

Олександр Ярош

**КОНТРОВЕРСІЯ МІЖ КОНЦЕПЦІЯМИ  
“ВАХДАТ АЛЬ-ВУДЖУД” І “ВАХДАТ АЛЬ-ШУХУД”,  
ЇЇ ВПЛИВ НА РОЗВИТОК ІДЕЙ У СУФІЗМІ:  
АХМАД СІРХІНДІ ТА ШАХ ВАЛУЛЛАХ З ДЕЛІ**

Коли дослідник звертається до такої цікавої та надзвичайно складної теми як історія та світогляд суфізму, передовсім постають питання: як той або інший автор розумів терміни і категорії, які він використовував або як та чи інша доктрина, яку репрезентує окремий суфійський мислитель, стосується загалом суфійської традиції. Все це важливе насамперед тому, що в історії суфізму ми можемо спостерігати певну боротьбу ідей, яку важко узгодити з твердженням сучасних суфійських авторів про монолітність та генетичну єдність суфійської доктрини. Йдеться насамперед про позицію С. Х. Насра, Ф. Шуона, М. Лінгза [Nasr 1977].

Як пояснити, наприклад, те, що видатний арабо-перський філософ Аль-Газалі, який є впливовим авторитетом серед суфіїв, хоч про його належність до них точаться дискусії<sup>1</sup>, піддав гострій критиці іншого видатного перського суфія Мансура Аль-Халладжа, який стоїть на чолі суфійської мартирології і є одним з головних святих [Степанянц 1987, 24]? У літературі, присвяченій цій проблематиці, найчастіше використовується такий аргумент: Аль-Газалі намагався здійснити апологію суфізму та погодити цю течію з головним напрямком ісламської ортодоксії. Задля цього він відмежовується від найбільш одіозних і екзальтованих постатей у суфізмі. Але залишається незрозумілим, чому у ті ж часи в іншій “апології” арабський факіх, тобто знавець *шаріату*, Калабадхі часто згадує Халладжа та наводить його слова. Хоч Калабадхі не називає імені цього арабо-перського суфія, більш-менш обізнаний читач відразу збагне про кого йдеться. Слід додати, що Калабадхі позитивно оцінює Халладжа і згадуючи його завжди використовує позитивні епітети. [The Doctrine... 1991].

Можна погодитися з тезою про те, що у виникненні цих протиріч між окремими суфійськими авторами певну роль відігравали прагматичні чинники, коли йшлося насамперед про можливість фізичного знищення суфіїв з боку фанатичних прихильників вузько зрозумілої ортодоксії, яких не бракує у різних релігіях та конфесіях. На нашу думку, суть цієї проблеми міститься не лише у межах політичного та ідеологічного прагматизму чи особистих пристрастей та антипатій – її коріння лежить значно глибше – в особистому досвіді окремих суфіїв. У зв'язку з цим слід пам'ятати про те, що суфізм передовсім являє собою езотеричну течію в ісламі і що цій доктрині та її дохідливості відводилася другорядна роль порівняно з практичною реалізацією постулатів *тарікату*, тобто містичного шляху до Бога. Найбільш авторитетні суфії підкреслювали, що таке знання не є достатнім для пізнання Істини (аль-хакк) – “гнозису” (мареафат) і повинно бути підпорядковане практиці у суфійських спільнотах, особистому *джіхаду*, тобто аскетичному зусиллю [Читтик 1995, 150–158].

Це становить, так би мовити, внутрішній аспект даної проблеми. Але слід пам'ятати і про зовнішній: автентичне розуміння ідей та інтенцій окре-



мих авторів, які вони з тої чи іншої причини довірили більш широкому колу суфіїв у книжках. Суфії завжди дуже обережно ставилися до загальних декларацій та штучних термінів, надаючи їм практичного та особистого характеру. Тому треба уважно придивитися до того, про що йдеться, коли автор робить висновки чи яку конотацію має у нього той або інший термін. Інакше в результаті такого непорозуміння може склестися конфронтація між дослідниками та інтерпретаторами доктрини суфізму. На жаль, це стосується не тільки сучасних суфіологів, а й самих прихильників та адептів суфізму.

Тепер слід звернутися до фактів з історії суфізму, щоб можна було прослідкувати як всі виділені раніше чинники діяли в процесі розвитку ідей у суфізмі.

В історії суфізму є певна ситуація, яка має неабияке значення для розкриття даної проблеми і становить значний інтерес для історико-філософського екскурсу. Це – контрверсії, які точилися в індійському суфізмі кінця XVII – першої половини XVIII сторіччя навколо вчення видатного арабського суфія Мохіддіна Ібн-Арабі<sup>2</sup>.

Перш ніж звернутися до даної теми, слід зробити кілька пояснень та зауважень щодо методологічних аспектів цього питання.

По-перше, слід відзначити що розглядувана проблема безпосередньо стосується важливого питання з філософії релігії, а саме співвідношень між двома типами релігійного досвіду: унійним і комунійним. Різниця між ними така: якщо у комунійному містицизмі йдеться про те, що метою “містичного шляху” є спілкування віч-на-віч з Богом, коли і містик і Бог зберігають свою тотожність; в унійному містицизмі, на відміну від попереднього типу, йдеться саме про те, що у кінці “містичного шляху” людина уподібнюється Богові або “Вищій Реальності” [Broadrib 1995, 114]. Тоді вже не можна говорити про окреме існування людини; це яскраво пояснює улюблена алегорія суфійської поезії: на поверхні Океану постійно котяться хвилі, але їх існування нетривале – вони за якийсь час знову повертаються до Океану і становлять з ним Єдність.

Перший тип характерний для єудео-християнського містицизму, другий для таких різних теорій як буддизм та індуїзм, з одного боку, та православний ісихазм і суфізм, з другого. Всі ці різні релігійно-культурні традиції пов’язує між собою переконання про те, що головною метою “містичного шляху” та найважливішим завданням людини є повернення до джерела всього існуючого та уподібнення, *злиття* з ним.

Містик може розуміти під цим *джерелом* Бога, Найвищу Реальність, Пустку або щось інше – все це має другорядне значення. Можна говорити також і про те, що “спорідненість” людини та Вищої Реальності є одвічною і людина має лише усвідомити цей факт, руйнуючи ігнорачію або твердячи, що вона осягає повноту буття у процесі “теозісу”, тобто обоження. Всі ці конкретні форми та маніфестації унійного містицизму залежать від релігійного контексту, але суть у них одна і та сама. Слід визначити, що для західної традиції унійного містицизму найбільш характерним є неоплатонізм з його доктриною “еманації” та “повернення” до *Пра-Єдиного*. Дослідники відзначають, що ці дві форми містицизму, значною мірою відрізняючись між собою теоретично, на практиці міцно пов’язані [Broadrib 1995, 119]. Містичний певної особи одного разу може проявитися як комунійний, а іншого – як унійний. В історії можна знайти велику кількість прикладів, що підтверджують цю тезу. Вважається, що ці



дві форми являють собою певні *модуси* досвіду в площині гносеології, натомість з онтологічного боку – вони належать тій самій реальності. Цікаво, що за допомогою даної тези прихильники Іоана-Скота Еріугени та Майстра Екхарта захищали своїх учителів від уподібнення до Бога, то йшлося лише про те, що людина *пізнає* себе як таку саму щодо Бога, але в онтологічному значенні залишається на нижчому ієрархічному щаблі, ніж Бог.

Всі ці викладені вище моменти також характеризують розвиток суфізму. Від початку його історії намітилася певна деференціація течій, що відзначалися різним розумінням та практичною реалізацією певних положень “тарікату”. Наприклад, тільки у перській провінції Хорасан у II–III столітті хіджри (VIII–IX ст. н.е.) існували певною мірою опозиційні напрямки “хмільних” та “тверезих”. Слід зауважити, що між цими течіями не було ідеологічної боротьби. Вони, передовсім, різнилися між собою розумінням способів *повернення* людини до Абсолюту та характером цього процесу.

Дослідники особливу увагу приділяють двом постатям раннього суфізму: Баязиду Бістамі та Аль-Джунейду. Перший вважається представником тієї течії, яку пізніше стали називати доктриною “вахдат аль-вуджуд”, тобто трансцендентної єдності буття, другий – “вахдат аль-шухуд” – єдності споглядання, візії. Про ці дві концепції ми ще поговоримо, але слід відмітити, що перша має ознаки унійної містичної доктрини, а друга – комунійної.

Важливим є також і те, що немає єдиної думки щодо позиції та особистих переконань Абу-Хаміда Аль-Газалі<sup>3</sup>. Польська дослідниця Й. Вронецька, виходячи з аналізу його праці “Ніша світил”, твердить, що Аль-Газалі визнавав доктрину трансцендентної єдності буття, тобто був унійним містиком [Wroniecka 1990]. У той же час, у інших його творах можна знайти багато висловів, які свідчать про те, що він не припускав можливості реального *злиття* людини з Богом, розуміючи “хулул”, тобто “вливання” Бога у людину як зв’язок і тому був комунійним містиком [Абу Хамід Аль-Газалі 1977, 286]. Так чи інакше, а це питання залишається відкритим.

Головним творцем концепції “вахдат аль-вуджуд” вважається Мохіддін Ібн-Арабі. Найважливішою ідеєю цієї доктрини є те, що реальне існування ми можемо приписувати лише Абсолюту, тобто тільки Аль-Хакк (Істинний) є реальним буттям. Ці висновки Ібн-Арабі та його послідовники, до яких належали такі видатні поети та мислителі як Румі, Джілі, Шабістарі, Джамі та інші з містичної інтерпретації шахіди (формули визнання віри в ісламі) зробили висновки: “Немає бога, крім Бога”. Згідно з переконаннями цієї школи внутрішнім змістом такої формули є те, що немає жодної форми буття, крім буття Бога – Істини, а всі інші форми, які вважалися неосвіченими людьми, такими, що існують незалежно від Бога, являють собою зовнішню маніфестацію Його натури за допомогою божественних імен. Інша точка зору, згідно із словами прихильників цієї доктрини, веде до політеїзму (шірк) і є ворожою до духу ісламу, який базується на ідеї Єдності та Істини.

Єдине буття маніфестується на різних площинах, які являють собою щаблі онтологічної ієрархії. По-перше, воно має два модуси: схований (батін) та явлений (захір). Цей внутрішній модус становить Єдність (ахадія), про яку не можна нічого сказати, тому що вона перевищує всі можливі засоби пізнання. Явлений модус Буття має цілий ряд щаблів. Схований Абсолют в акті Богоявлення



(аль-таджаллі) являє собою Сутність, маніфестуючись на різних площинах: Імен, або винятковості (вахідійя), Душ (алам аль-арвах), Образів (алам аль-місал), Тіл (алам аль-аджісам) і Людини Досконалої (аль-інсан аль-каміл).

Таким чином, світ, згідно з популярною серед суфіїв метафорою, є тінню Бога. Дійсне буття – це Бог, маніфестацією якого є світ та інші онтологічні площини. Трансцендентна єдність буття – це доктрина про те, що Бог є одночасно трансцендентним та іманентним щодо світу і світ є зовнішньою маніфестацією Абсолюту, але не вичерпує повністю глибини Його власної природи. Цю тезу також добре ілюструє відома метафора *люстерка*.

Наведена вище концепція “вахдат аль-вуджуд” не завжди оцінювалась позитивно не тільки опонентами суфізму, але навіть авторитетними шейхами. Наприклад, серед послідовників Ібн-Арабі можна зустріти певну критику його поглядів у напрямку їх модифікації. Так, Абдал Керім Джілі піддав критиці тезу Ібн-Арабі про те, що знання Бога залежить від його об'єктів [Nickolson 1994, 101]. Тому не дивно, що у середовищі суфіїв погляди Ібн-Арабі та його послідовників не завжди знаходили позитивний відгук, а часом піддавались гострій критиці і це врешті-решт призвело до формування конкурентної доктрини “вахдат аль-шухуд”, або емпіричної єдності, усвідомленої єдності споглядання.

Перший значний опонент Ібн-Арабі це – Ала Аль-Давлах Сімнані (1261–1336 рр.), котрий був членом суфійського чину “кубравійя”. Вважається, що саме він став біля витоків концепції “вахдат аль-шухуд” [Waley 1989, 97]. Але все ж він позитивно оцінював Ібн-Арабі, наводячи тезу Сад Аль-Діна Хаміні про те, що Ібн-Арабі є “бездонним океаном”. Непевність, з якою Сімнані ставився до доктрини “вахдат аль-шухуд” можна пояснити тим, що у молоді роки він брав участь у дискусіях з буддистами при дворі іранського володаря Аргуна, хана з династії Великих Моголів. Можливо, доктрина трансцендентної єдності буття нагадувала йому певні буддистські концепції, які він, як ортодоксальний мусульманин не міг сприйняти [Waley 1989, 96].

Найбільш рішучого критика ця концепція знайшла в особі Ахмада Сірхінді (1563–1624 рр.). Його життя пройшло в Індо-Пакистані за часи, коли в індійському ісламі намітилася певна криза. Переходячи до аналізу поглядів цього суфія, слід показати ситуацію, що була тлом для теоретичного диспуту, який він вів, і сама значною мірою вплинула на нього.

За часів правління Акбара з династії Великих Моголів у другій половині XVI – на початку XVII століття релігійна ситуація в Індії загострилася. Борючись з шіїтською Персією, Акбар спочатку видавав себе за ортодоксального суніта, але зміцнивши свою владу, зробив спробу визволитися з-під ідеологічної та політичної опіки улемів.

Правлячи, Акбар намагався знайти підтримку широких верств населення, тому він ліквідував спеціальні привілеї для мусульман та джізю для іновірців, оголосивши свободу у визнанні будь-якої релігії.

Політичні та ідеологічні реформи призвели до того, що у 1582 р. він створив нову релігійну конфесію – *дін-і-ілахі* (релігія Бога). Серед дослідників не має згоди щодо визнання її новою релігією, а також чи залишався до кінця Акбар мусульманином [Chenthimattam 1974, 192].

Підкреслюється, що нова релігійна течія мала багато ознак суфійського чину. Увесь цей релігійний лібералізм викликав звинувачення у синкретизмі з



боку ортодоксів. Духовним лідером незадоволених став шейх чину “накшбандія” Ходжа Бакі Бі’ллах. Своїми виступами він підбурював людей, котрі були незадоволені правлінням Акбара. Власне, цей шейх був муршидом (учителем) Ахмада Сірхінді. Звернімо увагу, що борючись з релігійним синкретизмом, Ходжа Бакі Бі’ллах був також палким прихильником концепції “вахдат аль-вуджуд” і критикував Сімнані за те, що він до кінця не розумів цієї доктрини.

Значну роль у боротьбі проти реформ Акбара відіграв саме чин “накшбандія”, членом якого був творець концепції “вахдат аль-шухуд” Ахмад Сірхінді. Ортодоксальні кола відновили свій політичний вплив, коли Аурангзеб стратив свого брата Дара Шікоха – палкого прихильника індуїзму та лібералізму. Сірхінді очолив ідеологічну боротьбу з релігійним синкретизмом також і серед прихильників суфізму. На мою думку, це зумовило те, що він піддав ревізії погляди свого вчителя та певною мірою звернувся до вчення Сімнані, створивши концепцію “вахдат аль-шухуд”. Відоме висловлювання Сірхінді про те, що суфії не потребують “Мекканських Одкровенень” (головної праці Ібн-Арабі – творця доктрини “вахдат аль-вуджуд”), а Мединських Одкровенень, тобто чистого вчення ісламу [Nizami 1989, 178].

Доктрина “вахдат аль-шухуд” виглядає таким чином. Сірхінді ствержував, що між Творцем та світом немає жодної реляції поза тим, що цей світ *створений* Ним та містить у собі знаки, що відображають атрибути Бога. Різні ступені уподібнення людини до Бога, згідно з поглядами Сірхінді, залежать від “сукр” – екстатичної кондиції містика. Але той, хто цілком очистився та досягнув стан чистоти (сахв), є вільним від пізнання. Тому адепт залишає ці стани, пов’язані з пізнанням і свідомістю, та критикує їх у світлі Одкровення. Всі форми єдності людини з Богом являють лише *суб’єктивні стани свідомості* і тому їх онтологізація є небезпечною. Підкреслюється, що ця концепція значною мірою базується на особистому досвіді Сірхінді [Nizami 1989]. У читача може скластися враження, що цей суфій був непримиреним прихильником вузько трактованої ортодоксії. Деякі його ідеї інколи піддавалися гострій критиці з боку захисників “чистої доктрини” [Shimmel 1986, 336].

Доктрина “вахдат аль-шухуд” виразно підкреслювала те, що містичні стани мають суб’єктивний характер і не впливають на онтологічний статус людини. Після *переживання* Єдності суфій *повертається* у множинний світ, але тепер він пізнає автентичну сутність усіх речей і свій власний онтологічний статус. У цьому світі він *реалізує* особисту натуру, покликання та завдання, які пов’язані з цим. Німецька дослідниця А.Шіммель проводить певні паралелі між цією доктриною та досвідом *саторі* у буддизмі дзен [Shimmel 1986, 368].

Таким чином, концепція “вахдат аль-шухуд” має ознаки комунічного містицизму. Підкреслюється, що у кінці життя Ахмад Сірхінді змінив свої погляди і фактично прийняв концепцію “вахдат аль-вуджуд”, стверджуючи правоту Ібн-Арабі [Степанянц 1987, 18].

Доктрина Сірхінді викликала значний відгук у середовищі індійських суфіїв. Хоч останні залишались прихильниками “вахдат аль-вуджуд”, вчення Сірхінді стало на якийсь час офіційною доктриною чину “накшбандія” [Nizami 1989, 178]. Тому не дивно, що саме тут з’явився мислитель, який зробив вдалу спробу погодити вчення Ібн-Арабі та Ахмада Сірхінді. Ним став Шах



Валіуллах з Делі (1703–1762 рр.), що одночасно був посвячений у “накшбандійя” та “кубравійя”.

Головним постулатом, з якого виходив Шах Валіуллах, був той, що різниця між концепціями “вахдат аль-вуджуд” та “вахдат аль-шухуд” є суто метаморфічною. Він вважав, що жодна містична філософія не може виходити з будь-якої іншої ідеї, крім трансцендентної єдності буття, котра, зокрема, підтверджується містичним досвідом найбільш шанованих суфійських святих.

В своїх працях “Ламахат” (Спалахи) та “Сата’ат” (Ілюмінації) він презентує власне розуміння концепції “вахдат аль-вуджуд” [Shah Waliullah of Delhi 1980]<sup>4</sup>. У трактаті “Ламахат” він пише, що в дійсності існує тільки одне Буття, яке є “родом родів” та “субстанцією субстанцій”. Відношення між різними площинами ієрархії буття такі: існує єдина Субстанція, маніфестації якої виступають як акциденції щодо неї. Таким чином, ці маніфестації виступають як акциденції стосовно єдиної Субстанції, але у реляції до речей, що впливають з них, вони являють собою субстанції. Шах Валіуллах малює гармонійну картину світобудови, де все пов’язане між собою відношенням *субстанція – акциденція*. Таким чином, не можна говорити про незалежне існування будь-якої речі або твердити, що між Богом та світом існує прірва.

У своїх спекуляціях Шах Валіуллах використовує ідею “дерева буття” поступового абстрагування філософа-неоплатоніка Порфірія. Він створює ланцюг: конкретні люди – людина – жива істота і так далі. Для Шаха Валіуллага більш загальне є субстанцією стосовно конкретності і становить його суть. Амр і Зейд, наприклад, являють собою акцидентальні аспекти або *стани* людини як такої [Shah Waliullah of Delhi 1980, 5]. У свою чергу вона показує себе в них як *людськість*, що становить суть кожної окремої людини. Таким чином, суть речі становить не конкретне, а загальне. Отже, впливає, що хоч Шах Валіуллах використовує метафізичні категорії Арістотеля, його розуміння їх значною мірою залежить від змісту, якого їм надавав грецький філософ та його арабські послідовники.

З викладеного вище видно, що індійський суфій вважає, що є тільки одне – Єдине Буття (Есенція, Субстанція), котре має незліченну кількість *станів*, які не існують самі в собі, а тільки як прояви цього Буття.

Так, Шах Валіуллах розуміє онтологічні підвалини суфійської доктрини. У цих аспектах його доктрина є модифікацією концепції “вахдат аль-вуджуд” у більш схоластичній, ніж у його попередників, формі.

Таким чином, делійський шейх вважав, що різниця між вченням Ібн-Арабі та Ахмада Сірхінді суто метафорична та залежить від особистого досвіду суфія. Тому він переводить цю дискусію в площину гносеології та психології. Оскільки концепція “вахдат аль-вуджуд”, згідно з переконанням Шаха Валіуллага, відображає дійсний стан речей, то унійний досвід є вищим ступенем у порівнянні з комунічним, тому що дає повну уяву про дійсний статус буття. Він, таким чином, знову віддає перевагу комунічному досвідові над унійним.

Отже, серед суфіїв переважає концепція “вахдат аль-вуджуд”. Слід навести імена таких видатних письменників та мислителів, як Ф. Шуон, Т. Буркхардт, С. Х. Наср. Але певні контрверсії щодо значення та інтерпретації ідеї трансцендентної єдності буття виникають до цих пір. Тому суфійські автори у своїх трактатах знову і знову аналізують метафізичні аспекти цієї концепції [Burchardt 1983].



Не бракує і тепер мислителів, які критикують концепцію “вахдат аль-вуджуд”. Серед них видатний пакистанський філософ та релігійний діяч Мухаммад Ікбал, який перебував під значним впливом суфізму, хоч і виражав сумніви щодо деяких його принципів. Він, наприклад, уподібнював концепцію “вахдат аль-вуджуд” із ведантою та західноєвропейським пантеїзмом<sup>5</sup>. Подібно до Ахмада Сірхінді, він розуміє трансцендентну єдність буття як суб’єктивний досвід окремих суфіїв, але на відміну від середньовічного шейха, який позитивно оцінював цей досвід, Ікбал пише про те, що це є обман, який шкодить релігійному розвитку [Ікбал 185].

Цікаво, що саме ідеї Ікбала мали значний вплив на деяких західноєвропейських вчених у їх розумінні концепції “вахдат аль-вуджуд” як пантеїзму.

Отже, можна зробити деякі висновки. По-перше, контроверсії, котрі виникали у суфізмі щодо інтерпретації містичного досвіду і які вилилися у формі двох конкурентних концепцій, мали суто технічний характер. Передовсім йшлося про те, як розуміти *повернення* людини до Бога: *злиття* чи *тільки зв’язок*. Мислителі, які більш обережно ставилися до ісламської ортодоксії, що інколи було викликано певними ідеологічними та політичними обставинами, визнавали концепцію “вахдат аль-шухуд”. Але все ж таки головну роль у цьому, на мою думку, відігравав особистий досвід цих суфіїв.

По-друге, аналіз контроверсій довкола цих концепцій дозволяє нам твердити, що вони належать до різних площин: “вахдат аль-вуджуд” є метафізичною доктриною, а “вахдат аль-шухуд” – гносеологічною. Саме в такому напрямку йшли спроби погодити їх між собою. Остання є більш теологічна, тому що аргументує свої тези з Одкровення, тоді коли перша є більш філософська, бо значною мірою оснований на спекуляціях.

Хоча концепція “вахдат аль-вуджуд” є унійною, а “вахдат аль-шухуд” – комунією, між ними немає протиріччя, бо вони належать до тієї ж *Реальності*. Це визнавали самі суфії, хоча інколи звинувачували один одного у суб’єктивізмі.

Таким чином, незважаючи на певні непорозуміння та полеміку у середовищі суфіїв, ця містична течія в ісламі завжди являла і на сьогоднішній день є єдиною релігійно-філософською традицією, аспекти якої різним чином знаходять відображення у різноманітних школах та концепціях.

<sup>1</sup> На нашу думку, те, що Аль-Газалі у своєму трактаті “Воскресіння наук про віру” фахово аналізує не тільки теоретичні положення суфізму, але й презентує певні “технічні”, тобто його практичні аспекти, свідчить на користь того, що він належав до відгалуження суфіїв.

<sup>2</sup> У даній праці ми не маємо можливості представити докладніше вчення Ібн-Арабі. Але останнім часом вийшли у світ російською мовою переклади трактатів Ібн-Арабі та праці, присвячені його вченню. Передовсім це праці М. Т. Степанянц, А. В. Смирнова та А. Д. Книша. Все це дозволяє нам допустити обізнаність читачів з доктриною “Великого Шейха”.

<sup>3</sup> Слід сказати, що молодший брат цього видатного вченого був палким прихильником доктрини “вахдат аль-вуджуд”.

<sup>4</sup> Ця книжка містить у собі два трактати індійського суфія: “Ламахад” та Сата’ат”.

<sup>5</sup> Слід згадати про те, що Ікбал був видатним політичним діячем та реформатором ісламу, тобто прихильником очищення його від чужих ідей та пристосування до вимог часу.



## ЛИТЕРАТУРА

- Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере.* Пер. В. В. Наумкина Москва, 1977.
- Икбал М. Статьи.* Пер. И. П. Пригариной // Степанянц М. П. *Философские аспекты суфизма.* Москва, 1987.
- Степанянц М. Т. Философские аспекты суфизма.* Москва, 1987.
- Читтик У. К. Суфийский путь любви. Духовное учение Руми.* Пер. А. Смирнова, А. Степанянц, Москва, 1995.
- Burchardt T. An Introduction to Sufi Doctrine.* Trans. by D. M. Matheson Lahore, 1983.
- Broadrib D. The mystical chorus: Jung and religious dimension* Millennium Books. Australia, 1995.
- Chenthimattam J. B. Nurty mysli indyjskiej.* Przeł. T. Gerlach Warszawa, 1974.
- Hasr S. H. Sufi Essays.* New York, 1977.
- Nickolson R. A. Studies in Islamic Mysticism.* Curzon Press, 1994.
- Nizami K.A. The Naqshbandiyyah order // Islamic Spirituality: Manifestations.* Ed. Nasr S.N. London, 1989.
- Shah Waliyallah of Delhi. Sufism and Islamik tradition.* Trans. by I.N. Ilbani. London, 1980.
- Shimmel A. Mystical Dimensions of Islam.* Chapel Hill, 1986.
- The Doctrine... The Doctrine of the Sufis. Kitab al-Taaruuf li-modhab ahl al-Tasawwyf of Kalabadhi.* Trans. by A.J. Arberry. Cambridge, 1991.
- Waley M. I. Najm al-Din Kubra and the Central Asian School of Sufism (The Kubrawiyyah) // Islamic Spirituality: Manifestations.* Ed. S. H. Nasr, London 1989.
- Wroniecka J. Wstep. Al-Ghazali. Nisza Światel.* Warszawa, 1990.

