

Отже, як в індуїзмі, так і в езотеричному християнстві закладена основна ідея – за допомогою відповідної духовної практики досягти такого рівня свідомості, яка дала б можливість реалізувати свою божественну сутність в кожній конкретній людині уже “тут і зараз”, а не сподіватися на досягнення Царства Божого після припинення земного існування.

Можна також провести відповідну аналогію між розп'яттям Ісуса та смертю бога Крішні. Езотерики витлумачують цей акт, як уже зазначалося, не як викуплення гріхів людства, а як свого роду містерію, де людині пропонується через принесення в жертву всіх матеріальних благ і навіть свого тіла, досягти богоподібності, звільнившись від кайданів матерії.

Сучасна людина, яка усвідомлює себе особистістю і має для цього необхідний рівень культури, прагне знайти своє місце в цьому світі і свій шлях до самореалізації. Тому її вже не влаштовують “широкі ворота” офіційного християнства. В цьому й полягає, очевидно, слабе місце офіційної церкви, – маючи величезні духовні багатства, котрі накопичувалися впродовж двох тисячоліть, вона не завжди ефективно вміє подати їх віруючим, зробити їх внутрішнім надбанням людини.

Іншими словами, на нинішньому етапі людство практично стоїть перед альтернативою: або прагнути піднятися у своїй свідомості до рівня Ісуса Христа, або й далі нести величезні втрати під тиском глобальних проблем. Крім того, дослідження основ езотеричного християнства дозволять більш повно сприймати християнство в контексті його взаємозв'язку зі східною релігійністю і, в першу чергу, з індуїзмом, що повинно, на думку автора, сприяти формуванню нової духовності, необхідної для вирішення глобальних проблем у сучасному світі.

■ ЛАВРИНОВИЧ О.

ДО ПИТАННЯ ПРО РОЛЬ СУФІЙСЬКИХ ІНСТИТУЦІЙ У СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНОМУ ЖИТТІ

Українське суспільство на рубежі століть опинилося у вирі складних і суперечливих соціально-політичних процесів, які призвели до радикальних змін у релігійно-церковній сфері. Конфесійний плюралізм, стрімка політизація релігії в умовах невирішеності соціально-економічних, політичних, етнонаціональних, правових проблем, вузол невирішених протиріч вимагають як пошуку реальних шляхів досягнення й утримання соціального консенсусу, так і теоретичної рефлексії щодо розвитку релігійної ситуації, внутрішньо- та міжконфесійних процесів.

Так, надзвичайно суперечливими виявилися процеси відродження ісламу в Криму (на теренах якого століттями проживало корінне мусульманське населення) та його реінтеграції в суспільне буття. Значущість їхнього дослідження – безумовна, передусім для формування реалістичної етнічної, конфесійної й регіональної політики, пошуку вітчизняної моделі державно-конфесійної взаємодії у мусульманському сегменті полірелігійного українського соціуму. Проте, адекватний аналіз мусульманської умми в Україні неможливий без врахування тих трансформацій, що їх переживає світова мусульманська спільнота.

Оцінюючи релігійну ситуацію як добу «мусульманського ренесансу» [Меєц А. Мусульманський Ренесанс / Пер. с нем. Бертельса Д. – М.: ВИМ, 1996. – С. 536] та

■ Лавринович О. – асистент кафедри філософії та педагогіки Національного транспортного університету.

тенденції, що намітилися в її дослідженні, варто відзначити необхідність вивчення нових релігійних рухів у рамках ісламу, виникнення яких пов'язано з процесами глобалізації та модернізації сучасного суспільства. Глобалізація, сприяючи міжкультурній інтеграції, потягла за собою суттєві зміни в системах міжрелігійних та міжетнічних відносин. Дослідження сучасних особливостей і форм становлення, збереження та інституалізації ісламської ідентичності в умовах глобалізаційних тенденцій відкриває нові обрії розуміння самого ісламу як глобалізаційної системи [Ахмад Акбар: Akbar, Ahmed Ibn Khaldun's Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today // The Middle East Journal. – 2002. – Vol. 56. – № 1. – P. 26-29].

Теоретико-методологічною і фактологічною основою дослідження стали праці релігієзнавців й ісламознавців С.Абубакарова, А.Булатова, А.Васильєва, С. Дружиловського, Е.Емірова, А.Колодного, Н.Кулюшина, В.Лубського, Л. Маєвської, Г.Мирського, В.Наумкіна, О.Яроша.

Метою роботи є дослідження традиційних та нових інституційних форм в суфізмі та аналіз особливостей їх функціонування в сучасному світі. Завдання дослідження: 1) висвітлення аналогій між традиційними та новими формами суфійських тарикатів; 2) визначення на цій основі актуальних для українських реалій шляхів оптимізації міжрелігійних та державно-релігійних відносин.

Сучасний іслам являє собою, з одного боку, сталий віроповчально-культувно-нормативний комплекс, зведення догматів, приписів і правил, які не змінювалися століттями, а з іншого – динамічну систему, що взаємодіє з новітніми ідеями й науковими теоріями, інтелектуально привабливими в очах мусульман різних регіонів світу. Модернізація сучасного суспільства сприяє трансформації ісламу й появі нових течій, рухів, організаційних формоутворень, характерною особливістю яких є співіснування з традиційними інститутами ісламу, але використання у своїй діяльності нових форм роботи в соціальній, інформаційній та політичній сферах.

Відомий французький ісламознавець Максим Родінсон довів, що іслам сам по собі не перешкоджає ринковій економіці та ролі підприємництва [Суфізм / Эрнст Карл. – Пер. с англ. А. Горькавого. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. – С. 187-194], а здатен «перетравлювати» чужий досвід і вводити його у координати мусульманських цінностей. Інша річ, що іслам перешкоджає проникненню в середовище свого домінування всього «немусульманського», не вписаного в матрицю ісламу, особливо «імпортих ідеологій» будь-якого виду й напрямку.

На думку дослідників процесів реформаторства в ісламі, становище реформаторів у мусульманському світі складне, але індивідуальна позиція в трактуванні мусульманської аксіології припустима, й суспільство завжди має «право вибору» між поглядами реформаторів і традиціоналістів. Понад те, сьогодні уявити собі ісламську ідеологію немодерністської орієнтації, як вважає Р. Мухаметшин [Мухаметшин Р. У пошуках релігійної ідентичності [Електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.archipelag.ru>.], стає все важчим, оскільки модернізація мусульманського суспільства перетворюється на віяння часу, вплив якого буде доволі тривалим.

Процеси трансформації ісламу торкнулися і суфізму, породжуючи в ньому низку неklasичних форм. Зростання інтересу до суфізму та змін, які відбуваються в системі його релігійно-містичних уявлень, спостерігається як в ісламських країнах, так і в мусульманських діаспорах країн європейських, оскільки суфізм, разом з ісламом, переживає період «ренесансу» і повертає собі значну роль в усіх сферах суспільного життя.

Суфізм визначається багатьма вченими як містично-аскетичний напрямок в ісламі або вчення про містичний Шлях (тарік), що веде людину через моральне очищення і самовдосконалення до розуміння «Божественних істин» (хакаїк). Суфізм виникає в I-IV ст. за хіджрою (в VII-IX ст. – за християнським літочисленням) на ґрунті широкого аскетичного руху раннього ісламу, якому сприяли соціально-економічні та політичні чинники, сполучення низького рівня життя із високим ступенем релігійності. Представників цього етапу називали не суфіями, а

«відстороненими від мирського» (зуххад) [Аликберов А.К. Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака'ик» (XI–XII вв.). – М.: Восточная литература РАН, 2003. – С.631].

В IX ст. рух «відсторонення від мирського» (зуххад) і подвижників (уббад) зник, а суфії, віддаючи дань поваги сподвижникам перших часів ісламу, відмовилися ідентифікувати своє вчення і практику з аскетизмом. Віруючі, незалежно від суспільного становища, віднаходили все більше втіхи у релігійних помислах та справах. Двоїстість влади князів і святих відображала дихотомію світів смертної держави та безсмертної общини. Вірність уммі Мухаммадіа давала безпеку – ту, яку світ земний вже не міг запропонувати; велич мусульманської общини, що підтверджувалась її історією, вела до «райської благодаті», яку обіцяв її засновник. Цей факт тлумачився в ісламі як рішучий момент в існуванні індивіда, як істина, що звільняє від необхідності метафізичного дослідження її структури чи діяльності. Надія та уповання на милосердя Бога перебороли домінування страху перед Божим гнівом та Його величчю. Хвиля індивідуалістичного прагнення пізнання Бога поглинула общину і була втілена в рамках релігійних орденів чи братств (таріка), під керівництвом наставника [Грюнебаум Г.Е. Классический ислам. Очерк истории. 600–1258. – М.: Наука, 1988. – С. 180–183].

Теоретичною базою пізнання для ранніх суфіїв був текст Корану і висловлювання (хадіси) пророка Мухаммада, які, задля обґрунтування своїх позицій, інтерпретувалися за власним баченням у процесі рефлексії над фундаментальними догматами віри. Чи не найбільшого значення на ранньому етапі суфізму надавалося вченню про богопізнання (маріфа): про пізнання Божественного висловлювалися Шакік ал-Балхі (пом. в 195/810 р.), Сарі ас-Сакаті (пом. в 253/867 р.), Зу-н-Нун ал-Місрі (пом. в 246/861) та ін. Зу-н-Нун вважається першим, хто «запровадив ідею гнозиса (маріфа) в суфізмі», хоча ця першість і викликає певні сумніви, бо зазначене поняття притаманне і більш раннім авторам-аскетам [Арберри А.Дж. Суфизм. Мистики ислама / Пер. с англ. – М.: Сфера, 2002. – С. 86]. На думку суфіїв, чуттєвий досвід та раціональне знання необхідно доповнювати інтуїтивним, а у співвідношенні раціонального та ірраціонального перевага надається містичному пізнанню (маріфа). Вчення про містичне пізнання об'єднує всі напрями в межах суфізму, будучи одним із вихідних постулатів суфійської ідеології [Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере (Ихйа улум ад-дин). Избранные главы / Пер.с араб., исслед. и коммент. В.В. Наумкина. – М.: Наука, 1980 (ППВ. XLVII). – С. 27].

Суфійські общини з'являються під час найвищої могутності арабської держави – халіфату в XI ст. Але після скасування халіфату монголами 1258 р. легітимність суфіїв стала навіть вагомішою. Повна інституціоналізація суфізму у вигляді таїфа (релігійних общин) починається з XV століття. Відтоді у суфізмі співіснують різні течії та організаційні форми; більшість суфіїв зазвичай отримували посвячення в практику декількох братств, хоча і зберігалася прихильність одному ордену. Найбільш поширеними були тарикати (шляхи навчання) Кадрі і Накшбандія.

Суфійські інституції – досить добре організовані й об'єднані спільними інтересами групи з тісними зв'язками довіри між наставником та учнем – спроможні конкурувати з авторитетом світської влади і відігравати помітну роль у релігійному житті держави. Від самого початку відношення між суфіями та правителями мали неоднозначний характер. Аскетизм та осуд світу, проповідуваний першими, були відповіддю на розкіш та підступність політичної влади. Теоретики суфізму застерігали проти застосування засобів, які суперечать ісламському праву, однак деякі суфії користувалися благами тих правителів, на яких можна було впливати, спонукаючи їх до прийняття рішень на основі етичних і релігійних міркувань. Історія знає випадки, коли суфійські інститути успішно облаштовувалися в політичних структурах колоніальної влади і вели активну діяльність в економічних та політичних структурах суспільства (наприклад, діяльність сенегальського ордену Муріні, який контролював ринок земляних горіхів як в колоніальний період, так і після завоювання незалежності. Добрі стосунки з французькою, а пізніше з сенегальською владою, були важливі для успіху цього ордену в мирських справах.

Британці залучали суфіїв до власної системи управління як впливових землевласників [Суфізм / Эрнст Карл. – Пер. с англ. А. Горькавого. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. – С. 160-166]).

Суфії посіли помітне місце й у релігійно-політичному житті Кримського ханства. Особливу роль займало братство Колечлі, «село татарських сопу, або суфіїв, послідовників святого Ахмеда-ефенді з Колечлі». На думку деяких дослідників, Колечлі – це одне з численних відгалужень Накшбандія.

Роль суфійських братств у суспільному житті оцінюється неоднозначно. Найбільш поширеним є твердження, що суфізм, особливо через суфійські ордени, був одним з головних шляхів розповсюдження ісламської віри. Суфії, мандруючи різними країнами, діяли як місіонери, залучаючи народи в лоно ісламу за допомогою прикладу, переконання та проповіді. Донині суфійські усипальні привертають увагу віруючих і є місцями паломництва індусів, сикхів, християн і т.д. Навіть за відсутності з боку суфійських орденів місіонерської політики, цей приклад відіграє важливу роль у популяризації деяких ісламських норм та обрядів серед немусульман. В літературі висловлюється думка, що діяльність суфіїв стала невід'ємною частиною продуманого плану навернення якомога більшого числа народів до ісламу. Зокрема те, що іслам на Західному Кавказі не закріпився, пов'язується саме зі слабкістю суфіїв у цьому регіоні (на той час як на Північному Кавказі, навпаки, суфійський вплив був досить потужним) [Бережной С.Е., Добаев И.П., Крайнюченко П.В. Ислам в современных республиках Северного Кавказа / Под общ. ред. Добаева И.П. – Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ, 2002. – С. 168].

Характерними рисами нового етапу розвитку суфізму, починаючи з першої чверті минулого століття, є його трансформація та поширення в країнах Заходу. Цей процес потяг за собою появу неосуфійських організацій. Термін «неосуфізм» означає «переорієнтацію суфійської традиції». В соціальному вимірі переорієнтація суфізму проявилася в тому, що суфійські тарикати стали основою реформатських соціальних рухів в мусульманському світі, метою яких є очищення ісламу від чужинських нововведень і проведення суспільних перетворень, заснованих на його принципах. У зв'язку з цим модернізуються організаційні форми суфійських тарикатів: нові течії характеризуються екстериторіальністю, тобто виходять за межі окремої території, етнічної групи, країни (будучи прив'язаними до духовного центру – місця перебування імама тарикату), що сприяє глобалізації суфізму, створенню «мережових тарикатів» (Sufi Networks), а також тягне за собою зумовлений інтерес до суфізму в окультних колах на Заході [Ислам: історія, сучасні виміри та сучасні тенденції // Матеріали VII міжнародної молодіжної релігієзнавчої літньої школи. – К., 2008. – С. 92-104]. Відтак сьогодні ми можемо говорити про традиційні (класичні) та нетрадиційні (некласичні) містичні системи. Відповідно, під сучасним некласичним суфізмом ми розуміємо ряд суфійських рухів, що реформували основні засади суфійських братств через відмову від культових приписів ісламу при збереженні без особливих змін суфійської практики, чи розвинули езотеричні ідеї суфізму за межами ісламу, трансформуючи і самі суфійські практики, без наслідування будь-якої традиції. Некласичні суфійські рухи створюють свої принципово нові схеми породження, відтворення, передачі та інтерпретації містичного досвіду.

Однією з найбільш відомих та потужних суфійських структур у наш час, яка являє собою конгломерат декількох тарикатів – Ріфайа, Кадірїя й Накшбандїя, є група «Аль-Ахбаш», організаційно та юридично оформлена у вигляді організації «Асоціація Ісламських благодійних проектів» (у СНД її учасників називають «хабашити»). Офіційна доктрина «хабашитів» ставить за мету формування основ «ліберального ісламу», його адаптації до норм і стандартів світського суспільства, протидію поширенню радикальних й екстремістських виявів ваггабітського напрямку в ісламі. Хабашизм відомий своєю крайньою позицією з питань такфіра стосовно ворожих сунітській ортодоксії планів. На думку С. Данилова, заступника директора київського Центру близькосхідних досліджень, у спеціальній східнознавчій літературі хабашити часто викладаються як суфійська відповідь політичному

ісламу, що виник у специфічних умовах Лівану й Сирії [Волченко П. Большой передел в крымском исламе // События. – 2007. – № 34 (086)]. «Аль-Ахбаш» відстоює позицію про легітимність суфізму, разом з його основними практиками та ритуалами, не приймає насильницьких методів політичного ісламу, вважаючи, що на даний момент немає законних умов для створення халіфату.

Зазначимо, що нове віровчення сягнуло й України. Ініціаторами реєстрації в Криму автономних громад хабашитського напрямку є випускники Київського Ісламського університету при Духовному управлінні мусульман України (ДУМУ), очолюваного Муфтієм мусульман України шейхом Ахмедом Тамімом.

Що стосується ролі «Аль-Ахбаш» в основному регіоні його поширення, то головні напрями його діяльності – відкриття мечетей і молитовних будинків, встановлення зв'язків з навчальними закладами, налагодження контакту між мусульманами та їх близькосхідними єдиновірцями, дотримання принципу толерантності з немусульманами. Завдяки діяльності асоціації були відкриті школи в усіх регіонах Лівану. Асоціація підтримує тісні зв'язки з багатьма навчальними закладами, наприклад, з університетом «Аль-Азхар» в Каїрі, медресе «Аз-Зейтуна» в Тунісі, медресе «Карауїн» в Марокко, сприяла відкриттю університету в Бейруті [Nachman T. Radical Islam in Egypt and Jordan. – Sussex Academic Press, 2005. – 215 p. – С. 215].

На сьогодні десятки шкіл, медресе, мечетей та ісламських центрів джамаата засновані в Європі, Північній Америці, Африці й Азії: від Таджикистану до Швеції й Данії, від Малайзії до Сирії та України. Як приклад, можна назвати відкриті 2008 р. мечеть «Умар ібн аль-хаттаб» у Берліні й споруджування мечеті в Києві. (Що стосується Європи, то головний центр цієї асоціації знаходиться в Німеччині). На загал, ісламська асоціація «Аль-Ахбаш» на кінець ХХ ст. стала однією з найкраще організованих міжнародних організацій у неісламських країнах, нараховуючи не менше чверті мільйона активних членів [Kabha M., Erlich H. Al-Ahbash and Wahhabiyya interpretations of Islam // International Journal of Middle East Studies, 2006. – 38(4). – P. 528].

Звертаючись до витоків цього руху, зазначимо, що хабашизм одержав свою назву від імені Абу Абдуррахмана Абдуллаха ібн Мухаммада ібн Йусуфа аль-Харарі аль-Абдари (1910-2008 рр.) або просто – Абдуллаха аль-Харарі, який народився в м. Харар, що є центром ісламу в переважно християнській Ефіопії (Хабаша). Шейх Харарі – араб, по лінії батька – нащадок сахабів-сподвижників пророка Мухаммада, по лінії матері – нащадок халіфів Абу-Бакра Ас-Сідіка й Умара ібн Хаттаба. 1947 року через репресії нового імператора Ефіопії Хайле Селассіе шейх Харарі переїздить до Хіджазу, роком пізніше – до Єрусалима, в кінці 1948 р. – у Дамаск. Він заглиблюється в суфізм і проходить посвяту в суфійські ордени Рифайя й Кадірійя, вивчає їхню доктрину. 1950 року він переїздить до Лівану і остаточно осідає в столиці Лівану Бейруті, де і проживає усе своє життя.

В 1983 р. шейх Харарі створює джамаат «Аль-Ахбаш» (на основі існуючого ще з 1930-х «Суспільства Філантропічних Проектів» шейха Абдуррахмана аль-Аджуза), який діє під офіційною назвою «Асоціація Ісламських благодійних проектів» («Association of Islamic Charitable Projects») і вбачає за головну мету поширення релігійних знань. Сьогодні джамаат розташовується в сунітській частині Бейрута – в мечеті «Бурдж Абі Хайдар» і має назву «Марказ аш-Шайх аль-Іскандарі». Аль-Харарі дотримувався мазхаба імама аш-Шафії в царині фікху й ідеології, але при цьому звертався і до спадщини імамів інших мазхабів. З погляду не ритуальної, а етичної поведінки, шейх Абдалла дотримувався суфізму.

До початку лівано-ізраїльської війни (1984 р.), джамаат являв собою суто суфійський традиціоналістський рух, вільний від політики, й навіть критикував надмірну захопленість ліванських ісламістів політикою. Під час війни мечеті й медресе джамаата перетворилися на рекрутські штаби «моджахедів-хабашитів», які формували бойові колони в рамках «Сунітської Міліції» Абдульхафиза Касима. Так, за декілька років джамаат став однією з впливових сил у внутрішній політиці.

Сам шейх Харарі, будучи духовною особою, був цілком сконцентрований на місіонерстві та суфійських практиках.

У питаннях імана (віри) «хабашити» дотримуються таких поглядів, які відокремлюють віру людини від її справ і вважають, що людина залишається віруючою (му'мін), навіть якщо вона полишила здійснення намазу й інших стовпів (арканів) ісламу. Неоднозначно сприймаються мусульманськими теологами і хабашитські традиції, наприклад, звернення до померлих із благанням про допомогу у важкі хвилини, захист від зла, прохання про благословення на їхніх могилах, а також дотик місцем рани до цих могил для загоєння. Хабашитські шейхи стверджують, що померлі праведники залишають свої могили для того, щоб допомогти тим, хто звертається до них за допомогою, після чого знову повертаються в них. «Аль-Ахбаш» звинувачують у виданні фетв і суджень, що суперечать думкам всіх авторитетних учених чотирьох мазхабів.

Що стосується українського контексту, рух «Аль-Ахбаш» вдається до спроб посилити вплив своєї ідеології по всій території Криму, пояснюючи свої дії протидією поширенню радикальних ідей в регіоні. Використовуються різні організаційні форми: створення автономних громад, розповсюдження релігійної літератури, виступи на телебаченні, проведення релігійних заходів, організація паломництва в Мекку тощо. Відчутне намагання консолідувати під своїм керівництвом мусульманські громади України. Можна твердити, що оформляється певна структурованість хабашитського руху.

Насамкінець зазначимо, що суфійські ордени протягом тривалого часу відігравали значну роль в історії Криму. Ще за часів радянської влади саме члени суфійських тарикатів найтвердіше протистояли атеїстичній політиці й секуляризації, були осередком збереження ісламської моралі та сприяли поширенню суфізму серед місцевого населення.

Сьогодні суфізм намагається повернути собі роль важливого фактора релігійного життя мусульманського населення в Україні. Він має велике значення як чинник збереження ісламської ідентичності народів, які сповідують іслам; демонструє свою високу спроможність сприяти взаємодії між різними соціокультурними та етнічними групами. Діяльність суфійських тарикатів у сучасній Україні зосереджується на суспільно-політичних аспектах навіть більшою мірою, аніж на традиційній містичній практиці та навчанні. Все це свідчить про посилення впливу й значення суфізму для соціально-культурного життя України.

ГОЛОВАТЮК О.І. ■

ТОЛЕРАНТНІСТЬ І СВОБОДА СОВІСТІ У ВЕДАХ ТА ВЕДИЧНІЙ КУЛЬТУРІ

У вченні Вед та у ведичній культурі дуже велика увага приділяється поняттям «толерантності» і «свободи совісті», особливо тому, щоб на основі вірного розуміння змісту цих понять люди правильно будували свої відносини в суспільстві.

У нашій мові еквівалентом слова «толерантність» є слова-поняття «терпимість» і «терпіння». На санскриті ці слова звучать як «кшама» - «всепрощення» і «кшанті» - терпимість, терпіння. Що ж Веди говорять про терпимість, терпіння,

■ Головатюк О. І. – відповідальний за зв'язки з громадськістю Одеської громади товариства Свідомості Крішні.