

The article of **D.Briljov** “**The growing of activity of international Sufi organizations**” is dedicated to analysis of evolution and activities of international Sufi organizations, which were formed in XX-th century. The author analyses the influence of the globalization processes on the foundation of contemporary Sufi movements and their conflict with the radical ideology in the Islamic society.

**Key words:** Sufi, Al-Ahbash, Habashi, Islamism, globalization.

**О.Ярош\***  
УДК 297; 21::14

## ІНСТИТУЦІЙНІ ТА ДОКТРИНАЛЬНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ СУФІЗМУ В СУЧАСНОМУ СВІТІ: ДЖАМА’А СУЛЕЙМАНІЯ

Статтю **О.Яроша** «Інституційні та доктринальні трансформації суфізму в сучасному світі: Джама'а Сулейманія» присвячено аналізу процесів інституційних та доктринальних трансформацій суфійських тарікатів на прикладі ісламського місіонерського руху сулейманджі. Рух сулейманджі автор розглядає як реформований суфійський тарікат, який ставить за мету не лише поширення ісламських знань, але й духовну трансформацію своїх членів.

**Ключові слова:** неосуфізм, багатоманітна модерність, сулейманджі, сільсіля, накшбандія, халька.

*Сьогодні у ЗМІ і почасти у науковому середовищі поширюється спрощене бачення сучасного ісламу, як поля протистояння модерністів-реформаторів та консерваторів-фундаменталістів, а останні оголошуються головними «ворогами» поступу та демократії в ісламських країнах. Цей підхід є характерним для дискурсу колоніального орієнталізму, свого часу блискуче описаного Едвардом Саїдом у роботі «Орієнталізм» [Саїд, Едвард В. Орієнталізм / Пер. з англ. В. Шовкун. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001].*

*Саїд визначає орієнталізм як: «розподілення певного геополітичного знання по естетичних, наукових, економічних, соціологічних та філологічних текстах; він є також розробкою не тільки основної географічної відмінності (світ складається з двох нерівних частин – Сходу й Заходу), але й цілою низкою «інтересів», що їх через такі засоби, як наукове відкриття, філологічна реконструкція, психологічний аналіз, ландшафтний та соціологічний опис, він не тільки створює, а й підтримує; він також являє собою – радше, ніж виражає, – певну волю або намір у деяких випадках контролювати, підкоряти або навіть інкорпорувати світ, який є вочевидь іншим (або альтернативним чи новим); одне слово, орієнталізм – це, передусім, дискурс, який у жодному разі не перебуває в прямому,*

---

\* О.Ярош – к.філос. н., зав. сектором східної філософії відділу історії зарубіжної філософії Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

однозначному співвідношенні з політичною владою в чистому вигляді, а радше виробляється та існує в процесі нерівноправної взаємодії з різними видами влади» [Там само. - С. 24-25].

Водночас, реальність процесів, що відбуваються в ісламському світі від другої половини ХХ століття, суттєво відрізняється від дихотомічного бачення, представленого в орієнталістичному дискурсі. Сьогодні ми спостерігаємо за модернізаційними процесами у глобальному масштабі, коли у найвіддаленіших кутах ойкумени традиційні моделі світогляду та соціальної практики збурюються інвазією інформаційних технологій, глобальної економіки та ліберальної ідеології. Ці процеси породили широкий спектр поглядів, теоретичних диспутів, аналітичних моделей, що ставлять собі за мету роз'яснення їхньої суті.

Більшість дослідників розглядає цей процес в контексті глобальної уніфікації (Майк Фезерстоун, Скот Леш), коли модернізація відбувається шляхом гомогенізації глобальної культури, підпорядкування локальностей універсальним процесам [Featherstone M. *Global culture: An Introduction // Theory, Culture and Society*. – Vol. 7, issue 2/3. – 1990. – P. 3]. У свою чергу, Роланд Робертсон зазначає, що глобальна модернізація не означає елімінування локальності, гомогенізації, навіть навпаки – сучасне «локальне» саме становить результат модернізації, адже воно значною мірою будується на транс- або надлокальній основі [Робертсон Р. *Глокалізація: часопростір і гомогенність // Глобальні модерності*. – К.: Ніка-Центр, 2008. – С. 49]. Тому можна говорити про глокалізацію, тобто пристосування глобального і універсального до локальних умов.

Перспективним, на нашу думку, є аналіз вищезгаданих процесів з перспективи «багатоманітної модерності» (*multiple modernity*). Цей концепт набув поширення в науковому дискурсі завдяки працям Шмуля Ейніштадта, Чарльза Тейлора, Домініка Сачсенмайєра та інших [Eisenstadt S.N. *Some Observations on Multiple Modernities // Reflections on Multiple Modernities*. – Leiden, Brill, 2002. – P. 27 – 42; Taylor Ch. *Modern Social Imaginaries*. – Durham, Duke University Press, 2004; Sachsenmaier D. *Multiple Modernities – The Concept and its Potential // Reflections on Multiple Modernities* – Leiden, Brill, 2002. – P. 42-68]. За визначенням Ейніштадта, сутність «багатоманітної модерності» полягає у тому, що суспільства модернізуються у їм самим властивий спосіб: «Суть “багатоманітної модерності” полягає в припущенні існування специфічних сучасних культурних форм, що формуються в різних культурних спадщинах і соціально-політичних умовах. Ці форми і надалі відрізнятимуться в їхніх системах цінностей, інститутах та інших чинниках. Наприклад, структурні диференціації є типовою особливістю інститутів сучасного суспільства, починаючи від структури родини, до соціально-економічних інститутів та масової комунікації. Проте, диференційовані структури, способи відкритості і способи базових запитів сильно різняться в різних культурах та історичних періодах. Унікальні форми модерності

*створюються різними активістами і соціальними рухами, які дотримуються різних поглядів на те, що робить суспільство сучасним» [Reflections on Multiple Modernities. – Leiden, Brill, 2002. – P. 1].*

*Метою нашого дослідження є спроба дослідити сучасні процеси інституційних та доктринальних трансформацій, що відбуваються в середовищі суфійських тарікатів. Адекватне розуміння цих процесів є надзвичайно важливим для розуміння загальних тенденції еволюції ісламських інститутів у сучасному світі.*

**Основний зміст статті.** Ознакою нашого часу є поява ісламських ревівалістських (revival англ. відновлення) рухів, котрі, незважаючи на своє суфійське коріння, відійшли від практики ініціації та екстатичних і харизматичних елементів суфійської традиції, підкреслюючи натомість важливість суфізму для розвитку індивідуальної релігійності з метою досягнення колективних цілей. В цьому контексті ми трактуємо ісламський ревівалізм як інсталяцію традиційних моделей суспільної перцепції і суспільних відношень та пристосування їх до викликів сучасного світу.

Водночас ми можемо говорити не лише про заперечення традиційних суфійських практик в контексті цих рухів, але про їх переосмислення та трансформацію. Безперечно, незважаючи на типологічну схожість, ці процеси мають різне підґрунтя, культурний і суспільний контексти. На перший погляд, ці сучасні рухи можна класифікувати і досліджувати спираючись на концепт «неосуфізм» запропонований Фазлуром Рахманом та його учнем Джоном Воллом [Rahman F. Islam – Garden City, NY, Doubleday and Company, 1968; Voll J. O. Islam, Continuity and Change in the Modern World. – Westview Press, 1982]. Одначе, після фундаментальної критики цього концепту Рексом О'Феєм та Берндом Радке, для нас є очевидним, що він не відображає всього різноманіття проблеми сучасного суфізму та є надзвичайно спрощеною схемою [O'Fahey R., Radtke B. Neo-Sufism Reconsidered // Der Islam. – vol. 70/1. – 1990. – P. 53-87]. Тим не менш, дослідники сучасного суфізму потребують більш-менш універсальної концептуальної схеми, яка дозволить їм інтерпретувати паралельні процеси, що сьогодні відбуваються в ісламському світі.

Слід зазначити, що в даному контексті ми розуміємо суфізм як релігійну течію в рамках ісламу що ґрунтується на ініціації, духовному керівництві в рамках окремого релігійного інституту – тарікату, а не лише як індивідуальну і суб'єктивну містичну духовність, і має за мету духовну трансформацію – «іслях аль-нафс».

Серед цих рухів слід звернути увагу на «Джама'а Сулейманія», або сулейманджі, який від середини ХХ століття набув поширення у Туреччині, Німеччині, Франції і віднедавна з'явився в Росії та Україні. Більшість дослідників, зокрема Гердієн Йонкер, Хакан Явуз, Яхмет Ярликапов,

вважають цей рух суфійським.<sup>1</sup> Явуз навіть називає цей рух «неонакшбандійським», а Йонкер – «світською суфійською спільнотою». Що стосується самих сулейманджі, то, зокрема, Гердієн Йонкер, спираючись на власні польові дослідження, зазначає, що сулейманджі заперечують свою суфійську приналежність. Протилежну інформацію наводить Хакім Явуз, який зазначає, що послідовники сулейманджі вважають себе суфіями. На нашу думку, для того, щоб визначити ідентичність сулейманджі, слід брати до уваги ставлення до них з боку послідовників традиційних тарікатів. Наше польове дослідження, проведене у листопаді 2008 року у середовищі послідовників різних турецьких гілок тарікату накшбандія у Берліні, зокрема Мензіл Чемааті (Мухаммад Бакі Ерол) та Ісмаїл Ага Чемааті (Махмуд Османоглу, свідчить про те, що вони не сприймаються останніми як суфії. Так чи інакше, це питання потребує подальшого вивчення.

Тим не менш, фактом є те, що Сулейман Хільмі Тунахан (1888 – 1959 рр.), засновник руху сулейманджі, був шейхом однієї з турецьких гілок тарікату накшбандія-муджаддія. Біженець із Болгарії, він вважався одним із провідних ісламських вчених Туреччини свого часу. Цікаво, що Сулейман Хільмі належав до делійської гілки тарікату накшбандія-муджаддія, яка потрапила до Туреччини через Хіджаз, на той час, як більшість гілок накшбандія у Туреччині, Балканах та Північному Кавказі потрапили сюди через видатного іракського шейха Халіда Багдаді (пом. 1827) [Див.: Jonker G. Op. cit. – P. 75].

Доктринальною основою руху сулейманджі є вчення індійського шейха Ахмада Фарукі Сірхінді (Імама Раббані) (1564 - 1624 рр.), лідера консервативного напрямку в тарікаті накшбандія. Він зіграв визначальну роль у полеміці між поміркованими та радикальними представниками суфізму у другій половині XVII – першій половині XVIII століття. Завдяки своїй винятковій вченості і духовним якостям він отримав почесний титул «Муджаддід другого тисячоліття» (Муджаддід-і алф-і сані), тобто той, хто оновлює віровчення у другому тисячолітті хіджри. У сучасній літературі Ахмада Сірхінді звичайно зображають як захисника мусульманської ортодоксії проти гетеродоксії могольського імператора Акбара (1542 - 1605 рр.) та його послідовників.

Попри те, що Ахмад Сірхінді написав ряд книг, славу йому принесли 534 листи, 70 з яких були адресовані можновладцям з династії Великих Моголів. Подібно до багатьох листів наставників суфіїв, вони призначалися для ходіння по руках, за невеликим винятком декількох листів, адресованих близьким друзям. Головну заслугу Ахмада Сірхінді передусім вбачають в

<sup>1</sup> Jonker G. The evolution of Naqshbandi-Mujaddidi: Suleymancis in Germany // Sufism in the West. – Routledge, 2006. – P. 71-86; Yavuz M. Hakan Islamic Political Identity in Turkey: the Naksibendi Sufi order Printbased Islamic discourse. – Oxford, OUP, 2003; Ярлыкапов А.А. Современные проблемы исламского образования на Северном Кавказе // Ислам в России: Взгляд из регионов / науч. ред. А. В. Малашенко. – М., Аспект Пресс, 2007. – С. 103-123.

тому, що він відродив класичну теологію вахдат аш-шухуд – «єдність споглядання» на противагу «виродженій теорії», як називали її ортодокси – вахдат аль-вуджуд [Faruqi B. A. The Mujaddid's Conception of Tawhid: Study of Shaikh Ahmad Sirhindi's Doctrine of Unity. – Lahore: Institute of Islamic Culture, 1989].

Проте, ці концепції не слід аж занадто радикально протиставляти. Адже це, передовсім, означає, що тавхід-і вуджуді є інтелектуальним сприйняттям Єдності Буття, або, швидше, факту, що не існує нічого іншого, крім Бога, тоді як у тавхід-і шухуді містик переживає єдність за допомогою «упевненого бачення» (айн-і йакін), а не як онтологічну єдність людини і Бога.

Доктрина вахдат аш-шухуд виразно підкреслювала те, що містичні стани носять суб'єктивний характер і не впливають на онтологічний статус людини. Буття як таке залишається незмінним, а кондиція містика є певною перспективою, з якої він споглядає реальність. Після переживання Єдності суфій повертається у світ множинного, але тепер він пізнає автентичну сутність усіх речей і свій власний онтологічний статус. У цьому світі він реалізує особисту натуру, покликання та пов'язані з цим завдання.

Ахмед Сірхінді створив метафізичну систему, яка стала теоретичним підґрунтям поміркованого суфізму. Ця концепція, яка ґрунтується на тезі про «єдність споглядання», як було зазначено вище, значною мірою зумовлена його особистим містичним досвідом. Сам Сірхінді описує його наступним чином: «Спочатку я побоювався переглядати своє ставлення до концепції єдності (тавхід), скоріше відстоюючи її, ніж відкидаючи. Я досить довго залишався у такому непевному стані. Врешті, я був змушений відкинути цю доктрину. Мені було відкрито, що тавхід є нижчою стадією, і мені було наказано перейти на стадію зілайят (тобто, бачення, що всі речі суть тіні Бога і відрізняються від Нього)». Однією з найвищих стадій духовного прогресу, відповідно до настанов Сірхінді, є служіння Богу. Слід підкреслити, що його ідеї у певних моментах можна співвіднести із «тверезою» школою у ранньому суфізмі, провідним представником якої був Джунайд, та із аскетичним напрямком християнської традиції.

Доктрина Сірхінді вахдат аш-шухуд знайшла значний відгук у середовищі індійських суфіїв. Хоча останні переважно залишалися прихильниками вахдат аль-вуджуд, вчення Сірхінді згодом стало офіційною доктриною тарікату накшбандійя-муджаддідійя.

Сьогодні сулейманджі, насамперед, відомі своєю активною діяльністю у сфері місіонерської діяльності та ісламської освіти. Зокрема, у країнах Західної Європи існує близько 400 центрів, пов'язаних із цим рухом, що налічують 60000 - 80000 послідовників. Зокрема в Німеччині нараховується 300 осередків (халька) сулейманджі, а центральний офіс «Ісламських культурних центрів» (офіційна назва руху в Європі) розташований у Кельні. В Туреччині за різними оцінками нараховується майже 4 мільйони членів сулейманджі та 2500 осередків. Що стосується України, то активність

сулейманджі можна спостерігати на Півдні України, у Криму (в м. Сімферополі розташований центральний офіс руху), Миколаєві, Одесі, Києві. Зокрема, Київський Ісламський університет, заснований Київським муфтіятом також підтримує тісні контакти із рухом сулейманджі.

На нашу думку, в контексті руху сулейманджі можна говорити про трансформацію та переосмислення традиційних суфійських практик. За життя Сулейман Хільмі діяв як суфійський шейх, якому члени спільноти приносили присягу бєят, його мюриди практикували рабіта – духовний зв'язок із шейхом, серед своїх мюридів він вважався «печаттю святості». Проте, за життя він не призначив каліфа (намісника), який б зайняв його місце. Тому він був останнім шейхом цієї сільсіля, а його названий син Кемаль Качар (пом. 2000) після його смерті став лідером тільки спільноти, але не шейхом. Сьогодні лідером спільноти є онук Сулеймана Хільмі Ахмед Аріф Денізоглу. Нам наразі трудно оцінити, наскільки сулейманджі дотримуються нісбату (духовного зв'язку) типу увайсія, тобто у відсутності живого шейха, проте знаменним є те, що послідовники сулейманджі іменують титулом «шейх» лише самого Сулеймана Хільмі.

Символічне місце шейха як духовного керівника у спільноті подекуди зайняв твір засновника-епоніма тарікату накщбандія-муджаддія Ахмада Сірхінді (Імама Раббані) «Мактубат», про погляди якого йшлося вище, де члени спільноти шукають духовної інспірації. Цікаво що, в «халька» сулейманджі поширене ритуальне читання тексту «Мектубат», тобто текст лише читається, але не обговорюється і не тлумачиться, що контрастує із практикою, наприклад, іншого руху – нурджулар, де тексти «Рісале Нур» Саїда Нурсі активно обговорюються на зібраннях. Свідком цього був автор тексту.

У той же час, у сулейманджі існує внутрішня духовна ієрархія, вочевидь, побудована на ініціації. Першу ланку складають прості члени, які беруть участь у місіонерській діяльності. Натомість другу ланку складають брати (ihwan), які мають право брати участь у колективній практиці зікру. Вища ланка – вчителі (һоза), що мають дозвіл (іджаза) вчити інших членів [Jonker G. Op. cit. – P. 76-77].

На завершення слід загадати декілька стереотипів що оточують сулейманджі. Найбільш поширеним є той, що цей рух є провідником політичних інтересів Турецької Республіки. Однак, сулейманджі виступають як критиками світського ладу, так і сучасного турецького політичного ісламу і, якщо говорити про націоналізм, то для них це, насамперед, османський націоналізм. Тобто для них, як і для багатьох суфійських турецьких консервативних рухів, ідеалом є османська доба, хоча їх також не можна однозначно віднести до прихильників відродження халіфату.

З іншого боку, місіонерська діяльність сулейманджі часто критикується та переслідується, зокрема в РФ та на Півдні України. Водночас, парадоксально, що книга «Мухтасар Ільміхаль», котра спирається

на вчення Ахмада Сірхінді, написана Мухаммадом Юсуфом Кок-Козі та поширювана сулейманджі, набула значного поширення в РФ саме завдяки офіційним ісламським інститутам, зокрема ДУМ Санкт-Петербурга та Північно-Західного регіону Росії та ДУ Республіки Татарстан, керівництво яких аж ніяк не можна звинуватити у релігійному екстремізмі.

**Висновки.** Отже, наступні риси зближують «Джама'а Сулейманія» із суфійським тарикатом:

- походження від тарикату накшбандія-муджаддія, а згодом розрив із сільсіля;
- перетворення функції шейха на лідера місіонерської спільноти без втрати основної мети – здобуття баракяту, сулейманджі також говорять про здобуття маневіату (духовність) як мету діяльності;
- різне ставлення до суфійської сам-ідентичності;
- внутрішня ієрархія побудована на ініціації (іхван, члени зікр халька); реінтерпретація суфійських практик: рабіта (сьогодні рабіта робиться на померлого шейха), сохбет, зікр, суфійські елементи руху підпорядковані завданням суспільної реформи та місіонерської діяльності да'ва.

Водночас, сулейманджі не можна вважати суфійським тарикатом в повному сенсі цього слова, оскільки має місце розрив із сільсіля, хоча, слід пам'ятати що сам інститут тарикату є явищем історичним. Загалом слід зазначити, що завдяки інституційним трансформаціям і активній місіонерській діяльності сулейманджі перетворився на широкий суспільний рух. Так, за часів Сулеймана Хільмі він налічував близько 100 членів, то сьогодні – декілька мільйонів.

## А н о т а ц і ї

**Статья О.Яроша «Институциональные и доктринальные трансформации суфизма в современном мире: Джамаа Сулеймания»** посвящена анализу процессов институциональных и доктринальных трансформаций суфийских тарикатов на примере исламского миссионерского движения сулейманджи. Движение сулейманджи автор рассматривает как реформированный суфийский тарикат, который ставит целью не только распространение исламских знаний, но и духовную трансформацию своих членов.

**Ключевые слова:** неосуфизм, многообразная модерність, сулейманджи, сільсіля, накшбандія, халька.

Article of Yarosh O.A. «**Institutional and doctrinal transformation of Sufism in the contemporary world: Jama'a Suleymaniya**» analyzes the processes of institutional and doctrinal transformation of Sufi tariqa's at the context of an Islamic missionary movement suleymandzi. In our opinion the suleymandzi should be regarded as a reformed Sufi tariqa, which aims at not only at the dissemination of Islamic knowledge, but also at the spiritual transformation of its members.

**Keywords:** neo-Sufism, multiple modernity, suleymandzi, silsila, Naqshbandi, halka.