тріади "розподіл - з'єднання - розподіл" (*фарк-джам-фарк*), чи "перебування в світі - самознищення - перебування в Бозі" (*бака-фана-бака*) [200, с. 66], що свідчить про повернення містика в дійсність з перетвореною свідомістю в стані містичних переживань як *отверезіння*. Аль-Джунайд виділяє три типи віруючих: тих, хто надає перевагу різним видам поклоніння Богу і їм властивий страх перед ним; тих, хто обрав зречення мирського (*зухд*) і відчуває любов до Бога (*шавк*); нарешті, тих, хто вибрав бідність (*факр*) та суфізм (*тасаввуф*) [200, с. 70]. Як зауважує К. Мелчерт, аль-Джунайд акцентує увагу на внутрішній аскезі та внутрішній установці покладання на Бога (*таваккул*); бідність (*факр*) – це не дотримання надмірних обмежень, а потреба в Богові в онтологічному розумінні, як передвічне перебування в Божественному бутті, що співпадає зі знанням про Бога. Таким чином, аль-Джунайд надає важливого значення практиці зречення мирського (*зухд*), але власне зухд для нього не є самодостатнім і слугує лише підготовчим етапом на шляху наближення до Бога. На його думку, не має сенсу в надмірних зусиллях подвижників з приводу зречення мирського та в психофізичних вправах, що доводили до екстатичного стану, достатньо бути чесним, правдивим , відвертим.

Аль-Джунайд зазначає, що через аскетичні зусилля зухду в людині стверджується Божественне і розум (*акл*), який осягає кінцеве, не протистоїть прозрінню (*ваджід*). Набуваючи істину, людина поклоняється Богу не власними зусиллями, а через єдність Бога (*ваханіййа*) і розуму (*акл*). Для Аль-Джунайда є важливим, що насправді не сама людина завдяки своїм особистим зусиллям концентрується на об'єкті свого пізнання, а дійсним суб'єктом пізнання є Бог.

Знання про Бога (*маріфа*), отже, – це не результат власних зусиль містика, а дар обранцям і залежить лише від волі Бога (і рішення про це було прийнято Ним у передвічності).

Таким чином, засобом пізнання досконалого буття може бути лише те, що є причасним до Божественного, інакше ні інтуїтивно, ані раціонально цього осягнути неможливо. Таким засобом слугує людина, з душею якої, коли вона перебуває в передвічному бутті, домовляється Бог. Людина поєднує в собі буття і небуття, в процесі містичного богопізнання вона ніби втрачає свої якості, вони замінюються на Божественні, тобто "пізнаючий стає пізнаванним, точніше, щезають і пізнаючий, і пізнаванне, лишається універсальне Дещо, чи Ніщо, чи Все… все-приналежність знання все-суб'єктного суб'єкта, який тим самим перестає бути суб'єктом" [148, с. 73]. Поєднання тих знань, що отримала людина в передіснуванні, з Істиною і слугує умовою дійсного містичного досвіду, на відміну від інших видів пізнання раціонального та інтуїтивного, в яких зберігається розрізнення між суб'єктом та об'єктом пізнання в онтологічному розумінні. На відміну від раціонального та інтуїтивно-споглядального, містичне пізнання "свідомо, вільним вольовим актом спрямовує свою увагу на той чи інший об'єкт" [148, с. 61].

Аль-Газалі (пом. 450/1058-505/1111 рр.) так само, як і аль-Джунайда (в суфійській традиції), стверджуючи одинність та єдність Бога, розглядає буття як єдність трьох світів: феноменальний світ – світ Влади (*алам аль-мулк*); надемпіричний світ – Царство Боже (*алам аль-джабарут*); між ними знаходиться – світ Могутності (*алам аль-джабарут*) [2]. Богопізнання (*маріфа*), залежить від можливості проникнення у трансцедентний світ двома способами: розумом (*акл*) та інтуїцією (*ілхам*). У набутті знання аль-Газалі надає важливого значення пророцтву. На його думку не слід задовольнятися тим, що людина знала сама чи почула від інших, тих, кому вона наслідує. Лише пророки знали і вбачали істину, тому для осягнення деяких з цих істин треба наслідувати саме їм . Якщо людина "вникне в те, що говорилося Ним про останній день, і якщо зміст сказаного вона зрозуміє правильно – вона буде знати, що нею досягнута та ступінь, що розташована вище за розум, що в неї розкрилося око, перед яким виявляє себе таємне, те, що можуть осягнути лише обранці і недосяжне для розуму. Таким є шлях набуття необхідного знання через віру в пророків… Випробуй та вивчи уважно Коран, прочитай хадиси і ти на власні очі переконаєшся в цьому" [36, с. 586-588]. Опосередкований шлях передачі знання про Божественні настанови через пророків повинен доповнюватися безпосереднім знанням, яке можливо досягти лише в індивідуальному досвіді Божественної присутності (*худур*), споглядання (*мушахада*) Його та самознищення в Бозі (*фана*).

Аль-Газалі критично ставився до "людей зречених мирського" (*ахл аз-зухд*) за надмірність у зреченні мирських благ, вважаючи, що суфійська практика має смисл лише в межах містичного богопізнання, чи "досягнення істини" (*тахкік*), як поєднанні тимчасової та вічної сторони Єдиного буття, в якому відбувається саморозкриття Істини (Бога). Він вважає, що є три ступені аскетичних зусиль зухду, коренем розрізнення яких є спонукальні мотиви. На найнижчому щаблі

зухду людина намагається приборкати свої пристрасті, вона себе стримує від мирських спокус. Тут спонукальним мотивом є страх перед пекельним вогнищем – це є зреченням мирського тих людей, що бояться Бога. На другому щаблі відбувається відсторонення від мирського, байдуже ставлення до всього, але відчуття пишання своїми діями залишається. Тут спонукальний мотив – прагнення блаженства на тому світі. Це – зречення мирського (*зухд*) людей, що сподіваються на милість Бога, і таке поклоніння, засноване на надії, є кращим за те, що засноване на страху, оскільки надія з необхідністю викликає любов. На найвищому щаблі при зречені мирського не звертають уваги на саме це зречення . Найвищим спонукальним мотивом є відмова звертатися до чогось, окрім Бога (*ал-хакк*), нехтування всім іншим. Повне ігнорування всього, окрім Бога, цілковите зосередження на Ньому, коли все інше є незначним, Аль-Газалі і вважає істинно здійсненим зреченням мирського (*зухд мухаккак*), натомість все попереднє – лише прагнення отримати компенсацію в потойбіччі. Отже, найдосконаліша ступінь зречення мирського (*камал аз-зухд*) – це зречення від усього і в поцейбічному (*дунйа*) і в потойбічному світі (*ахіра*), окрім Бога. Коли відсторонення є добровільним, то подвижник зухду нехтує і самим зухдом.

Таким чином, Аль-Газалі тлумачить зречення від "зречення мирського" (*аз -зухд фі аз зухд*), відповідно до суфійської онтології про єдність буття: удосконалення зречення мирського (*камал аз-зухд*) – це "зречення від зречення мирського" (*аз-зухд фі аз зухд*), коли "зречений мирського" не вважає його важливим і не розглядає його як стан (оскільки, якщо хтось і відсторониться від мирського, поцейбічного світу (*дунйа*), і уявить, що він відмовився від речі, то він вже звеличить мирське (*дунйа*), але з точки зору "володарів потаємних роздумів" (*зу-л-басаір*), поцейбічний світ (*дунйа*) – ніщо (*ла шай*)" [115, с. 99]). Утім, ще раз підкреслимо:"ніщо" феноменального світу слід розуміти не так, що множинний світ є чимось мізерним та нікчемним, а як тимчасовий аспект єдиного буття, де "ніщо" протипокладене вічнісному аспекту.

На думку Аль-Газалі, потрібна поміркованість у зреченні мирського, необхідно дотримуватися матеріальної самодостатності і обмежувати себе лише необхідним, з тим, щоб вести життя відповідно до освячених Кораном і Сунною етичних імперативів. Навіть людина, яка досягла найвищих щаблів Богопізнання , повинна відсторонюватися від мирського. В своїх творах, особливо у найвідоміший праці "*Іхйа улум ад-дін*" ("Відродження релігійних наук"), Аль-Газалі виклав свою релігійну концепцію і обґрунтував певні форми релігійної практики, пристосовані до загальноприйнятих потреб віруючого, який прагне безпосереднього спілкування з Богом, відповідно до норм ісламської етики і моралі. На його думку, найбільшою цінністю для людини є стан безпосередньої присутності (*худу*) при Бозі, споглядання (*мушахада*) Бога, "розчинення в Бозі" (*фана*). Аль-Газалі стверджує відсутність розділення між суб'єктом і об'єктом в гносеологічній площині, як результат реалізації містичного пізнання, але не каже про розділення суб'єкта і об'єкта в онтологічному аспекті. Бог залишається надчуттєвою реальністю, а множинний світ лише нагадує цю скриту реальність. Раціональний шлях пізнання виключається і залишаються лише містичне розчинення в трансцендентному, чи віра в слово пророків.

Таким чином, дії щодо систематизації суфійського вчення тягли за собою зміни в розумінні поняття зречення мирського (*зухд*) та його місця в колі онтологічних і гносеологічних концептів. Друга половина IX століття позначилася завершенням етапу зречення мирського (зухд) і розвитком власне містичного періоду в суфізмі, що було зумовлено як соціально-економічними й політичними проблемами, так і кризою світоглядних основ "зречення мирського " *(зухд)* ранніх суфіїв.

Наслідком посилення доктринального аспекту було формування двох основних напрямів у суфізмі: "тверезого" та "сп'янілого". Основою для виділення цих етапів слугує різний спосіб вирішення основної проблеми осягнення трансцендентного Бога. Ці напрями відрізняла впевненість у можливості людини застосовувати інтуїтивне споглядання, як особливий спосіб пізнання. Основою нової суфійської доктрини стають: вчення про містичне пізнання (*маріфа*), метою якого є досягнення істини, надчуттєвої реальності, чи Бога; вчення про цілу сукупність "станів" (*ахвал*) і "стоянок" (*макамат*), які досягаються на Шляху богопізнання (*тарік*) завдяки інтуїції. Зречення мирського "зухд" посідає певне місце в ряду "стоянок" (*макамат*) на шляху до Бога (*тарік)*; через нього стверджується Божественне; виступає не лише обмеженням з метою морального самовдосконалення, а як необхідний спосіб наближення до Істини в акті пізнання (*маріфа*).

Вирішення головної проблеми богопізнання – набуття та наближення до Істини – потребувало з'ясування онтологічних проблем єдності Божественної реальності та її одночасної трансцендентності й іманентності множинному світові, визнання за людиною певного місця між Богом та множинним світом. Зміцнення впевненості серед містиків в тому, що відносини між множинним світом та Божественним світом є відносинами, в яких частина виступає як ціле, а ціле є частиною, сприяло тлумаченню Богопізнання не як поступового руху шляхом від речей до їх Первоначала, а як свідчення річчю через себе про явлення самої Істини, що і було покладене в основу містичного наближення до Божественного світу.

Висновки з 3-го розділу.

1. В межах раннього ісламу відбувається поширення та еволюція зухду як духовно-практичної діяльності зречення мирського, що постала специфічним аналогом аскетичних практик, притаманних іншим релігійним та етичним системам. Зухд, який зародився ще у до-ісламські часи, набув під впливом ісламу нових виявів, нового світоглядного, а пізніше й богословського обґрунтування. Назагал, утвердилося кілька головних форм аскетизму, кожна з яких посіла власне місце у мусульманській культурі і регламентації життя умми. Перша форма – аскеза, найглибшими засадами якої є усвідомлення цілковитої залежності від Бога, відчуття страху перед Його гнівом і Судом, власної приреченості на випробування і вихованням готовності до них; друга – аскеза, обумовлена упованням на Бога в граничному вияві (як відмова шукати і здобувати засобів до життя), цілковитою довірливістю і задоволеністю Богом (*ріда*), абсолютним покладанням на Нього і повним самовідреченням. Третя – аскеза, уґрунтована на почуттях містичної любові і надії на Бога, яка не вимагає втамування почуттів і пристрастей, а навпаки, спонукає до найповнішого вияву через них любові до Бога. Така аскеза не потребує граничного самообмеження в матеріальному сенсі, але є способом набуття суб'єктивного містичного досвіду. Саме ця лінія генетично пов'язана зі становленням суфізму.

2. В перші століття поширення ісламу співіснували різні тлумачення змісту і значення зухду (відмінність між якими зберігається по сьогодні), що відбивало внутрішню диференційованість умми на різні течії, напрями, секти. Компаративний аналіз засвідчив, що прибічників салафійської традиції в ісламі поєднувало, по-перше, визнання боговгодності і благочестивості аскетичної практики, виведення її настановчого змісту з Корану та хадисів пророка Мухаммада; по-друге, обмеження її нормативно-регламентуючими функціями. Притаманна ісламському віровченню певність в абсолютній трансцендентності Бога та його принциповій непізнаванності людським розумом, заперечувала будь-яку можливість проникнення в трансцендентне буття, надемпіричний світ, навіть шляхом благочестивої поведінки. На противагу цьому, ранньо-суфійські подвижники "зречення мирського" (*зухд*) виробили таке тлумачення центрального догмату про єдинобожжя й подали таку інтерпретацію природи Божественного, де практично-поведінкові (аскетичні) та пізнавальні зусилля людини ставали засобом проникнення у надемпіричний світ.

3. Для представників ранньо-суфійського руху були властиві різні форми " зречення мирського" (*зухд*). Якщо розглядати зухд як певну модель духовно-практичної діяльності, базовану на зреченні мирського, аскетичних зусиллях, то в ранньому суфізмі можна вирізнити два основні напрями зухду. Перший – за своїм змістом наближений до аскетичних практик до-ісламського походження (як традиційних для аравійського суспільства, так і запозичених) і слугував, переважно, традиційним способом підтримки релігійного благочестя. Другий – наповнювався специфічним для суфізму онтологічним і гносеологічним змістом зречення мирського (*зухд*), що стало живильним ґрунтом для розвитку

містичних елементів суфізму.

4. Ранні теологічні дискусії в ісламі зробили вагомий внесок у концептуалізацію основних положень суфійської онтології й гносеології. В межах суфізму відбувається розробка альтернативної онтологічної моделі –теоретичного осмислення припущення про одночасну трансцендентність та іманентність Абсолюту множинному світові. Усвідомлення обмеженості раціонального пізнання спонукало до пошуку інших пізнавальних засобів, до прагнення доповнити раціональні методи пізнання ірраціональними. Обґрунтування значущості індивідуального релігійного досвіду стало однією із відмітних рис суфізму, в межах якого відбувався розвиток аскетичних практик, психосоматичних вправ і технік з метою досягнення безпосереднього переживання близькості до Бога і богопізнання. Феномен "зречення мирського" (*зухд*), отже, найповніше втілив у собі аскетичний духовно-практичний досвід, який визначив специфіку мусульманського містицизму в ранньо-ісламську добу.

5. Дії щодо систематизації суфійського вчення тягли за собою зміни в розумінні поняття зречення мирського (*зухд*) та його місця в колі онтологічних і гносеологічних концептів. Різні способи вирішення основної проблеми – осягнення трансцендентного Бога, сприяли формуванню двох основних напрямів у суфізмі: "тверезого" та "сп’янілого". Ці напрями відрізняло серед іншого і потрактування значення зухду, його місця в шерезі "стоянок" (*макамат*) на містичному Шляху до Бога (*тарік)*.

ВИСНОВКИ

Здійснений комплексний аналіз традицій аскетизму в межах раннього ісламу дав підстави стверджувати, що останні безпосередньо пов’язані із генезисом та еволюцією містичних традицій в ісламі, передусім становленням важливих концептів суфійського вчення. Відповідно до поставленої мети та завдань дисертаційного дослідження, зроблено наступні висновки.

1. Від часу формування європейської орієнталістики питання про доктринальні засади суфізму висувалося і осмислювалося в контексті дискусій про початкові витоки суфізму: чи має суфізм суто ісламські корені та джерела, чи формувався під впливом інших релігій і містичних вчень. Наслідком цих дискусій стає формування кількох теоретико-методологічних підходів, кожен з яких має своїх прихильників і опонентів: "кроскультурного", за яким суфізм розглядається як течія, генезис якої не пов’язаний з ісламом, а зумовлений потужним впливом інших релігійних традицій; "класичного", який потрактовує суфізм як течію, що зародилася в ранньому ісламі, базуючись на Корані як своєму джерелі, але зазнала значного впливу інших конфесій; та " ісламоцентричного", який обґрунтовує автохтонність суфізму в арабо-мусульманській культурі як релігійно-філософського напрямку, що базується на тлумаченні Корану та Сунни і глибоко закорінений в перед-ісламському та ранньо-ісламському соціокультурному середовищі.

2. Неослабний філософський та науковий інтерес до містицизму призвів останнім часом до розбудови інтегративних підходів, які поєднують різні виміри містицизму: і як компоненту релігійної свідомості та світогляду, і як різновиду особистого досвіду, і як універсального феномену вселюдської духовної культури, і як системи поглядів (ідей, переконань), що обґрунтовує містичні способи осягнення надреальності (сущого, Абсолюта, Бога). Ознакою сучасного наукового дискурсу стає також міждисциплінарний характер досліджень містичного світосприйняття і відповідних практик через залучення методів і засобів, вироблених в різних галузях знань (історії, релігієзнавстві, культурології , філософії, антропології, психології тощо), а також застосовування інноваційних методологій дослідницького пошуку (інтегрально-синергетичного, трансперсонального підходів, антропологічного моделювання та ін.). Все це актуалізує проблему виокремлення форм містицизму, зокрема правомірність та смислову наповненість поняття "ісламський містицизм". Під останнім ми розуміємо сукупність вчень, напрямів, течій, що формувалися в мусульманському середовищі як способи інтерпретації та концептуального осмислення релігійно-містичного досвіду на принципах ісламу. В цьому зв’язку, набуває значущості висновок, що людина здатна сприйняти містичний досвід лише у контексті тієї історично сформованої релігійної традиції, яка її соціалізувала і/або до якої вона себе відносить.

3. Проведений аналіз увиразнив одну із серйозних проблем сучасного ісламознавства – некритичне застосування категорій, вироблених в межах західної філософії та теології, для аналізу ісламського містицизму, перш за все,

провідної містичної традиції в ісламі, якою постає суфізм. В окремих випадках це призводить до спрощення або спотворення релігійно-філософського змісту вчення і практики суфізму; поверховості, а то й помилковості компаративного аналізу східних і західних містичних традицій, штучного редукціонізму, неадекватності тлумачення деяких базових понять. Зокрема, поняття "аскетизм", "містична інтуїція", "містичний досвід", "містичне пізнання" потребують ретельної інтерпретації в контексті онтологічних, гносеологічних, антропологічних уявлень, вироблених в межах суфізму. Саме такий підхід дозволить унаочнити специфіку ісламського містицизму, виявити дійсний взаємозв'язок між практикою аскези і формуванням містичної традиції в ісламі.

4. Ідея удосконалення людини, набуваючи філософського, релігійного, богословського обґрунтування в полікультурному і полірелігійному середовищі елліністичного світу, стає рушійним мотивом і основою регулятивних принципів аскетизму, як системи засобів і методів морального самовдосконалення через різні практики регуляції тілесних та духовних прагнень. В кожній із витворених форм аскетизму зміст удосконалення визначався переліком якостей, яких людина мала досягти, і вимагав певного внутрішнього та зовнішнього стану душі та тіла, сходженню до якого сприяли ритуальне очищення, утримування від матеріальних благ, піст, тощо. В цьому сенсі аскетизму притаманні деякі універсальні риси, що були властиві у тому чи іншому вигляді хіба не всім містико-релігійним вченням в усі історичні епохи. Водночас кожна історична форма аскетизму зростала на власному соціокультурному ґрунті, що зумовлювало специфіку її духовно-світоглядних засад та зовнішніх форм вияву.

5. Своєрідним аналогом традицій аскетизму в античній та християнській культурі в доісламській Аравії була практика "зречення мирського" (*зухд*), яка стала підґрунтям ранньо-ісламської аскези і вплинула на інституціювання різних форм містицизму в ісламі. Попри те, що на ранньому етапі становлення практики "зухду", його зовнішні атрибути були схожі з аскетизмом християнського типу (відмова від матеріальних благ, самообмеження, помірність, утримання від мирських і чуттєвих задоволень тощо), його світоглядно-ціннісне обґрунтування було принципово інакшим. Факт географічного та історичного впливу християнського релігійного досвіду на форми аскетичної практики в Аравії ще не є підставою для їх некритичного ототожнення або висновувань про запозичений характер зухду. Розвиток ранньо-ісламського аскетизму відбувався на специфічному соціокультурному й світоглядному ґрунті аравійського суспільства і втілив, серед іншого, автентичні риси релігійного світосприйняття і світовідношення давніх арабів, особливості традиційних форм самообмеження і нормативно-регулятивних настанов.

6. Аскетичні практики, поширені у перед-ісламську добу, набули під впливом ісламу нових виявів, нового світоглядного, а пізніше й богословського обґрунтування. Назагал, утвердилося кілька головних форм аскетизму, кожна з яких посіла власне місце у мусульманській культурі і регламентації життя умми. Протягом IV-VIII ст. простежується диференціація руху "зречених мирського" та його еволюція в бік наповнення містико-гносеологічними елементами. Поширюються аскетичні практики, уґрунтовані на почуттях містичної любові і

надії на Бога, які ставали способом набуття суб'єктивного містичного досвіду. Саме ця тенденція генетично пов'язана із становленням суфізму.

7. Відтворення генезису зухду, аналіз його форм та основних напрямів еволюції вимагає висвітлення особливостей інтерпретації зухду в межах різних течій ісламу. Розбіжні тлумачення змісту і значення зухду (відмінність між якими зберігається по сьогодні) відбивали внутрішню диференційованість умми. Компаративний аналіз засвідчив, що прибічників салафійської традиції в ісламі поєднувало, по-перше, визнання боговгодності і благочестивості аскетичної практики, виведення її настановчого змісту з Корану та хадисів пророка Мухаммада; по-друге, обмеження її нормативно-регламентуючими функціями. Притаманна ісламському віровченню певність в абсолютній трансцендентності Бога та його принциповій непізнаванності людським розумом, заперечувала будь-яку можливість проникнення в трансцендентне буття, надемпіричний світ, навіть шляхом благочестивої поведінки. На противагу цьому, ранньо-суфійські подвижники "зречення мирського", виробили таке тлумачення центрального догмату про єдинобожжя й подали таку інтерпретацію природи Божественного, де практично-поведінкові, аскетичні зусилля людини набували не тільки морально-етичного, а й метафізичного і гносеологічного змісту, ставали засобом проникнення у надемпіричний світ, виходу за межі множинного буття і наближення до Божественної реальності.

8. Якщо розглядати зухд як певну модель духовно-практичної діяльності, базовану на зреченні мирського, аскетичних зусиллях, то в ранньому суфізмі можна вирізнити два її типи. Перший – за своїм змістом наближений до аскетичних практик до-ісламського походження (як автохтонних, так і запозичених) і слугував, переважно, традиційним способом підтримки релігійного благочестя. Другий – наповнювався специфічним для суфізму онтологічним і гносеологічним змістом, що стало живильним ґрунтом для розвитку містичних елементів у суфізмі. Обґрунтування значущості індивідуального релігійного досвіду стало однією із відмітних рис суфізму, в межах якого відбувався розвиток аскетичних практик, психосоматичних вправ і технік з метою досягнення безпосереднього переживання близькості до Бога і богопізнання. Віднайдений ранніми суфіями зв'язок між аскетичними зусиллями і містичними переживаннями вплинув на розвиток вчення про суфійський Шлях як спосіб наближення до безпосереднього спілкування, єднання і злиття з Богом.

9. Еволюція доктринально-філософських основ суфізму безпосередньо пов'язана з переходом від релігійності аскетичної до релігійності містичної. Назагал розвиток суфізму постає як спадкоємна релігійно-філософська традиція, що живиться вирішенням засадничої проблеми богопізнання: кожна школа чи учнівське покоління суфіїв, зберігаючи попередній спосіб в рішенні цієї головної задачі, доповнює її новими аспектами та способами вирішення. Теологічні дискусії в ранньому суфізмі навколо онтологічної проблематики співвідношення Божественного і земного світів, одночасної трансцендентності та іманентності Бога світові, причетності людини до Божественного буття сприяли інтенсивному нарощенню містичних елементів у суфійській традиції. При цьому раціональне та інтуїтивне знання оцінені як допоміжні в досягненні

Істини стосовно знання містичного. В цьому контексті духовно-практичний зміст зречення мирського (*зухд*) активно переосмислюється: останній тлумачиться як особливий рівень (нижчий) духовного досвіду, певна сходинка наближення до Бога, ознака одного з етапів містичного пізнання тощо. Різні способи вирішення основної проблеми – осягнення трансцендентного Бога – сприяли формуванню двох основних напрямів у суфізмі: "тверезого" та " сп'янілого", які різнилися в тому числі і витлумаченням поняття "зречення мирського" (*зухд*) та його місця в колі онтологічних і гносеологічних концептів.

Таким чином, визнання та осмислення того положення, що ранньо-мусульманський містицизм сягає своїми коріннями в аскетичний рух "зречення мирського" – *зухд* (який склався не тільки під впливом іншо-культурних традицій, але й мав власні, автохтонні традиції у до-мусульманській культурі) дозволяє відтворити генетичний зв'язок суфізму з еволюцією та оригінальною релігійно-філософською рефлексією аскетичних практик.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Абдуллин А. Р. Онтологическое мышление: виды и сущность / Айдар Абдуллин. — Уфа : РИО БашГУ, 2002. — 482 с.
2. Аверинцев С. С. Многоценная жемчужина: переводы / Сергей Сергеевич Аверинцев ; [под ред. : Аверинцевой Н. П., Ситова К. Б.] – К. : ДУХ І ЛІТЕРА , 2004. – 456 с.
3. Аверинцев С. С. Мистика / Сергей Сергеевич Аверинцев // Философский энциклопедический словарь ; [гл. ред. : Ильичев Б. Ф., Федосеев П. Н., Ковалев С. М., Панов В. Г.]. — М. : Сов. Энциклопедия, 1983. — С. 376.
4. Академічне релігієзнавство. — К. : Світ Знань, 2000. — 754 с.
5. Академічне релігієзнавство України. Історія і сьогодення. Колект. монографія ; [за ред. Колодного А.] // Спецвипуск "Українське релігієзнавство". — К., 2006. — 245 с.
6. Алексий (Дородницын), еп. Византийские церковные мистики 14-го века / епископ Алексей (Дородницын) // Православный собеседник. — Казань, 1906 . — № 2. — С. 224 — 240.
7. Аликберов А. К. Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия "Райхан ал-хака’ик" (XI – XII вв.) / Аликбер Калабекович Аликберов. — М. : Восточная литература, 2003. — 847 с.
8. Андерхилл Э. Мистицизм. Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека / Эвелин Андерхилл ; [пер. с англ. под. ред. В.Г. Трилиса, М. Неволина]. — К. : София, 2000. — 496 с.
9. Андре Т. Исламские мистики / Тор Андре. — М. : Евразия, 2003. — 240 с.
10. Апресян Р. Г. Аскетизм / Р. Г. Апресян // Новая Философская Энциклопедия. — М., 2000—2001. — Т. 1. — С. 188.
11. Арберри А. Дж. Суфизм. Мистики ислама / Артур Джон Арберри. — М. : Сфера, 2002. — 272 с.
12. Аристотель. Метафизика / Аристотель. Сочинения. [в 4 т.] ; [пер. А. В. Кубицкого ; примеч. А. В. Сагадеева]. — М. : Мысль, 1976— . — Т. 1. — 1976. — С. 63 —367.
13. Аристотель. Никомахова этика / Аристотель. Сочинения. [в 4 т.] ; [пер. с древнегреч. Н. В. Бродинской]. — М. : Мысль, 1984— . — Т. 4. — 1984. — С. 53 —293.
14. Арістова А. В. Природа мусульманського максималізму у концептах західного світогляду [Електронний ресурс] / Алла Вадимівна Арістова. — Режим доступу: http: //www.religion.in.ua/ main/analitica/page,1,2,11410-priroda-musulmanskogo-maksimalizmu-u-konceptax-zaxidnogo svitoglyadu.html
15. Арістова А. В. Мусульманська цивілізація: цілісність і гетерогенність / Алла Вадимівна Арістова // Ісламські процеси у світі та в Україні: реалії і прогнози. Колективна монографія ; [відп. ред. д.ф.н. Арістова А. В.]. — К. : УАР, 2011. — С. 5—31.

16.Аскеза // Полный Православный Богословский Энциклопедический Словарь : [в 2 т.]. — М. : Концерн "Возрождение", 1992. [Репринтное издание]. — Т. 1 . — С. 252— 253.
17.Аскетизм // Философский энциклопедический словарь ; [гл. ред. : Б. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Панов. и др.]. — М. : Сов. Энциклопедия, 1983. — С. 39.
18.Аскетизм // Христианство. Энциклопедический словарь : [в 3 т.] ; [под ред. С. С. Аверинцева, А. Н. Мешкова, Ю. Н. Попова.]. — М. : Научное издательство "Большая Российская энциклопедия", 1993. — Т. 1. — С. 134 —135.
19.Балагушкин Е. Г. Аналитическая теория мистики и мистицизма / Евгений Геннадьевич Балагушкин // Мистицизм : теория и история. — М. : ИФРАН, 2008. — С. 14—71.
20.Бартольд В. В. Ислам и культура мусульманства: сборник статей / Василий Владимирович Бартольд ; [сост. Н. Г. Багдасарьян] — М. : МГТУ, [1918] 1992. — 144 с.
21.Бартольд В. В. Работы по истории ислама и Арабского халифата / Василий Владимирович Бартольд; [сост. Халидов А. Б ; ред. Винников И. Н.]. — М. : Восточная литература, 2002. — 784 с.
22.Бергер П. Религиозный опыт и традиция / Питер Бергер // Религия и общество : хрестоматия по социологии религии ; [сост. Гараджа В. И., Руткевич Е. Д.]. — М. : Аспект Пресс, 1996. — С. 339—364.
23.Бергсон А. Введение в метафизику / Анри Бергсон. Сочинения : [в 5 т.]. — СПб., 1914 — . —
Т. 5. — 1914. — 207 с.
24.Бердяев Н. А. Диалектика божественного и человеческого / Николай Александрович Бердяев ; [сост. Калюжний В. Н.]. — М. : АСТ; Харьков : Фолио, 2003. — 623 с.
25.Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература / Евгений Эдуардович Бертельс // Избранные труды ; [сост. Османов М.-Н. О. ; отв. ред. Брагинский И. С.]. — М. : Наука. Главная редакция восточной литературы., 1965. —. —
Т. 3. — 1965. — 524 с.
26.Билалов М. И. Гносеологические идеи в структуре религиозного сознания / Мустафа Билалов. — М. : Академия, 2003. — 128 с.
27.Біблія. [Український переклад І. Огієнка].
28.Бог – человек – общество в традиционных культурах Востока : [сб. статей / отв. ред. М. Т. Степанянц]. — М. : Наука, Восточная литература, 1993. — 224 с.
29.Богомолов А. В. и др. Исламская идентичность в Украине / А. В. Богомолов, С. И.Данилов, И. Н. Семиволос, Г. М. Яворская ; [пер. с укр]. — [2-е изд.]. — К. : ИД "Стилос", 2006. — 200 с.
30.Бойцова Е. Ислам в Крымском ханстве / Елена Бойцова. — Симферополь, 2007. — 133 с.

31.Брильов Д. Активізація діяльності міжнародних суфійських організацій / Денис Брильов // Українське релігієзнавство. — К., 2010. — Спецвипуск 2010-1. — С. 18—27.
32.Буркхардт Т. Введение в доктрину суфизма / Титус Буркхардт ; [пер. с англ. Н. П. Лоцман]. — Таганрог : Ирби, 2009. — 144 с.
33.Василий Великий, Святитель. В начале сотворил Бог небо и землю. (Быт. 1,1) [Електронний ресурс] / Василий Великий // Беседы на шестеднев. — М. : Изд. Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1999. — Режим доступу до тексту. http://www.wco.ru/biblio/books/vasilv2/Main.htm.
34.Вебер Макс. Протестантська етика і дух капіталізму / Макс Вебер. — К. : Основи, 1994. — 261 с.
35.Газали А. Х. Избавляющий от заблуждений / Абу Хамид ал-Газали ; [пер. А. В. Сагадеева]. — К. : УЦИММ-Пресс; СПб. : Алетейя, 1999. — 588 с.
36.Газали А. Х. Воскрешение наук о вере : (Ихйа ''улум ад-дин). Избранные главы / Абу Хамид ал-Газали ; [пер. с араб., исслед. и коммент. В. В. Наумкина.]. — М. : Наука, 1980. — 316 с.
37.Генон Р. Восточная метафизика [Електронний ресурс] / Рене Генон. — Режим доступу до тексту: http://library303.narod.ru/lib/good214.html.
38.Генон Р. Очерки о традиции и метафизике / Рене Генон. — М. : Азбука, 2010. — 320 с.
39.Гольдциэр И. Лекции об исламе / Игнац Гольдциэр ; [пер. с нем. А. Н. Черновой]. — СПб. : Брокгауз, Ефрон, 1912. — 218 с.
40.Григорян С. Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока / Сергей Григорян. – М. : Наука, 1966. – 350 с.
41.Гриненко Г. В. История философии / Галина Валентиновна Гриненко; [2-е изд, испр. и доп.]. — М. : Юрайт-Издат, 2007. — 688 с. — (Основы наук).
42.Гроф С. Путешествие в поисках себя / Станислав Гроф. — М. : Издательство Института Психотерапии, 2001. — 336 с. (Институт трансперсональной психологии).
43.Грюнебаум. Г. Э. фон. Классический ислам. Очерк истории (600 – 1258) / Густав Эдмунд фон Грюнебаум ; [пер. с англ. И. М. Дижура], [предисл. В. В . Наумкина]. — М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1988. — 216 с.
44.Гусейнов А., Ирлитц Г. Краткая история этики [Електронный ресурс] / А. Гусейнов, Г. Ирлитц. — Режим доступу до тексту: http://www.gumer. info/bibliotek_Buks/Culture/Gus_Etika/_14.php.
45.Дацюк Сергей. Онтологизации [Електронный ресурс] / Сергей Дацюк. — Режим доступу до тексту: http://www.uis.kiev.ua/xyz/ont/ont.htm#_ Toc246133867
46.Джангужин Р. Ислам в политической жизни Украины [Електронный ресурс] / Руслан Джангужин. — Режим доступу до тексту: http://www.bogoslov. ru/persons/374459/index.html.
47.Джеймс У. Многообразие религиозного опыта / Уильям Джеймс ; [пер. с англ . В. Г. Малахиевой-Мирович и М. В. Шик]. — М. : Наука, 1993. — 432 с.

48.Дзюрах, Богдан, єрм. ЧНІ. Духовне життя монаха : На основі творів св. Теодора Студита / єрм. Богдан Дзюрах. — Л. : Свічадо, 2003. — 484 с.
49.Європейський словник філософії: Лексикон неперекладностей. / [наукові керівники проекту : Кассен Б. і Сігов К.]. — К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. — — Т. 1. —2009. — 576 с.
50.Жиртуєва Н. С. Компаративний аналіз і типололгія містичних традицій світу у дослідницькій літературі [Електронний ресурс] / Наталя Жиртуєва. — Режим доступу до тексту: http://www.gumer.info/bogoslov_ Buks/Philos/Rassel/mist_log.php.
51.Жиртуєва Н. С. Модифікації містичного досвіду в релігійних традиціях світу : монографія / Наталя Жиртуєва ; (Херсон. держ. мор. ін.-т). — Херсон : ХДМІ, 2009. — 327 с.
52.Жуковский В. А**.** История мусульманства. Очерки религиозной жизни / Валентин Александрович Жуковский — М., 1912. — Ч. 3. — Т. 1. (Труды по востоковедению, изд. Лазаревским инст. восточных языков. — Вып. 12, ч . 3).
53.Жуковский В. А. Человек и познание у персидских мистиков / Валентин Александрович Жуковский // Речь, читанная на годичном акте императорского С.-Петербургского Университета 8 февраля 1895 г. — СПб., 1895. — 36 с.
54.Загорчинов С. Трите степени [Електронний ресурс] / Стоян Загорчинов. — Режим доступу до тексту: http: //www.pravoslavieto.com/life/ 08.08_sv_ Grigorij_Sinait.htm.
55.Зарин С. М. Значение страстей в духовной жизни, их сущность и главные моменты развития, по учению святых Отцов аскетов [Електронний ресурс] / С. М. Зарин // Христианское чтение. — 1904. — № 4. — С. 483—515. — Режим доступу до тексту: http://spbpda.ru/data/1904/04/1904-04-02.pdf.
56.Здіорук С. І. Етноконфесійні проблеми Криму: сучасний контекст / Сергій Іванович Здіорук // Українське релігієзнавство. — 2004. — № 3—4 (31—32). — С. 165—171.
57.Здіорук С. І. Іслам в Україні: сучасні контроверзи етноконфесійного контексту // Здіорук С. І. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття. — К. : Знання України, 2005. — 551 с.
58.Златоуст Иоанн. Против аномеев // Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского [в 12 т.]. — СПб. : С.— Петербургская Духовная Академия, 1898— . — Том 1, книга 2. — 1898. — С. 493—615. — Бес. III, 2. [Електронний ресурс] — Режим доступу: http://alekseevsk-amur.narod.ru/psn/iz— anomoeans—psn.htm.
59.Ибрагим Т. Вуджудизм как пантеизм / Тауфик Ибрагим // Средневековая арабская философия : Проблемы и решения. — М. : Восточная литература РАН, 1998. — С. 82 — 114.
60.Ибрагим Т. К., Сагадаев А. В. Ал-Му‘тазила / Тауфик Камель Ибрагим, Артур Владимирович Сагадаев // Ислам: Энциклопедический словарь ; [отв. редактор Прозоров С. М.]. — М. : Наука. Главная редакция восточной

литературы, 1991. — 315 с.
61.Ибрагим Т. Философские концепции суфизма (обзорная статья) / Тауфик Ибрагим // Классический ислам: традиционные науки и философия: сб. обзоров ; [отв. ред. и состав. Сагадеев А. В.]. — М. : ИНИОН АН СССР, 1988. — С. 91 – 115.
62.Игнатенко А. А. Познать Непознаваемое (аль-Газали о рациональном познании трансцендентного — ал-гайб) / Александр Игнатенко // Средневековая арабская философия: Проблемы и решения. — М.: Восточная литература РАН, 1998. — С. 175—209.
63.Извеков М. С. Преподобный Антоний Великий / М. С. Извеков // Христианское чтение. — 1879. — № 7-8. (Санкт-Петербургская православная духовная академия, 2009 г.) — 130 с. [Електронний ресурс] — Режим доступу до тексту: http://spbpda.ru/data/1879/0910/1879—0910—02.pdf.
64.Икбал М. Знание и религиозный опыт / Муххамад Икбал // Реконструкция религиозной мысли в исламе; [пер., предисл., комментарий и глоссарий М. Т. Степанянц]. — М. : Восточная литература РАН, 2002.— 271 с.
65.Ильин И. А. История искусства и эстетика / Иван Александрович Ильин. — М. : Искусство, 1983. — 288 с.
66.Иса Абдуль-Кадыр. Истина суфизма [Електронний ресурс] / Абдуль-Кадыр Иса ; [пер. с араб. М. Саадуева.] – 252 с. — Режим доступу до тексту: www.sunnainfo.ru.
67.Ислам: Поиски в истории исламской культуры и мысли / [сост. Сайид Али Муджани]. – Тегеран, 2002. – 175 с.
68.Ислам. Энциклопедический словарь / отв. ред.: Прозоров С. М. [и др.]. — М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. — 315 с.
69.Ислам : Историографические очерки / Резван Е. А., Ермаков Д. В., Кныш А. Д . ; под ред. С. М. Прозорова. — М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. — 228 с.
70.Ислам : Спецкурс лекций для студентов факультета международных отношений и международного права и философии / [авт. и сост. Ю. А. Калинин, В. И. Лубский]. — К., 1992. — 201 с.
71.Іслам в його проблемах і трансформаціях. Збірник наук. праць / [за наук. ред. Арістової А. та Колодного А.] // Українське релігієзнавство. — К., 2010. — Спецвипуск 2010-1. — 179 с.
72.Іслам і сучасний світ: Роботи учасників другого та третього Всеукраїнського конкурсу ісламознавчих досліджень молодих учених ім. А. Кримського / [упорядник М. І. Кирюшко]. — К. : Ансар Фаундейшн, 2009. — 320 с.
73.Іслам: історія, сутнісні виміри та сучасні тенденції: матеріали VII міжнародної молодіжної релігієзнавчої літньої школи / [наук. ред. Владиченко Л. Д., Хазир-Огли Т. В.]. — К., 2008. — 292 с.
74 . Ісламські процеси у світі та в Україні: реалії і прогнози. Колективна монографія / Арістова А., Здіорук С., Бутиріна М. та ін. ; [за ред. Арістової А.]. — К. : УАР, 2011. — 201 с.

75.Карелин Рафаил, архим. Умение умирать или искусство жить [Електронний ресурс] / Архимандрит Рафаил (Карелин). — Режим доступу до тексту: http:// lib.eparhia-saratov.ru/books/16r/rafail/ lifeart/58.html.
76.Карсавин Л. А. Католичество. Откровения блаженной Анджелы / Лев Платонович Карсавин. — Томск : Водолей, 1997. — 287 с.
77.Касьянова Татьяна (Novikovskaya). Доисламская арабская поэзия [Електронний ресурс] / Татьяна Касьянова // "Рецензент". — № 18. — Ноябрь. — 2009 **;** [отв. ред. Шидфар Б. Я.]. — Режим доступу до тексту : http://www.litsovet.ru/index.php/material.read?material_id=266203
78.Кашталева К. С. О термине ханиф в Коране / К. С. Кашталева // Доклады Академии Наук (Институт восточных рукописей РАН СССР). — М., 1928. — С. 157—162.
79.Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы [Електронний ресурс] / Архимандрит Киприан (Керн). — Киев, 2005. — 434 с. — Режим доступу до тексту: http://www.agnuz.info/tl_files/library/ books/palama.
80.Кирюшко М. І. Іслам в Криму: релігійно-національна самоідентифікація кримськотатарського народу / М. І. Кирюшко, О. Є. Бойцова. — К. : Світогляд, 2005. — 300 с.
81.Кирюшко М. І. Історіографія сучасного українського ісламознавства і становлення мусульманської спільноти в незалежній Україні / Микола Іванович Кирюшко // Культура народов Причерномор'я. — 2002. — № 28. — С. 157—166.
82.Кларк Дж. Мистицизм и парадокс жизни после смерти / Джон Кларк // Знание за пределами науки. — М. : Наука, ИФАН, 1990. — С. 176—181.
83.Климов В. В. Українські православні монастирі та чернецтво: позиція в національній історії. Монографія / Валерій Володимирович Климов. — К. : Інститут філософії НАН України, 2008. — 883 с.
84.Климович А. Г. Религиозный мистицизм как философская проблема: автореф. дис. на соискание ученой степени канд. филос. наук : спец. 09.00.01. " Онтология и теория познания" / А. Г. Климович. — Тюмень, 2003. [Електронний ресурс]. — Режим доступу до тексту : http://www.atheism. ru/library/Klimovichag_1.phtml
85.Климович. Л. И. Книга о Коране, его происхождении и мифологии. — М. : Политиздат, 1988. — 286 с.
86.Кныш А. Д. Суфизм // Ислам. Историографические очерки [под ред. Прозорова С. М. и др.] / Александр Дмитриевич Кныш. — М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. — С. 109—207.
87.Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм: краткая история / Александр Дмитриевич Кныш ; [пер. с англ. М. Г. Романов]. — СПб. : ДИЛЯ, 2004. — 464 с.
88.Колодний А. М. Ісламознавство як складова українського релігієзнавства / Анатолій Миколайович Колодний // Українське релігієзнавство. — К., 2010. — Спецвипуск 2010-1. — С. 5—8.
89.Колодний А. М. Іслам треба вивчати, а не замовчувати його / Анатолій Миколайович Колодний // Релігійна панорама. — 2007. — № 10. — С. 55—

56.
90.Конфесіологія релігії. Колективна монографія / [за наук. ред. Колодного А., Филипович Л.] // Українське релігієзнавство. — К., 2009. — Спецвипуск 2009-2. — 237 с.
91.Коран. [Перевод смыслов рос., укр.].
92.Корет Э. Основы метафизики / Эмерих Корет ; [пер. с нем. В. Терлецкого]. — К. : Тандем, 1998. — 246 с.
93.Крымский А. Е. История мусульманства / Агафангел Ефимович Крымский ; [вступ. ст. Баязитова Р. Ж, Шеремета В. И, Кузнецова О. Л.] — [3-е изд.]. — М. : Кучково поле, 2003. — 464 с.
94.Крымский А. Е. История арабов и арабской литературы, светской и духовной (Корана, фикха, сунны и пр.) / Агафангел Ефимович Крымский; [нов., перераб. изд]. — М. : Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским Институтом восточных языков, 1913. — Вып. 15, ч. 3. — 61 с.
95.Крымский А. Очерк развития суфизма до конца III века хиджры / Агафангел Крымский — М., 1896. —.— (Древности восточные. Труды Восточной комиссии Имп. Московского археологического Общества).
Т. 2, вып. 1. — 1896. — С. 28 — 73.
96.Лествичник Иоанн, игум. Лествица или скрижали духовные / Иоанн, игумен Синайской горы. [Електронний ресурс]. — Режим доступу до тексту: http://www.wco.ru/biblio/books/ioannl1/Main.htm.
97.Лимэн О. Введение в классическую исламскую философию / Оливер Лимэн ; [пер. с англ. Г. М. Северской; ред. : М. М. Беляев, Е. Л. Чеканова]. — М. : Весь мир, 2007. — 277 с.
98.Лосев А. Ф. История античной эстетики. Том V, ч. 4. Посейдоний. [Електронний ресурс] / Алексей Фёдорович Лосев. — Режим доступу: http://www.psylib.org.ua/books/lose005/txt61.htm.
99.Лосев А. Ф. Эллинистически-римская эстетика I – II вв. н. э. / Алексей Фёдорович Лосев. — М. : МГУ, 1979. — 416 с.
100. Лосский В. Мистическое богословие / Владимир Лосский. — К. : "Путь к Истине", 1991. — 337 с.
101. Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Николай Онуфриевич Лосский ; [сост. А. Поляков] — М. : Терра— Книжный клуб ; Республика, 1999. — 408 с.
102. Лубский В. И. Священные книги мусульман как историко-литературные памятники: Конспект лекций по спецкурсу / Владимир Ионович Лубский. — К. : КГУ им. Т. Г. Шевченко, 1992. — 185 с.
103. Лубський В. І., Лубська М. В. Історія релігій / В. І. Лубський, М. В. Лубська. — К. : Центр навч. л-ри, 2004. — 695 с.
104. Лубський В. І., Лубська М. В. Мусульманське право в ісламській традиції (історико-релігієзнавчий аналіз) / В. І. Лубський, М. В. Лубська. — Черкаси : Брама, 2004. — 203 с.
105. Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию / [изд. подготовил Ошеров С. А.; отв. ред. Гаспаров М. Л.]. — М. : Наука, 1977. — 384 с.

106. Максуд Р. Ислам / Рукайа Максуд ; [пер. с англ. В. Новикова]. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2002. – 304 с.
107. Мар Афрем Нисибинский (прп. Ефрем Сирин). Юлиановский цикл / Афрем Нисибинский ; [пер. с сир. и комм. А. В. Муравьёва]. — М., 2006. — 240 с. (Серия "Smaragdos Philocalias").
108. Мец Адам. Мусульманский ренессанс / Адам Мец. — М. : Вим, 1996. — 544 с.
109. Мозговий Л.І. Специфіка становлення антропомістичної парадигми / Л. І. Мозговий. — Грані. – 2011. — № 3 (77). — С. 68—71.
110. Минин П. Мистицизм и его природа [Електронний ресурс] / П. Минин. — Режим доступу до тексту: http://krotov.info/libr_min/m/mazeyna/minin2.htm.
111. Мистицизм: теория и история / [отв. ред. Балагушкин Е. Г., Фокин А. Р.]. – М. : ИФРАН, 2008. – 203 с.
112. Муратова Э. Институционализация ислама в Крыму: мусульманские общины полуострова / Эльмира Муратова // Ученые записки ТНУ. — Симферополь, 2007. — Т. 20 (59), № 2. — С. 15—22. (Серия "Политические науки").
113. Мутаххари М. Иран и ислам: история взаимоотношений / Муртаза Мутаххари ; [пер. с перс., примеч. М. Махшулова.]. — СПб. : Петербургское Востоковедение, 2008. — 480 с.
114. Мухаммедходжаев А. Гносеология суфизма / Ахмаджон Мухаммедходжаев. — Душанбе : Дониш, 1990. — 116 с.
115. Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция) / Ильшат Рашитович Насыров. — М. : Языки славянских культур, 2009. — 552 с.
116. Нирша В. М. О некоторых аспектах суфийской концепции познания (марифа) / Владимир Михайлович Нирша // Проблемы истории и культуры народов Средней Азии и стран зарубежного Востока. — Ташкент, 1991. — С. 50 — 62.
117. Новая Философская Энциклопедия / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; [предс. научно-ред. совета В. С. Степин]. — М. : 2000— . —
    Т. 1. — 2000. — 721 с.
    Т. 2. — 2001. — 634 с.
    Т. 3. — 2001. — 693 с.
    Т. 4. — 2001. — 605 с.
118. Нурбахш Джавад. Путь. Духовная практика суфизма / Джавад Нурбахш; [пер. с англ. Л. М. Тираспольского]. — М. : Риэлетивеб, 2007. — 267 с.
119. Орфей. Тексты на золотых пластинках из погребений // Фрагменты ранних греческих философов ; [пер. А. В. Лебедева; под ред. Т. И. Ойзермана]. — М. : Наука, 1989. — 576 с.
120. Очерки истории распространения исламской цивилизации : [в 2 т.]. — М.: РОССПЭН, 2002— . —
    Т. 1. — 2002. — 688 с.
    Т. 2. — 2002. — 640 с.

121. Палама Григорий. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Григорий Палама / [пер., послесловие и комм. Вениаминова В.]. — М. : Канон, 1996. — 384 с.
122. Первый период зухда (отречения от мирского). Главная Библиотека Тасаввуф и тарикаты [Електронний ресурс]. — Режим доступу до тексту: http://www.fondihlas.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=1951:i—&catid=85:2010—11—24—08—18—39&Itemid=301.
123. Петросян А. Р. О термине зухд / А. Р. Петросян. — М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1986. — 165 с.
124. Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII – XV веках : [курс лекций] / Илья Павлович Петрушевский ; [отв. ред. В. И. Беляев]. — Л. : Ленинградский университет, 1966. — 400 с.
125. Пиотровский М. Б. Южная Аравия в раннее средневековье. Становление средневекового общества / [отв. ред. Грязневич П. А.]. — М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1985. – 360 с.
126. Пиотровский М. Б. Ислам и "судьба" / Михаил Пиотровский // Понятие судьбы в контексте разных культур [отв. ред. Арутюнова Н. Д.]. — М. : Наука, 1994. — 320 с.
127. Платон. Федон / Платон. Сочинения : [в 4 т.] ; [общ. ред. Лосев А. Ф., Асмус В.Ф., Тахо-Годи А. А.] – М. : Мысль, 1993. — Т. 2. — С. 7— 81.
128. Плотин. О целостном вездеприсущии истинно-сущего единого. Первая книга [Електронний ресурс] / Плотин // Эннеады. VI, 5, 1. — Режим доступу до тексту: http://psylib.org.ua/books/ploti01/txt49.htm.
129. Плотин. О целостном вездеприсущии истинно-сущего единого. Вторая книга / Плотин // Эннеады. VI, 4, 2. — Там само.
130. Прохоров Г. М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в 14 в. / Г.М. Прохоров // Литературные связи древних славян ; [отв. ред. Лихачев Д. С. и др.]. — Л. : Наука, Ленингр. отд-ние, 1968. — (Т. XXIII: Литературные связи древних славян). — 343 с.
131. Радченко К. Ф. Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием / Константин Федорович Радченко. — К., 1898. – 344 с.
132. Рассел Б. Історія західної філософії / Бертран Рассел. — К. : Основи, 1995. — 759 с.
133. Рассел Б. Мистицизм и логика [Електронний ресурс] / Бертран Рассел; [пер. с англ. А. А. Яковлева]. — Режим доступу до тексту: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Rassel/mist_log.php
134. Релігієзнавство України. В 2-х кн. Книга 2: Релігієзнавча наука років незалежності / Колективна монографія [за наук. ред. Колодного А.]. — К. : УАР, 2010. — 258 с.
135. Роузенталь Ф. Торжество знания: концепция знания в средневековом исламе / Франц Роузенталь ; [пер. с англ. С. А. Хомутова; предисл. и примеч . А. В. Сагадеева.]. — М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1978. — 372 с.

136. Саган О. Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан / Олександр Назарович Саган. — К. : Світ Знань, 2004. — 912 с.
137. Саган О. Н. Етноконфесійний синкретизм в ісламі (на прикладі Криму) / Олександр Назарович Саган // Українське релігієзнавство. — 2006. — № 37. — С. 120—136.
138. Саган О. Н. Православ'я й іслам: до проблеми богословського діалогу / Олександр Назарович Саган // Спецвипуск "Українське релігієзнавство". — К., 2004. — С. 196—202.
139. Сенека Люций Анней. Нравственные письма к Люцилию / Люций Анней Сенека. — М., 1977. — С. 216 (Письмо XCII).
140. Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества / Алексій Иванович Сидоров. — М. : Православный паломник, 1988.— 525 с.
141. Синаит Григорий. Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях, еще же – о помыслах, страстях и добродетелях / Григорий Синаит // Добротолюбие. Т. 5 — [Репр. изд.]. — Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992. — С. 180 – 216.
142. Синаит Григорий. О безмолвии и молитве / Григорий Синаит. — Там само. — С. 227—237.
143. Синаит Григорий. Наставление безмолвствующим / Григорий Синаит. – Там само. — С. 216 – 227.
144. Сирин Ефрем О восьми помыслах [Електронний ресурс] / Ефрем Сирин // Творения иже во святых отца нашого Ефрема Сирина. — М., 1849. — Ч. III. — Т. 14. — Режим доступу до тексту: http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=saeculum.iv.e_08_0057.
145. Скурат К. Е. Святые отцы и церковные писатели доникейского периода (I—III в.в.) / Константин Ефимович Скурат. — М. : СТСЛ, МДА, 2005. — 256 с.
146. Смирнов А. В. Логика смысла / Андрей Вадимович Смирнов. — М. : Языки славянской культуры, 2001. — 504 с.
147. Смирнов А. Суфизм / Андрей Смирнов // Новая философская энциклопедия. — М., 2000—2001. — Т. 3. — С. 671 – 673.
148. Смирнов А. В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби) / Андрей Вадимович Смирнов. — М. : Наука. Восточная литература, 1993. — 328 с.
149. Смирнов А. В. Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры / Андрей Вадимович Смирнов. — М. : ИФ РАН, 2005. — 254 с.
150. Смирнов А. В. Основания рациональности в разных культурах / Андрей Вадимович Смирнов // Актуальные проблемы современности сквозь призму философии: сборник докладов. Выпуск 1. / отв. ред. С. В. Девяткин [и др.]; НовГУ имени Ярослава Мудрого. — Великий Новгород, 2007. — С.131—161.
151. Соловьёв В. Мистика, мистицизм / Владимир Соловьёв // Философский словарь. — Ростов н/Д. : Феникс, 1997. — С. 287—290.
152. Соловьев В. С**.** На пути к истинной философии / Владимир Сергеевич Соловьев. — М., 1988— . — (Сочинения : в 2 т.).
Т. 2. — 1988. — 824 с.

153. Сорок хадісів ан-Нававі / [передмова, пер. з араб. та коментарі М. Якубовича]. — Олександрія: Джамі'а Табіліг аль-Іслям, 2006. – 32 с.
154. Спиноза Б. Этика / Бенедикт Спиноза // Об усовершенствовании разума: сочинения ; [перевод с латинского Н. А. Иванцова]. — М. : ЗАО, ЭКСМО-Пресс; Харьков : Фолио, 1998. — С. 587—844.
155. Степанянц М. Т. Исламский мистицизм / Мариэтта Тиграновна Степанянц. — М. : Канон, РООИ "Реабилитация", 2009. — 272 с.
156. Степанянц М.Т. Суфизм: оппонент или союзник рационализма / Мариэтта Тиграновна Степанянц // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и средний Восток. — М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. — С. 193—205.
157. Степанянц М. Т. Философские аспекты суфизма / Мариэтта Тиграновна Степанянц. — М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1987. — 192 с.
158. Султанов Р. И. Становление арабо-мусульманской этической мысли / Р. И. Султанов — М., 1993. — Деп. В ИНИОН РАН, № 48647.
159. Султанов Р. И. Об изучении начальной стадии ислама / Р. И. Султанов // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. — М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1987. — С . 135 – 155.
160. Таранов П. С. Философия сорока пяти поколений / Павел Таранов. — М. : ООО "Издательство АСТ", 1999. — 656 с. — (Звезды мировой философии).
161. Татаркевич В. Історія філософії. [в 3-х т.]. / Владислав Татаркевич. — Львів: Свічадо, 1997 — . —
Т. 1. — 1997. — 456 с.
162. Титко М. М. До питання про історію ордену студитів / М. М. Титко. — Науковий вісник Волинського національного університету ім. Л. Українки. — 2009. — № 13. — С. 132—140.
163. Томпсон М. Философия религии / Мел Томпсон ; [пер. с англ. Ю. Бушуева]. — М. : ФАИР-ПРЕСС, 2001. — 384 с.
164. Торчинов Е. А. Мистический (трансперсональный) опыт и метафизика [Електронний ресурс] / Евгений Алексеевич Торчинов. — Режим доступу до тексту: http://lib.rus.ec/b/191584/read.
165. Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния / Евгений Алексеевич Торчинов. — СПб. : Центр "Петербургское Востоковедение", 1997. — 384 с.
166. Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в Исламе / Джон С. Тримингэм ; [пер. с англ. А. А. Ставиской, под ред. и предисл. С. Ф. Акимушкина]. — М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. — 328 с.
167. Филон Александрийский. О созерцательной жизни / Филон Александрийский // Амусин И. Д. Тексты Кумрана. — М. : Наука, 1971. — С. 376—391.
168. Философский энциклопедический словарь / [гл. редакция: Ильичев Б. Ф, Федосеев П. Н., Ковалев С. М., Панов В. Г.]. — М. : Сов. Энциклопедия, 1983. — С. 376.

169. Флоровский Г. В., протоиерей. Отцы-аскеты. Начало монашества. [Електронний ресурс] / прот. Георгий Флоровский // Византийские отцы V – VIII века. — Режим доступу доо тексту: http://www.magister.msk.ru/library/ bible/history/florov02.htm.
170. Фрагменты ранних греческих философов / Лебедев А. В. (составитель) ; [отв. ред. Рожанский И. Д. и др.]. Ч. 1. — М. : Наука, 1989. — 576 с.
171. Фролова Е. А. Индивидуальное бытие, искомое, но не найденное / Евгения Антоновна Фролова // Средневековая арабская философия: Проблемы и решения. — М. : Вост. лит., 1998. — С. 115—145.
172. Фролова Е. А. История средневековой арабо-исламской философии : [учебное пособие] / Евгения Антоновна Фролова. — М., 1995. — 175 с.
173. Фролова Е. А. О некоторых аспектах изучения суфизма / Евгения Антоновна Фролова // Проблемы новейшей историографии философии зарубежного Востока ; [отв. ред. Шаймухамбетова Г. Б. и др.]. — М. : ИФ РАН, 1998. — 72 с.
174. Фролова Е. А. Проблемы веры и знаний в арабской философии / Евгения Антоновна Фролова. — М. : Наука. Главная редакция восточной литературы , 1983. — 167 с.
175. Хазир-Огли Т. В. Історіософія ісламу в Україні: минуле та майбутнє / Тетяна Володимирівна Хазир-Огли // Релігієзнавча наука років незалежності / Колективна монографія [за наук. ред. А. Колодного]. — К. : УАР, 2010. — С. 220—240.
176. Хазир-Огли Т. В. Особливості, сутність та культурно-етнічні форми ісламу / Тетяна Володимирівна Хазир-Огли // Іслам: історія, сутнісні виміри та сучасні тенденції. Матеріали літньої школи ; [за ред. Владиченко Л. та Хазир-Огли Т.]. — К., 2008. — С. 42—55.
177. Хазир-Огли Т. В. Іслам – релігія способу життя / Тетяна Володимирівна Хазир-Огли // Українське релігієзнавство. — К., 2009. — Спецвипуск 2009-2. — С. 172—183.
178. Хайдеггер М. Что такое метафизика / Мартин Хайдеггер // Время и бытие: статьи и выступления / [Сост., пер., вступ. ст., коммент. и указ. В. В. Бибихина]. — М. : Республика, 1993. — С. 9—27.
179. Хисматулин А. А. Суфизм / Алексей Александрович Хисматулин. — СПб. : Азбука, Петерб. Востоковедение, 2003. — 224 с.
180. Холл М. Адепты: Эзотерическая традиция Востока / Мэнли Палмер Холл [перев. с англ. А. П. Исаева, Л. А. Маклакова]. — М. : Сфера, 1998. — 524 с.
181. Хорунжий С. С. Концепция Совершенного Человека в перспективе исихасткой антропологии / Сергей Сергеевич Хорунжий // Совершенный человек. Сборник. — М., 1997. — С. 41—71.
182. Хорунжий С. С. К феноменологии аскезы / Сергей Сергеевич Хорунжий. — М. : Изд—во гум. лит., 1998. — 352 с.
183. Хорунжий С. С. Православно-аскетическая антропология и кризис современного человека [Електронний ресурс] / С. С. Хорунжий // Современные проблемы православного миросозерцания. — М., 2002.— Режим доступу до тексту: http://predanie.ru/lib/book/read/72497/.

184. Хрестоматия по исламу / [Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров]. — М. : Наука, ИФВЛ, 1994. — 242 с.
185. Читтик У. К. В поисках скрытого смысла; Суфийский путь любви. Духовное учение Руми / Уильям Читтик ; [сост. Степанянц М. Т.]. — М. : Ладомир, 1995. — 534 с.
186. Чорноморець Ю. П. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Генадія Схоларія / Юрій Черноморець.— К. : Дух і Літера, 2001. — 568 с.
187. Шевченко В. Україна духовна: постаті, події, явища / Віталій Шевченко. — К. : Світ Знань, 2008. — 572 с.
188. Шестопалець Д. В. Твір Ібн Теймійї "Вірна відповідь тим, хто підмінив релігію месії" як пам’ятка ісламської антихристиянської полемічної літератури XIII—XIУ ст. : дис… канд. філос. наук: 09.00.11 — релігієзнавство / Шестопалець Д. В. — К., 2008. — 212 с.
189. Шиммель А. Мир исламского мистицизма / Аннемари Шиммель ; [пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Раппопорт]. — М. : Энигма, 1999. — 416 с.
190. Шохин В. К. Стратификация реальности в онтологии адвайта-веданты / В. К . Шохин. — М. : ИФ РАН, 2004. — 289 с.
191. Экономцев И. Н., игумен. Православие, Византия, Россия / Игумен Иоанн Экономцев. — М. : Христианская литература, 1992. — 233 с.
192. Элиаде Мирча. Священное и мирское / Мирча Элиаде ; [пер. с фр. Н. К. Грабовского]. — М. : МГУ, 1994. — 144 с.
193. Элиаде Мирча. Трактат по истории религий / Мирча Элиаде. — Том II. — СПб. : Алетейя, 1999. — 415 с.
194. Эрнст К.. Суфизм / Карл В. Эрнст ; [пер. с англ. А. Горькавого]. — М. : ФАИР-ПРЕСС, 2002. — 320 с.
195. Эспозито Д. Почему мусульмане такие / Джон Эспозито; [пер. с англ. Н.А. Богомоловой]. – М.: Эксмо, 2001. – 384 с. – (Ислам).
196. Якубович М. Ісламська перспектива глобалізації в контексті соціологічного вчення ’Абд ар-Рахмана ібн Хальдуна / Михайло Якубович // Іслам і сучасний світ ; [ред. Кирюшко М.]. — К. : Ансар Фаундейшн, 2009. — С. 243—263.
197. Якубович М. Співвідношення національного та релігійного у вченні сучасних представників ісламського традиціоналізму / Михайло Якубович // Українське релігієзнавство. — № 52. — 2009. — С. 60—69.
198. Якубович М. Сучасний іслам та проблеми інтерпретації: історична ретроспектива / Михайло Якубович // Українське релігієзнавство. — К., 2010. — Спецвипуск 2010-1. — С. 67—77.
199. Ярош О. А. Людина в "містичній парадигмі": антропологічна доктрина суфізму: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня наук. канд. філос. наук : спец. 09.00.04 "Філософська антропологія, філософія культури" / О. А. Ярош. — К., 2002. — 18 с.
200. Ячин С. Е. Человек в последовательности событий жертвы, дара и обмена / Сергей Евгеньевич Ячин. — Владивосток : Дальнаука, 2001. — 279 с.
201. Aby Bakr Muhammad al-Kalabadhi. The Doctrine of the Sufis. Translated by A.J . Arberry / Aby Bakr Muhammad al-Kalabadhi. — Cambridge, 1935. — 173 p.

202. Arberry A. J. Sufism: An Account of the Mystics of Islam / Arthur John Arberry. — Dover Publications, 2001. — 141 p.
203. Asceticism // The Encyclopaedia Britannica. A New sarvey of Universial knowledge: In 24 vol. — London. The Encyclopaedia Britannica Company, LTD [1957], Encyclopaedia Britannica. 1994. – vol. 1 – P. 905 – 908.
204. Aydinli Os. Ascetic And Devotional Elements In The Mutazilite Tradition: The Sufi Mutazilites / Osman Aydinli // The Muslim World, Vol. 97, No. 2. (April 2007), P. 174—189.
205. Böwering G. The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. The Quranic Hermeneutics of the Sufi Sahl at-Tustari (d. 283/896) / Gerhard Böwering. — Berlin: De Gruyter, 1980. — 286 p.
206. Brown J. P. The Darvishes: Or Oriental Spiritualism / John P Brow ; Ed. with an introduction and notes by H.A. Rose. — Kessinger Publishing, Edition: Hardcover, 2007. — 424 p.
207. Corbin H. Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi / Henry Corbin. — Princeton University Press, 1998. — 406 p.
208. Corbin H. History of Islamic philosophy / Henri Corbin – Kegan Paul International. 1993. – 445 p.
209. Daniels M. Making Sense of Mystisism / Michael Daniels // Transpersonal Psychology Review. – Vol. 7, No. 1. – 2003, P. 39 – 55.
210. Ernst C. Words of ecstasy in Sufism / Carl W. Ernst. – Staite Universaity of New York Press, 1985 – 184 p.
211. Ernst C. Esoteric and mystical aspects of religious knowledge in sufism / Carl W. Ernst // Islam and modern age. — Vol. XV, № 4. — November, 1984, P. 93—100.
212. Ess J.Van. Die Gedanken welt des Harit al—Muhasibi. (Bonn. Reingold — Druckerei, Mainz, 1961.), P. 105—107.
213. Gobillot G. Zuhd. — The Encyclopaedia of Islam. New Edition, Vol. XI Leiden, 2002 – P. 559 – 562.
214. Ibn Khaldun, quoted in Keller, Nuh Ha Mim. The Place of Tasawwuf in Traditional Islam [Електронний ресурс]. — Режим доступу до тексту: www. masud.co.uk, 1995http://mysticalmuslims.blogspot.com/2010/01/blog—post_ 5661.html
215. Kinberg L. What is meant by zuhd / Leah Kinberg // Studia Islamica. — Vol. 61, 1985, P. 27—44.
216. Lings M. What is Sufism? / Martin Lings. — London: George Allen & Unwin, 1975. — 133 p.
217. Mansur Uddin Ahmed. The Development of Sufism from Asceticism to Mysticism // Islam—West Philosophical Dialogue. Mulla Sadra: Religion and Gnosis.Vol. 9 — Teheran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute, 1380/2001, P. 192—199. — 524 p.
218. Massignon L. Zuhd / Louis Massignon // The Encyclopaedia of Islam. E. J. Brill’s First Encyclopaedia of Islam. 1913—1930. Vol. VIII, P. – 1239. [Reprint. Originally published: The Encyclopaedia of Islam. Lieden: E. J. Brill, 1913—1936]

219. Massignon L. Tasawwuf. / Louis Massignon. Shorter encyclopaedia of Islam / edited on behalf of the Royal Netherlands Academy by H.A.R. Gibb and J.H. Kramers. Leiden : E. J. Brill, 1974, P. 580-581. — 671 p.
220. Melchert C. The transition from asceticism to mysticism at the middle of the ninth century C. E / Christopher Melchert // Studia Islamica, 1996/1 (fefrier) 83, P. 51—70.
221. Montgomery Watt. The Formative Period of Islamic Thought / William Montgomery Watt. — Edinburgh: Edinburgh University Press; Chicago: Aldine, 1973.— 424 p.
222. Nasr S. H. Sufi essays / Seyyed Hossein Nasr – Published: State University of New York, Albany, 1973 – 184 p.
223. Nicholson R. Studies in Islamic Mysticism / Reynold Alleyne Nicholson. — Cambridge: At the University Press, 1921. Reprinted 1967. — 282 p.
224. Nicholson R.A, Sufi. — Encyclopedia of Religion and Ethics. Vol.12. Published: T & T Clark International, 2000. – P. – 147 – 158.
225. Nicholson R. A. The mystics of Islam. / Reyonold A. Nicholson. [Originally published: London: G. Bell and Sons, 1914], 2002. – 130 p.
226. Sharif M.M. PreIslamic Arabian Thought [Електронний ресурс]. — Режим доступу до тексту: http://www.muslimphilosophy.com/hmp/3.htm
227. Smith W.R. Lectures on the Religion of the Semites / William Robertson Smith. — Adamant Media Corporation, 2006. — 530 p.
228. Smith M. Studies in early Mysticism in the Near and Middle East. /Margaret Smith — Amsterdam: Philo Press, Reprinted 1973 [London : Sheldon Press, 1931] — 276 p.
229. Stoddart. W. Sufism: the mystical doctrines and methods of Islam / William Stoddart. — New York: Paragon House, 1986 — 91 p.
230. Sufi studies [Електронний ресурс]. — Режим доступу до тексту: http://en. wikipedia.org/wiki/Sufi_studies.
231. Sufism in the West. Malik J., Hinnells J. [Електронний ресурс] / Jamal Malik, John Hinnells – 2010. — Режим доступу до тексту: http://sufibooks. info/Sufism/Sufism-in-the-West.
232. Walsh, R., Vaughan, F. On transpersonal definitions // Journal of Transpersonal Psychology, (1993). 25 (2), P. 125—182, 199—207.
233. Walter O. Kaelber. Asceticism // Encyclopaedia of Religion. — New York: Macmillan reference USA Simon & Schuster Macmillan, 1993, V. 1—2, P. 441 —442.
234. Yakubovych M. Prophethood as a Historical Necessity: between the Islamic Traditionalism and the Eastern Neoplatonism / Mykhaylo Yakubovych // Studia Antyczne i Mediewistyczne. — 2009. — No. 7 [42]. — P. 57—73.
235. Абд аль-Халім Махмуд. Фаділат ат-тасаввуф. Аль-Мадраса аш-шазілійя. Каїр : Дар аль-маріф, 1988. – 480 с.
236. Абу Наср ас-Саррадж ат-Тусі. Кітаб аль-лума фі-т-тасаввуф. [Електронний ресурс] / Абу Наср ас-Саррадж ат-Тусі. — Режим доступу до тексту: http://touching.ru/article/samoe_sufi.
237. Аль-Джурджані. Кітаб ат-таріфат — Станбул: ад-даула, 1900. — 166 с.

238. Аль-Маккі. Кут аль-Кулуб / Абу Таліб аль-Маккі. — Каїр : Аль-Матба‘а аль-місрійїа бі-л-Азхар, 1932, Т. 2. – 650 с.
239. Аль-Курді, Мухаммад Амін. Кітаб аль-мавахіб ас-сармандіййа. / Мухаммад Амін Аль-Курді. — Каїр : Матба а ас-са ада, 1917. – 210 с.
240. Гольдцієр І. Аль-Акіда ва аш-шаріа фі -л-ісламі / Ігнац Гольдцієр. — Каїр : Дар аль-кутуб аль-хадіса бі-Міср, 1959. – 180 с.
241. Ібн аль-Калбі. Кітаб аль-аснам / Ібн аль-Калбі – 2-е вид. — Каїр : дар аль-кутуб аль-місрійїа, 1925. — 187 с.
242. Ібн Башір. Аз-Зухд ва васф аз-західін / Ахмад ібн Мухаммад ібн Зійад ібн Башір. – Аль-Махтаба аль-алфіййа лі-с-сунніат аль-набаві — Амман : Ат-Турас, 1999. – 310 с.
243. Ібн Раджаб. Джамі аль-улум ва аль-хікам. / Абу аль-Фарадж Абд ар-Рахман ібн Раджаб аль-Ханбали. – Аль-Махтаба аль-алфіййа лі-с-сунніат аль-набаві — Амман : Ат-Турас, 1999. – 289 с.
244. Ібн Таймійїа. Ас-Суфіййа ва аль-фукара / Ібн Таймійїа. Джадда, [Б.р] .
245. Ібн Ханбал. Аз-Зухд / Ахмад ібн Ханбал. Муснад. – Аль-Махтаба аль-алфіййа лі-с-сунніат аль-набаві. — Амман : Ат-Турас, 1999. – 368 с.
246. Омар Фаррух. Таріх аль-фикрі аль-арабі / Фаррух Омар. — Бейрут : Дар аль-ілм лі-л-малайін, 1983. – 190 с.
247. Суламі А. А. Табакат аль-суфіййа / Абу Абд ар-Рахман ас-Суламі. — Алеп : Дар аль-Кітаб аль-нафіс, 1986. – 570 с.
248. Шараф, Мухаммад Йасір. Харакат ат-тасаввуф аль-ісламі / Мухаммад Йасір Шараф. — Дамаск, 1984. – 286 с.
249. Хільмі, Мустафа. Кава’ід аль-Мінгадж ас-Салафі фі ль-Фікр аль-Ісламі / Мустафа Хільмі. — Бейрут : Дар аль-Кутуб аль-Ільмійя, 2005. – 210 с.