

додати можливості духовного впливу мистецтва, філософії, етики, науки, які своїм буттям зобов'язані саме релігії й на яких вона тривалий час мала та й сьогодні має значний вплив, то стане зрозумілою аргументованість попереднього судження.

Розглядаючи специфіку релігії як форми суспільної свідомості, слід вказати на взаємопов'язаність та співвідносність понять “релігія” та “релігійність”. Поняття “релігія” ми вживаємо тоді, коли намагаємось визначити специфіку однієї із форм духовної діяльності людей безвідносно до конкретних етапів її розвитку і конкретних форм її прояву. Поняття “релігійність” служить для соціальної характеристики ступеня відданості й знання віруючим суті тієї чи іншої релігії. А оскільки духовно-моральні цінності як релігійні цілі є збуджуючими силами ідеального порядку, то вони пронизують своїм змістом усі мотиви й вчинки релігійного індивіда. Постаючи смисловою базою для моральних оцінок, вони постають необхідним регулятором його соціальної поведінки. Відтак цінності, обстоювані релігійною системою, з неодмінністю мусять бути пов'язані зі всім індивідуальним життєвим укладом, із щоденним буттям людини, її потребами та інтересами. Людина мусить визнати релігійний ідеал як особистий смисловий дороговказ.

Самоутвердження особи у вічності власного буття через релігійну віру, використання віри як форми онтологічного опертя в її житті, безумовно, надають релігії особливо важливого статусу у сфері формування духовності, а також в структурі духовних цінностей. Та аксіологічна значимість цього духовного чинника буде не повною без аналізу його ролі як засобу задоволення потреб у самореалізації чи самоактуалізації антропологічної цілісності, оскільки задоволення саме цих потреб надає їй необхідних атрибутивних ознак.

Ми вже говорили про те, що потреба самоактуалізації чи самореалізації задовольняється не однією-двома, а цілою системою щільно пов'язаних потреб. Домінує, однак, серед них потреба в пізнанні як неодмінна домінанта всіх інших потреб – спілкування самопізнання, творчості й т.ін.

Задоволення людської потреби в пізнанні через релігію не є простим і однозначним й із-за складності самої релігії як духовного феномену, і через неоднозначність осягнення гносеологічного релігійного відношення на різних етапах суспільно-історичної практики.

Ще одна основа духовного життя особи – творчість. Будь-яка творчість є духовним процесом, в якому виділяються дві стадії: стадія “духовного злету і перемоги над тягарем світу” (М. Бердяєв) і стадія

об'єктивації в матеріальних і духовних продуктах творчості. С. Франк зазначав, що “...людська творчість індивідуальна і її активним носієм виступає особистий дух, що усвідомлює себе” [Франк С. Реальность и человек, - М., 1997.- С. 363]. Творчість можна розуміти як духовну здатність індивіда, що веде до розвитку особистості.

Отже, релігія – феномен духовного життя людства. Вона – світоглядна основа людини, що регламентує її повсякденну поведінку, надає їй можливість спілкування з надприродними силами шляхом відправлення певних обрядів. Це зумовило вивчення релігії багатьма науками: філософією, теологією, релігієзнавством, культурологією та іншими. Водночас, релігія є сферою ідеологічної діяльності. Вона включає в себе різні культу (молитви, обряди, свята), що відбуваються на базі відповідних об'єктів (церкви, монастирі, релігійні громади тощо), які, пройшовши певні етапи становлення та розвитку, є локалізованими і функціонують у просторі, майже всі зумовлені часом.

*Н.Жиртуєва** (м. Херсон)

МУСУЛЬМАНСЬКИЙ МІСТИЦИЗМ: ОСОБЛИВОСТІ ТА ОСНОВНІ НАПРЯМКИ

Сучасне українське релігієзнавство виявляє значну увагу дослідженням містичних учень. Це можна з'ясувати тим, що саме містичне пізнання надає людині можливість повніше розкрити свій духовний потенціал і пережити досвід поєднання з Абсолютом. Водночас виникає низка нез'ясованих питань, що можуть стати об'єктом дослідження. Передовсім, різноманітні релігії пропонують свої шляхи досягнення містичного стану і по-різному розглядають такі дотичні до нього проблеми: сутність Абсолюту та буття, місце людини у світі, характер її взаємостосунків із Богом, основна мета містичної практики, практичні шляхи і основні засоби поєднання з Абсолютом. Серед сучасних наукових публікацій немає таких, які були б присвячені проблемі типологізації містичного досвіду.

Темою статті постає дослідження основних напрямів мусульманського містицизму, що надає можливість провести його

* Жиртуєва Наталія Сергіївна – кандидат філософських наук, викладач Херсонського Морського інституту.

порівняльну характеристику з містичними вченнями інших світових релігій. Окремі аспекти цієї проблеми розглядалися у працях О.Ф.Акімушкіна, Андре Тора, О.Книша, Є.А.Торчинова, Дж. Тримінгема. Водночас, ще не було проведено її комплексного дослідження.

Мусульманські автори зазвичай простежують походження терміну „суфізм” (араб. ат-тасаввуф) від кореня „бути чистим, непорочним”. Але серед сучасних ісламознавців панує точка зору, згідно якої ат-тасаввуф походить від арабського „суф” („вовна”), тому що волоссяниця, грубий вовновий одяг вважався звичайним атрибутом аскета-анакорета. Витоки суфізму можна простежити вже з VII ст., хоча говорити про нього як про напрямок можна тільки з другої половини VIII ст., коли відхід арабської верхівки від простоти і суворості первинного ісламу, а також вплив традицій аскетизму завойованих арабами народів викликали ріст аскетичних настроїв в ісламі.

У розвитку суфізму можна виділити два етапи (упродовж 150 років, між 750 та 900 рр.). Перший - *аскетичний*, коли „благочестя було суворим та похмурим, відчуженим від земного, сповненим презирства до мирського та безплідною аскезою”. Але аскетизм являє собою чистий безповоротним відхід від світу та турботу тільки про особисте спасіння анакорета. Тільки той аскетизм, що супроводжується поверненням та роз’ясненням відповіді дає всьому суспільству шанс на виживання та розвиток.

Саме таким типом духовної діяльності постає суфізм на своєму другому етапі розвитку. Цей етап був *одухотвореним гарячою любов’ю до Бога* з метою перетворення душі за Його образом та подобою. Зміни, що відбулися у суфізмі, були узагальнені та узаконені у великій праці ал-Газалі «Відродження наук про віру». Андре Тор вважає, що „з ним благочестя ісламу досягло такої висоти, яку воно ніколи вже більше не змогло перевершити і на якій, на жаль, не змогло утриматися” [Тор Андре. Исламские мистики.- СПб, 2003.- С. 8, 18].

У X-XIII ст. остаточно сформувалися суфійські термінологія, символізм та метафоричність. Слід зазначити, що суфійська термінологія вельми специфічна. Саме тому в дослідженнях суфізму некоректно використовувати християнську термінологію, зокрема, такі слова, як „ортодоксія”, „правовірний”, „суфійські ордени” тощо. За цих часів також з’явився грандіозний філософський синтез суфійського світогляду, що був здійснений Ібн ал-Арабі. Пізній суфізм це, передусім, суфізм „орденів”, які, на нашу думку, краще називати не орденами, а „суфійськими братерствами”.

Взагалі суфізм постає складним феноменом життя ісламського світу. Він ніколи не був стрункою, чітко сформульованою і визначеною системою поглядів. Під назвою „суфізм”, зазвичай, розуміють не єдину систему поглядів, доктрин і постулатів, а множинність течій, шкіл, гілок, що представлені широким спектром концепцій містичного Шляху і поєднані між собою лише кінцевою метою. Методи і засоби досягнення цієї мети могли бути різноманітними. Ось чому, на думку О.Акімушкіна, у науці досі немає єдиної точки зору щодо такого „складного, багатопланового і мозаїчного релігійного світогляду” як суфізм. Дж. Тримінгем також вважає неможливим зведення суфізму до якоїсь схеми у вигляді єдиної філософської системи [Тримингем Дж. С. Суфийские ордены в исламе.- М., 2002.- С. 4, 176].

Незважаючи на відмінності, можна знайти спільне, що поєднує всі напрями суфізму. Це – палке прагнення до поєднання з Богом шляхом любові. Так, наприклад, Є.Торчинов відзначає, що „суфізм за перевагою пов’язаний з ідеєю любові до Бога, яка може приймати характер несамовитості, „сп’яніння” Богом (метафори вина та сп’яніння постійно зустрічаються у суфійських текстах). Суфій – це закоханий, що знаходиться повністю під владою своєї "Коханої" (тобто Бога). І ця закоханість, любовна несамовитість Богом веде до пізнання, гносиса, що постає метою суфії, якого називають „тим, хто пізнав”. Він передбачає гносис через ерос, пізнання Бога через любов до нього [Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния.- <http://psylib.ukrweb.net>.- III, 4]. О.Акімушкін також вважає, що шлях суфізму – це „шлях, яким любов до Бога проходить до злиття з Ним, коли душа, сп’янена питтям з чаші любові і засліплена безмежним світлом, відчуває, як щезає її істота, розчинюючись у Ньому, люблячому, Єдиному” [Акімушкин О.Ф. Суфийские братства: сложный узел проблем // Тримингем Дж. Суфийские ордены в исламе.- М., 2002.- С. 15-17]. На думку Андре Тора, для суфізму важлива не наша любов до Бога, не те, що ми вчимося любити Його, а скоріше те, що Він любить нас [Тор Андре. Исламские мистики.- СПб, 2003.- С. 59-60].

Доктрина любові (Коран,V,59) була започаткована ранніми містиками Зу-н-Нуном ал-Місрі, ал-Мухасібі та ал-Халладжем і відразу ж викликала велику підозру офіційного ісламу. Це було пов’язане з тим, що іслам сповідував доктрину *танзих* про те, що не існує двобічного зв’язку поміж Богом і людиною, оскільки любов може існувати поміж подібними, в той час як Бог зовсім не подібний до жодного зі своїх творінь. Дж. Тримінгем стверджує, що „містики зламали бар’єр, який був створений засновниками цієї доктрини, тому що у основі містичного

досвіду лежить віра (тобто знання, що дане у досвіді) в те, що існує внутрішня спорідненість чи зв'язок поміж людським і божественним, поміж Творцем і творінням, хоча інтерес містика в цьому співвідношенні Бог – людина був постійно звернений до божественного, а не до людського полюсу” [Тримінгем Дж. С. Суфийские ордены в исламе.- М., 2002.- С. 176]. Саме тому багато хто з містиків був звинувачений у *хулул*: припущенні „субстанціального єднання Бога і тварі”.

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.

Іслам належить до „релігій одкровення”, тобто стверджує, що Абсолют постає надбуттєвим трансцендентним Творцем буття. Бог є *to epekeina*, або „Той, хто існує вічно по той бік”. Містик Сахл казав: „Для Бога немає потойбічності, по той бік від Нього не існує нічого, але для всього сущого сам Він є той, хто знаходиться по той бік”. Зун-Нун зазначав, що Бог є вічно Недоступний, той, кого не може досягти погляд смертного та його слова. Навіть знання імені Бога не дає знання про самого Бога: „Немає ніякого зрозумілого поняття про те, що вміщує в себе це ім'я. Це ім'я є лише здібністю твого серця пізнати Його Божественну сутність” [Андре Тор. Исламские мистики.- СПб, 2003.- С. 168, 169]. Негативне богослов'я ісламу до всіх можливих характеристик Бога додає *ні* або *над*. За висловом Зун-Нуна: „Щоб ви ні уявили – Бог протилежний цьому» [Из реки речений. Высказывания суфийских наставников.- М., 2004.- С. 124].

Отже, пряме знання про Бога неможливе. Навіть найбільш радикальний із суфійських містиків - ал-Бістамі вважав, що впевненість у знанні про внутрішню сутність істини є неуттвом, а впевненість у дійсності пізнання божого є гріхом”. Водночас, Зун-Нун стверджував, що існують досконалі містики, чиї тіла знаходяться на землі, а дух перебуває у небесному царстві і досягає трону Господня. „І Він піднімає покрив між ними та Ним, і *очима серця* бачать вони, що уготоване Ним”. Трансцендентний Бог відкривається тільки серцю віруючої людини. Це те знання, про яке кажуть: „бачення Бога”. „Божа сутність існує без меж і без якостей. Його можна побачити у його віддачі, власті та силі. Він притаює свою внутрішню сутність від людей, але приводить їх до себе, надаючи знаки. Серце знає Його, але погляд не в силах Його досягти. Віруючі бачать його, його не пізнаючи і не торкаючись меж його сутності” [Там само.- С. 167-170].

Іслам твердить, що тільки у вірі відбувається диво – містичне пізнання Бога (*marifat*), що вище за гносис. Абсолют сприймається антиномічним, тобто таким, що водночас доступний і недоступний пізнанню, трансцендентний та іманентний людині. Саме тому суфізм розвивається у межах антиномічної та негативної релігії. Водночас, антиномічне богослов'я завжди балансує між іманентним та трансцендентним полюсами у сприйнятті Бога. Це пов'язане, з одного боку, з тим, що містичний досвід прагне до того, щоб зробити Бога найбільш близьким, іманентним людині, подолати прірву між ними, а з іншого боку, породжує вчення, що негативно сприймають усі спроби зробити Бога іманентним і засвідчують Його повну трансцендентність, недоступність пізнанню.

Неоднорідність суфізму відзначають всі дослідники. Андре Тор говорить про існування двох варіантів суфізму: „радикального” (орієнтованого на почуттєве злиття з Богом, вчення ал-Халладжа) та „помірного” (орієнтованого на інтелектуальне поєднання з Богом, вчення ал-Газалі) [Там само.- С. 9]. Дж.Тримінгем стверджує, що „містицизм у ісламі дав два відгалуження – пантеїзм та поклоніння святим” [Тримінгем Дж. С. Суфийские ордены в исламе.- С. 194]. На думку О.Акімушкіна, суфізм являє собою єдність інтелектуальних і прагматичних вчень. Інтелектуальний напрямок був представлений вченнями Ібн ал-Арабі та його супротивника ас-Сімнані, а прагматичний – вченнями ал-Бістамі та Джунайда [Акімушкин О.Ф. Суфийские братства: сложный узел проблем // Тримінгем Дж. С. Суфийские ордены в исламе.- М., 2002.- С. 8-11].

Найвпливовішим вченням інтелектуального суфізму вважається вчення засноване на концепції „єдинобуття”, „єдиносутності” або „єдності [божественного] буття” (*вахдат ал-вуджуд*). Остаточна його розробка пов'язана з ім'ям „Великого шейха” – містика Ібн-Арабі. Слід зазначити, що сам Ібн-Арабі ніколи не вживав цього терміну.

Для Ібн-Арабі Бог постає вищою неподільною Реальністю, яку він тлумачить у двох аспектах. Перший аспект - це скрита, непізнана форма Бога (*батін*), котру не можна визначити і котра не припускає ніякої множинності. Інший - це явна, зрима форма (*захір*), в якій ця Реальність проявляється у всій множинності істот, що створені нею за її бажанням та подобою. Для Ібн-Арабі буття постає як „проявлення єдиної „божественної сутності” у безмежних і постійно мінливих образах матеріального світу, що виконують роль „дзеркал” Абсолюту. Водночас Абсолют сам постає „космічним дзеркалом”, у яке „дивляться” матеріальні істоти, що володіють різноманітними атрибутами і

характеристиками, через які він постає „скритим” їх відображенням „подібно тому, як поверхня простого дзеркала схована образами предметів, що відображені у ньому”.

Подвійність у вченні Ібн-Арабі, який поділяв Всесвіт на творця (*хакк*) і творіння (*халк*), сприяла тому, що більшість дослідників його творчості вважали це вчення за своєю суттю пантеїстичним. О.Акімушкін визначає це вчення як „містичний монізм”: якщо Бог постає творцем буття, то він не може бути іманентним йому: не може бути Бога у природі і природи у Бозі. Цей факт заперечує можливість пантеїстичного витлумачення вчення ал-Арабі [Там само.- С. 9]. На нашу думку, вчення ал-Арабі можна віднести до антиномічної трансцендентно-іманентної містики. Воно виявляє певні риси схожості з вченням ісіхаста Григорія Палами.

„Суфізм прагматичний”, на відміну від інтелектуального, був спрямований на безпосереднє переживання єдності з Богом і розробку практичних методів досягнення цієї мети. Цей напрямок був започаткований містиком ал-Халладжем, який проголосив шлях екстатичного єднання з Богом єдиним істинним шляхом, що не має потреби бути доповненим зовнішнім обрядовим благочестям. Він не був оригінальним містиком, а просто висловив ідеї, що вже були висунуті до нього іншими відомими суфіями, але зробив це у радикальній формі. Ал-Халладж виділяв три етапи Шляху: етап покаяння, етап очищення душі від людських атрибутів і якостей та етап повного розчинення у Абсолюті, що передбачає ототожнення з ним через втрату індивідуального „я” (*фана*). Саме за це містик був звинувачений у віровідступництві (*хулул*), і страчений.

Надалі прагматичний суфізм розвивався у двох школах. Розробка ідей першої школи пов’язана з ім’ям персидського містика Абу Йазіда (Баязида) ал-Бістамі. Для його вчення характерні, передусім, „екстатичне захоплення” (*галаба*) і „сп’яніння любов’ю до Бога”, безмежна пристрасть до Якого призводить „закоханого у Нього” до духовного злиття з Ним. Саме тому вчення ал-Бістамі називали „школою сп’яніння”. Це було гаряче і навіть пристрасне прагнення до любовного злиття з Богом (*сукр*), що співвідноситься з *према* індійського бхакті.

Метою містика ал-Бістамі вважав знищення або розчинення особистості містика (*фана*), за яким повинно відбутися „відродження”, або „перебування”, у Бозі (*бака*). Іншими словами, відбувається функціональна зміна ролей: особистість постає Божеством, а Божество – особистістю. Надалі вчення ал-Бістамі призвело до формування дуже важливої концепції „Я є ти, а ти є я”. Він написав: «Я виліз зі своєї

«баязидності», як змія зі своєї шкіри. Потім я оглянувся. Я побачив, що закоханий, Коханий та любов - одне, оскільки у стані поєднання все може бути одним» [Із реки речень. Висказування суфійських наставників.- М., 2004.- С. 108]. Ця школа також, як і вчення ал-Халладжа, викликала критичні нападки прибічників нормативного ісламу і звинувачення у *хулул*.

Можливо, щоб уникнути конфліктів з нормативним ісламом, ал-Джунайд створив вчення, яке вважають помірним суфізмом. Джунайд вважав стан *фана* лише проміжним станом, і прагнув до стану *бака*. Вчення про *фана/бака* з’явилося, на думку О.Книша, у відповідь на доктрину „сп’яненого” містицизму у межах якої *фана* розглядалася як вища точка містичного переживання. Навпроти, „тверезі” містики ставили *бака* (тверезість) вище *фана* (сп’яніння). Стан *бака* - це тривале перебування, або існування, людини у Бозі, після того як вона (людина) здобула особливе божественне знання і сприйняла частину Божественних якостей (*бака бі-Алах*). Цей стан означає „бути з Богом”, тобто бути у світі, що був створений Ним і у якому Він продовжує являти Себе у безмежній різноманітності форм та облич. У суфізмі стан *бака* часто уподібнюється свідомості пророка, яке завжди орієнтоване на Бога. Трансформація особистості містика внаслідок *фана* примушує його шукати спосіб передати свій дорогоцінний досвід непосвяченим [Кныш А.Д. Мусульманський містицизм.- М.-СПб, 2004.- С. 359-361].

Отже, завдання містика постає в тому, щоб не втрати себе у екстатичному злитті з Абсолютом, але після містичного просвітлення, повернутися до світу оновленим, з великою місією служіння людству. Школа „тверезості” (*сахв*) була заснована на тверезому відношенні до своїх емоцій і здатності контролювати їх. Нормативний іслам вважав цей містичний напрямок помірним і терпляче відносився до нього.

Вельми цікавим постає зауваження Є.Торчинова щодо сутності містичних вчень ал-Бістамі та ал-Джунайда. Дослідник підкреслює, що приниження та смирення ал-Джунайда, яке так сподобалося ортодоксам, тотожне самозвеличенню ал-Халладжа. Дійсно, можна настільки самопринизитися у смиренні, що заявити про особисте небуття: "Мене зовсім немає, існує тільки Бог". А можна звеличити себе: "Я – Істина, Я – Бог. Немає нічого, окрім Я". Фінальне переживання буде одним і тим самим. Вівекананда теж звертав увагу на два способи усвідомлення тотожності атмана і Брахмана. Ось чому це вчення у деяких своїх аспектах наближається до неантиномічного монізму веданти і прагне до іманентного містицизму.

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.