

Водночас існує протилежна точка зору, зокрема Л.Массіньюна, що ал-Халладж не мав на увазі субстанційного ототожнення з Богом. „Поєднання з Богом відбувається в акті містичної любові, коли Бог немовби споглядає або свідчить про самого себе у серці містика. Особистість внаслідок цього не знищується, а перетворюється, постає немовби земною іпостасю Бога, його виразом у матеріальному світі”. Пізніше суфії, щоб відвести звинувачення у субстанційному поєднанні з Богом, віддавали перевагу інтерпретації фана і бака тільки як переживань, а не як реального взаємоототожнення Бога і людини [Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния.- <http://psylib.ukrweb.net>.- III, 4].

На нашу думку, навряд чи ал-Бістамі прагнув до повного злиття з Богом. Іслам, передусім, є релігією серйозності та величі, сповненої смиренності перед Господом-Творцем. Ал-Бістамі теж боявся та преклонявся перед Аллахом: „Один чоловік стояв за ним, коли він творив денну молитву. Він бачив, як Абу Йазід, коли йому потрібно було звести руки і вимовити слова *Аллах акбар* (Бог великий), з благоговіння перед ім'ям Божим був не в силах це зробити. Його тіло було пройняте дрожжю, було чути, як тріщать кістки”.

Метою ісламського містицизму постає не субстанційне злиття з Богом, а формування нової боголюдської особистості. Людина не у метафізичному, а у моральному сенсі перетворюється в образ Бога, набуває Його якостей. На думку Джунайда, „ця любов означає, що якості Коханого стають на місце твоїх”. Дарані називає їх: щедрість, добросердечність, знання, мудрість, доброта, милосердя та миролюбність [Тор Андре. Исламские мистики.- СПб, 2003.- С. 162, 213]. О.Книш виступає проти порівняння станів суфійської фана та буддійської нірвана. Він також вважає, що ал-Халладж уявляв злиття (*джам*) з Богом не як злиття двох сутностей, а як продукт взаємної пристрасті і любові [Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм.- М.- СПб.- С. 89, 360]. Підтвердженням цієї думки постає той факт, що містик зробив Сатану (Ібліса) зразковим єдинобожником за його відмову вклонитися людині за наказом самого Бога.

В суфізмі існує також вчення, що розглядає Бога абсолютно трансцендентним, із-за чого людина ніколи не може пізнати Його. Отже, воно постає негативною реакцією як на „прагматичний суфізм”, так і на вчення Ібн-Арабі. Його розробив на початку XIV ст. персидський містик Ала ад-Даул ас-Сімнані. Серед суфіїв-інтелектуалів вчення поширилося під назвою *вахдат аш-шухуд* („єдність свідості”). Містик вважає, що буття Бога відділене від Його сутності: це є „дія, що створює існування”.

Мета містика, що йде містичним Шляхом пізнання, не в тому, щоб „поєднатися” (*таххід*) з Божеством, а в тому, щоб зрозуміти сутність істинного „поклоніння” (*убудійїа*) Богу. Істинне знання можна здобути лише завдяки строгому дотримувannya норм і наказів священного закону (*шар*), який був посланий людям у одкровенні [Акимушкин О.Ф. Суфийские братства: сложный узел проблем // Тримингэм Дж. Суфийские ордены в исламе.- М., 2002.- С. 9-10]. В такий спосіб, шлях ортодоксального ісламу (шаріат) був поставлений вище за всі суфійські шляхи богопізнання.

Отже, найскладнішим для суфізму питанням постає питання про характер відносин між Богом та людиною. Ця проблема пов'язана із складністю самого феномену містики, що спрямована на безпосереднє пізнання та поєднання з Абсолютом.

У мусульманському містицизмі затвердилося антиномічне сприйняття Абсолюту. Водночас, антиномічне богослов'я завжди балансує між іманентним та трансцендентним полюсами, що призведе до формування трьох напрямів. Іманентно спрямований, або „сп'янений” суфізм (ал-Халладж, ал-Бістамі), прагне до того, щоб зробити Бога найбільш близьким, іманентним людині, досягти злиття з Ним (фана). З протилежного боку знаходиться трансцендентний суфізм, що негативно сприймає усі спроби зробити Бога іманентним і стверджує пріоритет шляху дотримувannya норм і наказів священного закону (*шар*).

Нарешті трансцендентно-іманентний суфізм (ал-Арабі, ал-Джунайд) долає недоліки двох попередніх напрямів і постає основною течією у містиці ісламу. Цей напрямок стверджує основною метою містичної практики не розчинення особистості у Абсолюті, а її моральну трансформацію (бака). Унаслідок чого просвітлена людина здобуває якості Абсолюту і сприяє перетворенню суспільства, поширюючи в ньому ті істини, які відкрилися йому.

*С.Капран** (м. Львів)

БІБЛІЯ У ТВОРЧОСТІ І.ФРАНКА

Трактування Біблії у творах І.Франка розглядали вже багато дослідників, зокрема Віра Сулима [Сулима Віра. Біблія і українська література.- К., 1998], Лариса Бондар [Бондар Л.П. Євангельські

* Капран Світлана Богданівна – здобувач кафедри теорії та історії культури Львівського Національного університету імені Івана Франка.

персонажі у художній інтерпретації І.Франка // Секуляризація духовного життя на Україні в епоху гуманізму і реформації.- К., 1991.- С. 263-276], Оксана Забужко [Забужко О.С. Філософія національної ідеї та європейський контекст: франківський період.- К., 1993.- 126 с.] та інші. Проте ці дослідження зачіпають окремі аспекти Франкового бачення Біблії, або розглядають окремі твори мислителя, написані на біблійні сюжети, як “Мойсей”, “Смерть Каїна”, “Легенда про Пілата” тощо. Спробуємо тут показати, що творчість Івана Франка демонструє не лише глибоке філософське осягнення Біблії, нове, не догматичне прочитання її прадавніх історій, а й об’єктивно-науковий аналіз тих знань про неї, які на його часи накопичила світова наукова критика.

Зацікавлення Біблією як історичним документом християнської релігії започаткували археологічні дослідження першої половини ХІХ ст., проведені у Євфратській долині, де було розкопано руїни вавілонських міст, назви яких згадуються у Священній книзі. Більш того, археологічні знахідки підтвердили давно всесвітню катастрофу – потоп. Ці та інші свідчення, а особливо рукописи, знайдені в районі Мертвого моря, значна частина яких були книги Старого Завіту, переконали вчених, що ряд книг Біблії є справжніми історичними джерелами і що вони цілком підпадають насамперед порівняльно-історичним та літературознавчим дослідженням. Протягом ХІХ ст. науковці отримали можливість впевнитися у достовірності текстів Біблії як історичного джерела, що спричинилося до справжнього буму зацікавлення Вічною Книгою. Це відобразилося у європейській художній та науковій літературі, особливо після голосного успіху в читачів книги Ернеста Ренана “Життя Ісуса” (Париж, 1863). Образ Ісуса Христа, як і інші євангельські теми висвітлюють Гюстав Флобер, Оскар Уайльд, Анатоль Франс, Генріх Сінькевич, Альберт Швейцер та інші відомі митці Західної Європи.

Іван Франко першим серед українських мислителів зробив спробу дати читачеві ґрунтовну наукову працю “Сучасні дослідження над Святим Письмом” (1908), де намагався розкрити суть наукових досліджень над Біблією, що мало запобігти проявам релігійного фанатизму чи містицизму в широких масах. Принагідно зауважити, що українською мовою повний переклад Біблії опублікований у Відні 1903р. зусиллями Івана Пулюя та Пантелеймона Куліша. Отже, маючи український текст Святого Письма і враховуючи розмах та глибину наукових зацікавлень книгою в широких колах інтелігенції, І.Франко своїм дослідженням намагався дати широким народним масам усю суму знань про Біблію, яку на той час мала світова біблійна екзегетика й історична наука.

Український мислитель, незважаючи на те, що працю свою він делегував широкому колу читачів, вважав її насамперед популяризаторською, все ж дає в ній обширний науковий нарис становлення канонічних текстів Біблії. Він, як справжній вчений, детально описує найстаріші списки біблійних книг, стиль письма й оформлення сувоїв, детально характеризує списки книг Нового Завіту, які стали основою канону Біблії. І.Франко вважав за необхідне надати саме детальну історію оформлення канонічного зводу Біблії, який визнаний Церквою як еталон, адже цьому передували довгі спроби виправлення, фальшування, спеціального редагування Біблії на догоду певним силам чи постатям. Не оминув дослідник і згадки про ревізії перекладів Біблії, які аж ніяк не сприяли утвердженню чистоти й достовірності тексту. Свідченням того, що з Біблією поводитися у давні часи досить вільно, для І.Франка, як дослідника, є ранні переклади кількох книг Святого Письма іншими мовами – латинською, сирійською, єгипетською, ефіопською тощо. Доба утвердження християнства, яка називається періодом раннього християнства, під пильним оком І.Франка постає масою літературних текстів Нового Завіту, серед яких Церквою вибрані за канонічні лише поодинокі. Решта залишилась апокрифами, тобто не визнаними за відповідні для вчення Церкви. Згодом І.Франко зібрав такі апокрифи й видрукував їх як наукове видання, призначене для дослідників давньої культури.

Зацікавлення мислителя Святим Письмом є справжнім інтересом науковця-дослідника, про що свідчить його праця «Поєма про сотворення світу» (1904р.), де він детально аналізує походження й сутність імені Ісус, багато цікавих і загадкових моментів із книг Старого й Нового Завіту, залучаючи до пояснень досягнення тогочасної історії, екзегетики, філології, природознавства. Зокрема, його увагу привернуло досить сумнівне літочислення Біблії, адже відомо, що могутні й квітучі цивілізації існували за кілька тисячоліть до народження Христа (це засвідчують історичні розвідки), тоді як у Біблії стверджується сотворення світу й людини за чотири тисячі років до появи Христа. Багато сумнівів породжують також філологічні й природничі дослідження. Франко не заперечує Біблію чи ті факти, які у ній наведені, а намагається показати, що вона укладена різними людьми і в різний час, тому до неї слід ставитися з розумінням як до одного із джерел християнської релігії, очевидно – найголовнішого джерела. Про це пише дослідниця Віра Сулима: “Франко-дослідник використовує найновіші на той час дані європейської історико-літературної науки, яка побачила в Біблії не релігійний канон, а передусім збірку давніх книг, що

потребують пильної уваги лінгвістів, істориків, археологів, знавців давніх літератур Сходу” [Там само.- С. 237].

Наукове дослідження й популяризація Біблії як джерела історико-культурних знань поєднується у І.Франка з визнанням цієї книги як джерела ідей і образів його власної творчості. Мислитель визнає: “Біблію можна теж вважати збіркою міфів, легенд і психологічних мотивів, які в самій Біблії опрацьовані в такий чи інший спосіб, зате сьогодні можуть бути опрацьовані зовсім інакше, відповідно до наших поглядів на світ і людську природу” [Франко Іван. Зібрання творів у п’ятдесяти томах.- К., 1986.- Т. 27.- С. 264].

Саме так – відповідно до тогочасних світоглядних уявлень і суспільно-політичних проблем – прочитує й трактує біблійні оповіді та біблійних персонажів Іван Франко. Найпривабливішими для нього виявилися біблійний Мойсей, Каїн, Пилат, Ісус Христос, Богородиця, а також уже згаданий сюжет про сотворення світу. Христос в уяві Франка-поета переважно постає у терновому вінку, обтяжений важким хрестом, під яким змагає і випиває отруйну чашу. Цей образ зливається з ліричним “Я”, оскільки жертва Ісуса Христа, його трагедія й страждання, якнайповніше суголосні тривожному світобаченню Франка, гірким обставинам як його особистого, так і суспільного життя. З долею й роллю Христа в житті людей у поезіях Франка асоціюється не тільки особиста доля, а й доля і роль кожного поета, як свідчить відомий вірш “Якби ти знав, як много важить слово”. Образ Христа, глашатая правди і заступника покритих розгортається і в поемі “Іван Вишенський”, де Ісус – втілення самопожертви.

Коли люди у своїй суєті забувають про Христову жертву, то Ісус спиняється долі, в траві – адже нестримний біг часу висушує дерев’яний хрест і скрушує цвяхи, якими кріпилося розп’яття – такий сумний сюжет Франкового вірша “Христос і Хрест”. Проте знайшлися побожні руки, які підняли Ісуса з трави і за відсутності цвяхів прив’язали розп’яття до хреста солом’яним перевеслом [Там само.- Т. 1.- С. 65] – не вичерпується жертвність Христа, його страждання й жертва продовжують тяжіти над християнським світом і будити сумління людей до любові й братання. У цьому праведному ділі Христу допомагає Богородиця, яка у нечисленних творах Франка згадується як народна заступниця (“Навернений грішник”, “Основи суспільності”, “Сікстинська мадонна” та ін.).

Біблійні образи використовуються Франком-митцем і філософом з метою подати людині приклад або вірного служіння справі (Ісус Христос), або покарання за завдані кривди (Пилат, Каїн), або месіанства (Мойсей). “Легенда про Пилата” змальовує низку нещасть, які лавиною

навалюються на прокуратора, що прирік на смерть Ісуса Христа. Бог “поклав клеймо на груди Пилата, життя, смерть, тіло й дух його прокляв”, адже після смерті його тіло не приймає ні земля, ні вода, ні вогонь. Неправедні діла жорстоко караються – такий висновок напрошується із цього сюжету поеми “Смерть Каїна” (1889).

Старший син Адама і Єви Каїн вбив свого брата Авеля і багато років блукає по світу, зненавидівши усіх людей, навіть власну дружину. Смерть веде його пустелею до примарного раю, в якому він спостерігає одвічне прагнення людини до знання і до життя. Першого вбивцю на землі, Каїна, Франко просвітлює любов’ю Божого Сина, любов’ю всеохоплюючою, що прощає всіх і кожного. “Своє відкриття, що смерть перемагається любов’ю, Каїн несе людям, як свій найбільший скарб... Історією Каїна Франко показав, як нелегко людству вибавитися із темряви й духовної безпросвітності, як тяжко самотнім провидцям, яким пощастило пізнати істину, донести її до широкого загалу, до всього народу, як нелегко спрямувати народ на дорогу порятунку і щастя” [Сулима Віра. Біблія і українська література.- К., 1998.- С. 241-242].

Поема щастя народу, порятунку українського народу від рабства й розбрату зазвучала на повний голос у поемі “Мойсей” (1905). Франко у Передмові до першого видання твору визнавав, що тема у такій формі не біблійна, а його власна, хоча “основана на біблійним оповіданням”: “Моя поема основана майже вся на біблійних темах, отже, що ж природніше для кожного критика, як пошукати тих джерел у Біблії і порівняти їх із тим, що я зробив із них?” [Франко Іван. Зібрання творів у п’ятдесяти томах.- К., 1986.- Т. 5.- С. 201]. Поема Івана Франка по суті є окремою ідейно-художньою версією біблійної історії Мойсея, якому Бог доручив вивести синів Ізраїлевих – обраний ним народ – з єгипетської неволі, щоб оселити їх у “землі обітованій” – Ханаані. Мойсей, свято віруючи в єдиного Бога, виконав його повеління. Сорок років водив він по пустелі ізраїльський народ, поки не виросло нове покоління, що не знало рабства, і привів до границь обіцяної землі Ханаану, залишив людям дві таблиці з вирізьбленим на них законом – Десятьма Божими Заповідями – і помер, так і не ступивши на “землю обітовану”.

Мойсея зобразив Франко у своїй поемі вже наприкінці виснажливої подорожі, коли у людей зросла недовіра до самої мети подорожі і підбурені Авироном і Датаном ізраїльтяни висловлюють Мойсеєві недовіру, здійснюють заколот. Мойсей, натхненний вірою в Бога і його повелінням, не зрікається своєї ролі поводиря й вождя, намагається застерегти юрбу від нерозважливих дій, оскільки це накличе кару Божу на майбутні покоління. Розчарований їх недовірою, вождь відходить із

табору в пустелю, де його намагається спокусити демон пустелі Азазель, посяти зневіру і сумнів. У тих сумнівах – глибока філософська проблема вічного вибору людини – між духовним і матеріальним, земним і небесним, ірраціональним і раціональним, божественним і диявольським. Мойсей шукає шлях не для себе, а для свого народу.

Завершивши повний текст поеми, Іван Франко пише до неї Вступ – знамените звернення до України, яке й є ключем до розкриття й осягнення задуму біблійного сюжету. Це переконливо показала Оксана Забужко у своїй праці “Філософія національної ідеї та європейський контекст”. Дослідниця вважає, що поему “Мойсей” можна розглядати як “абсолютно достовірне джерело для вивчення Франкового світогляду, як “пряму мову” його духу... Симптоматичним в ідейному аспекті видається вже саме звернення Франка до теми Мойсея, творця національної релігії й одночасно першої в стародавньому світі власне національної історії” [Забужко О.С. Філософія національної ідеї та європейський контекст: франківський період.- К., 1993.- С. 78]. Історики одноставні в тому, що саме від започаткованої напівлегендарним Мойсеєм доби пророків (межа II-I тис. до н.е.) можна твердити вже не про патріархальну родину, а про єврейський народ в строгому значенні слова. Інтерес Франка до єврейського питання, як свідчать його виступи і статті, мав насамперед політичний характер у вузькоспеціальному сенсі, тобто для нього було самозрозумілим, що неополітичне самовизначення є запорукою національної спільноти в новітні часи: “Історія Мойсея для нього, вихованого західноєвропейською літературною традицією XIX ст., як і для його попередників в освоєнні цього біблійного сюжету, що в минулому столітті став мандрівним, являє міфологізовану модель, канонічний взірць якісного переродження етнічної маси в новий тип спільноти (націю) зусиллями пророка-будителя” [Там само.- С. 79].

Важливо зауважити, що саме Оксана Забужко відзначила ряд асоціативних моментів єврейської й української історії, серед них і ті, на яких зосереджувалися й попередні автори, як-от образ Мойсея-поводиря, що виведе народ з неволі, проблема діалектики національного й інтернаціонального тощо. Найважливішим, на наш погляд, і особливо суголосним нашому часові є філософський сенс настанов Єгови розчарованому Мойсеєві, який зневірився у своїй місії та й місії народу: “Питання-бо, виявляється, не тільки в тому (як здавалося Мойсеєві досі), щоб юрба в своїй вітчизні усвідомила себе народом, а значить, і стала ним *de facto* (в перекладі на мову українських реалій – не тільки в тому, щоб, визволившись з-під колоніального гніту, здобути незалежність), а в тому, яким саме народом вона стане, яку життєву філософію виробить

цей новозроджений до самостійного життя колективний суб’єкт історії” [Там само.- С. 113]. Тут вводить Франко поняття “духовної вітчизни” і стверджує, що земне сите життя у спокої й вдоволенні негідне високого покликання обраного народу. “Скарби Духа”, “ненаситний духовний голод”, “невгасима туга” за недосяжним – це тяжкий шлях випробувань, щоб “розвіятись світ здобувать” вже як “народ-творець”, “народ духа”, котрий здолав притягання земного царства. Написані “на роду” цього обраного народу страждання мають оборонити його від самозаспокоєння, загартувати його волю до життя й творення. Смерть, або зникнення Мойсея в поемі виконує функцію пасіонарного поштовху – Франкове передчуття напередодні глобальних революційних потрясінь, – який спричиняє раптовий одномоментний перехід від юрби до народу: “Місія героя-інтелігента завершилась – з “маси” викристалізувався “народ-творець” [Там само.- С. 114]. Такий фінальний акорд поеми переконує, що для Івана Франка важливою частиною його політичної програми було завдання витворити з “маси” українську націю.

Отже, Біблія у творчості І.Франка посідає вагоме місце. Він продемонстрував своєю працею не лише глибоке осягнення специфіки цієї книги як учений, а й використав її образи та сюжети для вираження своїх світоглядних засад та суспільно-політичних орієнтирів.

*О.Катуніна** (м. Сімферополь)

ПОНЯТТЯ „РЕЛІГІЙНИЙ КУЛЬТ”: НАУКОВИЙ ТА ЮРИДИЧНИЙ АСПЕКТИ

У роки другої світової війни у Радянському Союзі було створено два нових державних органа, які займалися питаннями взаємодії з релігійними громадами: 14 вересня 1943 року було утворено Раду у справах Руської Православної церкви, а 19 травня 1944 року – Раду у справах релігійних культів. Їх формування було пов’язане із лібералізацією політики режиму Сталіна щодо церкви, яка підтримала державу в її боротьбі з фашизмом. Створення двох самостійних структур також було пов’язано і з тим, що комуністичний режим особливу увагу приділяв співпраці із керівництвом Православної церкви, лідери якої не

* Катуніна Олена Василівна - старший викладач кафедри соціально-економічних дисциплін Кримського юридичного інституту Національного університету внутрішніх справ.