

СУФИЗМ КАК СУБКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН ИСЛАМСКОГО МИРА

Введение

В современных условиях в мире все более актуальной и жизненно важной проблемой мирного сосуществования различных культур является мирный диалог между различными культурами и религиозными конфессиями, проблемами сосуществования различных ценностей и толерантности со стороны исламских и христианских организаций, государственных институтов и религиозных, просветительских, светских ценностей.

Глобализационные процессы, динамично развивающийся мир компьютерных технологий и активное распространение постмодернистских стратегий все более ставят нас перед выбором: оставаться нам и принимать сторону консервативных стратегий и ценностей или становиться на сторону радикалистских; становиться активными трансляторами все более релятивизирующейся политической игры или занимать сторону молчаливого пассивного большинства. Наконец, в условиях мульти-медиакультуры люди вовлекаются в новый виток медийной мифологизации и манипуляции сознания, они становятся объектом и предметом целенаправленной информационной войны. На сознание людей не только накатывается волна потока информации, манипулирующей его сознанием, мировоззрением, его поведением, ценностными ориентациями, но и активно и целенаправленно духовный мир человека вовлекается в мир мистических и радикалистских практик, в мир эскапизма.

Для современного мира все более актуальной задачей становится сохранение социально-политической стабильности, устойчивости социокультурного развития, обеспечение толерантности в политических, межкультурных, межнациональных и межрелигиозных взаимоотношениях. В условиях демократизации и либерализации общества происходит рост интереса к религиозным учениям, критическое переосмысление значимости религиозных идей и ценностей. Встает вопрос о введении религиозного и религиозного образования в школах, высших учебных заведениях. Как показывает опыт Европейских стран, введение религиозного образования дает положительные результаты, т.к. оно позволяет снизить угрозы

от радикально настроенных религиозных организаций и общин. Эта практика является одной из задач по интеграции мусульманских групп в западноевропейское общество, а также одной из форм по воспитанию религиозной толерантности среди молодежи и населения.

Для нашей страны формирование культуры религиозной толерантности является одной из важных и актуально востребованных. Для этого имеются как внешние, так и внутренние причины. Как отмечают ученые-религиоведы Института философии и политологии, среди причин, актуализирующих названную проблему, является определенный дефицит знаний по истории религий, не совсем ясны объемы финансирования религиозных организаций из-за рубежа [1, с. 25]. Не совсем прозрачны ценностные и мировоззренческие и практические цели и назначение существующих открыто и действующих латентно ряда религиозных организаций, их число и степень их радикализации, их шкала предпочитаемых повседневных действий.

Одной из таких малоизученных теоретических проблем является деятельность суфистских организаций, а также рассмотрение суфизма как феномена субкультуры исламского мира. Данная проблема является одной из крупных теоретических проблем религиоведческой науки, и обоснование этого аспекта в качестве самостоятельной теоретической проблемы в отечественной и зарубежной научной литературе ранее не осуществлялось. Однако отдельные аспекты проблемы относительно сущности суфизма, выявление его религиозно-философской сущности, специфики его культа были предметом исследования российских, отечественных ученых¹.

В данной статье ставится задача обоснования суфизма как субкультурного феномена. Авторы рассматривают такие задачи, как характеристика суфизма в качестве субкультурного образования исламского мира, определение его духовных ценностей и роль, которую они играют в формировании индивидуальной идентичности суфийского адепта.

Основная часть

На формирование суфизма как субкультурного феномена, на наш взгляд, влияние оказало его феноменология. Последнее повлияло на формирование духовной конфигурации исламской культуры². В силу предметной ограниченности данной статьи мы только отметим, что феноменология суфизма оказала влияние на формирование экзистенциальной, эмоциональной компоненты культуры – переживания акта единения с сакральным объектом. Она оказала влияние на формирование культурной стратегии поведения суфия, на его образ жизни, общения, на его культурную деятельность. В целом на формирование и развитие суфизма как субкультурного явления оказала его феноменология, равно на его культурно-ценностные ориентиры и духовные образования.

Прежде чем определить суфизм в качестве субкультурного феномена, необходимо выяснить его значение. Рассмотрим вначале базовое понятие, которое позволит прояснить характеристику его как субкультурного феномена.

Известно, что термин «субкультура» внесен в научный оборот во второй половине XX века. В научной литературе он определяется как:

- «культура какой-либо социальной или демографической группы;
- в чем-то ограниченная культура социальной общности, обусловленная бедностью ее социальных связей, неполнотой или затрудненностью доступа для нее культурному наследию [2, с. 401-402].

По мнению П.С. Гуревича, «субкультура – это особая сфера культуры, суверенное целостное образование внутри господствующей культуры, отличающееся собственным ценностным строем, обычаями, нормами» [3, с. 236]. В рамках субкультуры нормы, ценности, представления, стереотипы базовой культуры общества подвергаются определенному изменению, в результате чего система ценностей, норм, стереотипов вырабатываются конкретным сообществом в рамках конкретной социокультурной системы. Каждая субкультура имеет следующие черты:

¹ Бертельс Е.Э. Из очерка «происхождение суфизма и зарождение суфийской литературы // Суфии: собрание притч и афоризмов. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2002; Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. Краткая история. – М. – СПб.: Дия, 2004; Орынбеков М.С. Генезис религиозности в Казахстане. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005; Абирова Б.И.

² Более подробно о феноменологии суфизма можно посмотреть в работе Абуова А.П. «Мировоззрение Ходжа Ахмета Яссави». – Алматы, 1997; Бегалинова К.К. Суфизм как религиозно-философская концепция мира и человека. – Алматы, 1999.

- специфический стиль жизни и поведения;
- присущие для данной социальной группы свои нормы, система ценностей, мировосприятие;

- неконформизм или иначе, инакомыслие, т.е. несогласие по ряду моментам, несогласие с установившейся идеологией или образом жизни, нравственными нормами;

- особенности, которые обусловлены влиянием базовой культуры;

- наличие скрытой, эзотерической тайны, доступной для посвященных адептов.

Исходя из перечисленных черт субкультуры, а также из анализа теоретической и специальной литературы, посвященной исследованию суфизма, авторы приходят к мысли о том, что суфизм формируется в условиях организации городской жизни, на базе ремесленнических или профессиональных групп. Формирование исламской цивилизации в целом усилило тенденцию роста торгово-купеческих отношений, способствуя закреплению в социальной нише нового образования как купеческое сословие, а также его системы ценностей. До прихода арабов на территорию народов Передней, Центральной Азии, Северной Африки в городах доминировали ремесленнические и иные профессиональные группы, а в ряде других завоеванных странах преимущественно были распространены родоплеменные общинные отношения. Поэтому в новых социокультурных условиях в ряде случаев группы, поставленные в невыгодное, неравноправное положение в обществе или временно лишенные свободного доступа к культурному наследию и возможности для саморазвития, начинают развивать упрощенные формы культуры, заменяющие ее нормальные, естественные формы и в той или иной степени, противостоящие доминирующей культуре как целому [4, 5].

Представая как профессиональные или ремесленнические группы, они создают свою субкультуру. Такие группы обладают относительной устойчивостью, которые в условиях экстремальности жизненных условий ее агентов стремятся выработать стабилизирующие механизмы, адаптировать их к культурно-социальным условиям, образу жизни. Таким стабилизирующим и адаптирующим механизмом выступает суфизм, который разрабатывает уникальную форму организации жизни в условиях цивилизационного шока, смены религиозного мировоззрения, изменения духовных ориентиров и системы ценностей, правил и норм социума.

Базовым основанием суфистского образа жизни является его феноменология, которая обусловила эскапистское отношение к миру. Под эскапизмом авторы статьи понимают уход индивида в вымышленный, параллельный или нуминозный мир, все его помыслы устремлены в эту реальность, которой он отдает предпочтение. Так для суфия существование в этом земном мире есть всего лишь иллюзия. Он воспринимает земную реальность как феноменальный мир. Значимость для него имеет только мир Бога, поэтому все его помыслы, его чувства устремлены в мир нуминозной реальности [6]. Рассмотрим этот аспект задачи.

Появление и формирование суфизма как субкультурного образования исламского общества подготовлено развитием исламской цивилизации, произошло это в период перехода от кочевой формы организации жизни арабов к оседлой, в период создания стабильных оснований исламской цивилизации. Этот процесс сопровождается выработкой нового мировосприятия, поиском ответа на вопрос о целостности бытия, культуры, духовности человека.

Большая часть неарабских народов, особенно представители городской культуры, оказались в состоянии «невписанности», «невовлеченности» в формирующуюся базовую культуру, доминирующими компонентами которой являлись арабский язык, мировосприятие, шариат, традиции, стиль мышления, ценности. Формирование суфизма как субкультурного образования представляет собой компенсацию за утраченные стереотипы поведения, видоизменения традиций, форм организации социальной жизни.

На наш взгляд, суфизм как идеология маргинальных слоев населения исламского общества представляет собой такую социальную нишу, которая продуцирует и сохраняет ряд форм социальной организации жизни. Среди многих адептов суфизма, как отмечают его исследователи, имеются люди и социальные группы, которые принадлежат к определенной социальной прослойке исламского общества. Так среди них можно назвать врачей, ремесленников, переводчиков, придворных поэтов, литераторов, историков. Многие из них были представителями известных семей, социальных общин, крупных диаспор – ассирийцев, сирийцев, персов, евреев и других. Способ их практической деятельности инициировал поиск наиболее гибкой формы социально-культурной адаптации к новой реальности, формирующейся под влиянием ислама. Основные приоритеты исламской цивилизации,

как исламская вера, арабский язык, торговля, религиозная толерантность, шариат, развитие исламских наук (тафсир, хадис), ориентация на практическую науку, инициировали интерес к усвоению и трансляции тех духовных, гносеологических, морально-нравственных ценностей, которые способствовали ее приобщению к наследию античного и восточного миров, окружающих иной культурный мир [7].

Многие представители суфизма были наследниками семейной или общинной традиции, которые на протяжении ряда поколений профессионально занимались врачебной, литературно-переводческой или ремесленной деятельностью. Даже в условиях становления исламской цивилизации и принятия новой веры многие из этих семей не утратили своих культурных корней. Наоборот, максимально используя религиозную толерантность и практицизм новых Правителей мусульманской общины, политику Омейядов, многие представители семейных традиций, диаспор, адаптируясь к новой реальности, принимают активное участие в трансляции и сохранении духовного наследия своей материально-духовной культуры [8].

Среди многих переводчиков, врачей и ремесленников были представители тех этносов, которые по отношению к арабам как титульной этнической группе, занимали маргинальное положение. Не ассимилируя с арабами в этническом плане, они пытались сохранить себя как «Другое», свою этническую память, свои духовные ценности, традиции и формы социальной организации жизни [9].

Таким способом сохранения культурного наследия является создание замкнутых фискальных ремесленных организаций, а так же таких социально-профессиональных объединений, как торговцы, купечество, чиновники, образованные круги и маргинальные группы общества, чьи система ценностей, мироотношение, в целом сохраняемые автохтонные культурные образования не «вписывались» в доминирующую систему ценностей³. Каждая группа является носителем определенной традиции, материально-практической деятельности, хранителем и транслятором духовных ценностей, мифо-религиозного мировоззрения и мироотно-

шения, носителем своего родного языка, этнической принадлежности и религиозной идентичности. Каждая группа закрепляет определенный способ социальной организации жизни, способ культурной и индивидуальной идентичности. Так, например, орден Рузбиханийа (основатель – Рузбахан Бакли из Ширази) представляет собой семейный орден. Индийский же орден Чиштиа (основатель Му'инаддин Мухаммад Чишти) и среднеазиатский орден Накшбандийа (основатель – Бахаатдин Мухаммад ан-Накшбанди) – профессиональные образования. Каждый орден имеет свои нравственные нормы поведения, моральные ценности, они различаются формами организации социальной жизни, системой взглядов на мир. Объединяет их всех безусловная духовная нагруженность любовного отношения к Богу, глубинная культура эмоционального переживания нуминозного [10, 11].

На наш взгляд, востребованность той или иной социально-приемлемой формы организации жизни общины осуществляется названными социальными агентами. Они, с одной стороны, выступают как социальные стабилизаторы общинной жизни в условиях социальной нестабильности и становления новой культурной реальности, т.к. являются социальными гарантом определенного способа социальной практики. С другой стороны, они являются социальными агентами и гарантом трансляции духовного наследия, этнической или социальной памяти, а так же способом адаптации к новой форме социальной жизни. В этих условиях поиск механизма, который удовлетворяет новым культурным требованиям, становится особенно важным как в плане определения культурной, религиозной, так и индивидуальной идентичности. Таким гарантом становится суфизм, который и выполняет социально-культурный и мировоззренческий заказы [12].

Суфизм осуществляет усвоение ряда ценностей исламской веры, создавая свою субкультуру на базе ассимиляции сходных отдельных компонентов в религиозном сознании, а так же наличие или отсутствие в нише базовой культуры определенных структур, которые бы дополнили или же, сохраняя автохтонные элементы, только видоизменяли их форму. Суфизм оказался тем механизмом, который сумел трансформировать и адаптировать ислам к автохтонным духовным ценностям, при этом не смешивая маргинальные субкультурные образования с центрообразующей исламской цивилизацией – шариатом. Поэтому ни один из известных орденов суфизма

³ Правомерность такого положения подтверждается, по нашему убеждению, исследованиями таких ученых, как Е.Э. Бертельс, В.В. Соколова, И.П. Петрушевского, Р. Буллит, которые отмечают о наличии культурного многообразия и поливекторных культурных поведений и стратегий.

не задевал шариат как цементирующий принцип исламской цивилизации, каждый шейх пытался вместе со своими учениками и последователями продемонстрировать лояльность к нему.

Интересным в этом плане представляется информация Тримингэма о том, что «все формы социальной жизни находят отражение в такой организации и в той или иной религиозной культуре, а любая потребность в совместном действии ради того, что мы зовем мирским благом, приобретает священный характер благодаря религии» [13, с. 50-51]. К примеру, многие ордена обязаны своим существованием цеховым объединениям. Таковыми являются врачи, ремесленники, гильдии купцов и др. Проходя обряд посвящения в суфийскую силу, они, тем самым, получали «духовную поддержку в своей профессии» [13, с. 50-51]. На наш взгляд, суфизм выступает в качестве одного из каналов трансляции социально-организованной жизни региональных народов, социальной практики. Формируя свою субкультуру, адепты суфизма пытались транслировать такие структурные образования, которые носят автохтонный характер. Они в тоже время дополняют те культурные ниши, которые оказались «открытыми» в связи с отсутствием ряда элементов или путем восполнения некоторых ее составляющих.

На основе анализа феномена суфизма как субкультурного образования исламского мира можно в гипотетической форме предположить, что появление суфизма в нашем казахстанском обществе выступает как форма субкультуры религиозного плана. В современном казахстанском обществе, в котором происходит усиление механизма давления феноменов массовой культуры, глобализации в качестве противовеса их нивелирующего воздействия, начинают появляться суфийские общины. В них молодежь и часть интеллигенции находят своеобразную культурную нишу, в которой можно найти компенсацию утраченной реальности, стиля жизни, ценностей новую духовную модальность, которая привлекает своей эзотеричностью, эскапизмом. Нарастание стремлений найти выход удовлетворению подавленных и нереализованных чувств, эмоций, возникших в результате шоковой экономической терапии, от встречи с другими феноменами культуры и привносимыми урбанизацией новых стилей непривычной жизни инициирует их к поиску защитного механизма. Выходом для ряда из них становятся эзотерические группы, которые, с одной стороны, проявляют себя как защитную реакцию культуры от

самоуничтожения, а с другой стороны, выступают как один из механизмов самосохранения идентичности религиозной направленности, базовым принципом которой провозглашается суфизм. Тем более, это представляется возможным, так как ислам транслировался на культуру насельников центральноазиатского региона через суфизм, через миссионерскую работу такого субобразования, как «кожа», которые первоначально пытались сохранить ряд своих особенностей в части стиля жизни, мироотношения, ценностных ориентаций [14]. В современных условиях интерес к суфизму вызван определенным духовным кризисом, социальной депривацией, депрессией, поисками духовного плана, а также своей идентичности. Поэтому поиски новых форм, сфер приложения своей активности, реализацией своего осмысления предназначения было понято как новое обретение духовной свободы. Оно мыслится ими как отказ, бегство от реального мира внутрь самого себя путем так называемого «видения», которое достигается посредством изнурительного многочасового повторения молитв, погружением в медитации, сопровождаемое песнопением, экзотических танцев дервишей, эзотерической практикой зикра. Привлекательность суфизма объясняется отсутствием какой-либо жесткой доктрины, его устремленностью к человеческому сердцу [15].

Суфизм предстает как эскапистская и эзотерическая практика духовного совершенствования, продвижения на пути расширения сознания и сердца. Он предстает как жизненный, экзистенциально-эмоциональный опыт, позволяющий якобы достичь непосредственного единения с богом. Суфизм воспринимается молодежью и гуманитарной интеллигенцией как субкультура, основным принципом которого является усвоение внеязыкового опыта, расширение эйдетического воображения, как эмоционально-духовный опыт изменения состояния сознания, позволяющий совершить духовное путешествие в мир трансцендентного. Погружение в мир интуитивного с помощью притч, метафор, медитаций позволяет ее агентам иметь в распоряжении такую духовную практику, которая направлена против европейской рациональности, против логики, которые, по определению суфиев, сковывает культуру в оковы разума [16].

Привлекательность суфистских практик объясняется тем, что она формирует такой стиль жизни, когда человек может отрешиться от мирских забот, посвятив себя искусству жить и

любить, развивая в себе спонтанность и экспрессию чувств, эйдетическое воображение, умение видеть мир в ином измерении, нежели то, что дается в рациональной парадигме. Весь мир для них предстает как зеркало бога, а они сами как его зеркальный образ. Достигнув этого состояния, человек должен освободиться от различного рода стандартов. Суфизм дает новое представление о святом человеке, образ мудреца, привлекая опытом достижения морального, духовного, интеллектуального освобождения, которое достигается путем воображения, созерцания, без логического анализа действительной реальности. Суфизм вводит человека в мир полного внутренней независимости от общества, без ухода в отшельничество, предлагая путь любви к Богу, к людям, развивая способность видеть глубинные основы мира, погружаться в бездну психики [17].

Суфизм дает свой вариант идентифицировать себя с казахской культурой, т.к. в истории принятия ислама, его адепты приняли активное участие в деле распространения его принципов и идей [18, б.б. 11]. К тому же суфизм призывает сохранению традиционных форм организации жизни, являя собой образец духовности исламского мира. Суфизм объявляется образцом истинного мусульманина, тот, кто не прошел путь суфия, не может считаться мусульманином, не может пройти путь становления совершенного человека. На это очень часто указывают ряд ученых, изучающих суфизм. Так, Н. Нуртазина в своей работе «Сопылық» отмечает, что «суфизмсіз исламды түсіну мүмкін емес суфизмсіз, рухсыз, жүрексіз ислам – ислам емес. Сопыларға ортақ бір қасиет бар ол – адалдық, мейірділік, шынайы мәдениеттілік, Алланы сүю. Суфизм рухты оятады, ал дүниедегі ізгілік атаулының бәрі, барлық биік қасиеттер – рухтың биіктігінің көріністері: меірімділік, әділдік, ержүректілік, даналық. әркімнің жүрегінің түбінде өзінің суфизм яғни ары, рухы бар – соны оятуға умтылу керек, Жүрек, ар-ұят оянса, мінез-құлық түзелсе – мәдени, тарихы өрлеу басталады, ізгілік руханият, бақыт келеді... Алла біздің барлығымыздың өтірік мусылман, жарым-мусылман емес, сопы-мусылман, яқі толық мусылман болуымызды қалайды» [19, б.б. 11]. Поэтому ученый-историк полагает, что возрождение суфизма будет способствовать развитию гармонии, духовных, моральных качеств.

Многие казахские журналисты считают, что символом религиозного единства казахского народа является священный дух Ходжа

Ахмеда Йассауи. Учение Йассауи способствовало превращению ислама в духовный образ жизни казахов. Оно якобы оказало влияние на возрождение духовности у молодежи, обретению истины духовного учения ислама. В современном Казахстане возрождению суфизма в качестве нового образа жизни и субкультуры исламской культуры способствовал шейх Исмадулла Максум, который создал медресе имени Шакарима. Главным идейным принципом этого феномена является учение Йассауи, создана вокальная группа, исполняющая религиозные песни. Возрождение суфийского отношения к жизни рассматривается его адептами как своего рода морально-духовный щит, который противостоит глубоким изменениям трансформированного расколотого под влиянием ценностного релятивизма и аномии сознания современного человека. Аморализму, цинизму, прагматизму как формам современного поведения индивида суфии противопоставляют смиренность и покорность, богобоязненность. Разврату, авантюризму рационально-прагматического сознания современного индивида, который живет в мире, в котором «умер Бог», суфии противопоставляют другое поведение и образ жизни, в котором духовность и устремленность к Богу, нравственность и чистота помыслов и мотиваций составляют сердцевину их культурного поведения и стратегии жизни [20].

Как считает Рукайя Максуд, «смиренность, искренность и богобоязненность характера и поведения суфиев глубоко запечатлелись в сердцах тех, кому доводилось с ними встречаться» [21, с. 173]. В условиях модернизации и демократизации казахстанского общества и развития интеллектуального нового потенциала нации, вхождения в мир современных технологий у ряда интеллигенции, молодежи возникают потребности поиска новых форм организации своей духовной жизни. Порой, не обретая новые духовные и нравственные ценности, лишённые определенных мировоззренческих ориентиров, личностной и этнической идентичности, у молодежи возникает потребность обрести новые ориентиры. Поиск новых мировоззренческих идеалов, духовных ценностей и новые пути обретения индивидуальной идентичности ведут их к суфизму [22].

Утрата прежних ориентиров приводит их к обращению к тем формам культурных стратегий, которые под влиянием определенных запросов социальных заказов пропагандируются в качестве носителей или образцов духовности. Не

случайно, что в период экономических реформ и коренных трансформаций мировоззренческих ориентиров, деидеологизации, смены прежней системы ценностей освободившиеся культурные ниши заполнялись религиозными учениями, активизировалось религиозное движение [23]. Наряду с ними начинают активизироваться мистические практики, среди них и суфизм. Молодежь и интеллигенция, потерявшие ориентиры, культурную, индивидуальную и этническую идентичность, становятся тем специфичным «предметом», на которого избирательно воздействуют пропагандистские агитации новых «идеологов». В этом плане уместно напомнить интересные рассуждения А. Тоффлера: «Миллионы людей неистово ищут свою подлинную индивидуальность или обращаются за помощью к какой-нибудь магической терапии, чтобы переформировать свою личность и незамедлительно обрести близость в человеческих взаимоотношениях, или достичь экстаза, или подняться на «более высокий» уровень сознания» [24, р. 382].

В современный период происходит сложный процесс трансформации всего казахстанского общества, достаточно быстро деморализация, социальная аномия ускоряют свое воздействие на людей, которое происходит на фоне экономического шока, трансформации, ценностного релятивизма. Этот процесс сопровождается потерей смысложизненных ориентаций, поток маргиналов из сельской местности, внутренние и внешние миграции, проблемы малых городов, сложная экономическая ситуация, рост безработицы, коррумпированность ускоряют процессы аномизации общества, расширение сферы влияния феноменов отчуждения в социуме. В этот период появляются различного рода религиозные культы и сектантство, которые предлагают «технологии» достижения счастья, вечной жизни, одухотворения их внутреннего мира, обретения утраченной индивидуальной или другой идентичности. В этот период возникает интерес интеллигенции и молодежи к эзотерическим культам, в том числе и к суфизму.

В противовес рациональному, научному прогрессу как приоритетной стратегии техногенного социума начинает формироваться интерес к оккультному, экзальтированному, среди ряда социальных групп начинают поощряться иррациональные методики достижения просветленного состояния и прозрения. Новые суфийские группы предлагают новый образ жизни, отрешенный от суеты прагматически ориентированного, циничного социального мира. В про-

тивовес этому внешнему миру они предлагают новый образ жизни, наполненный духовностью, любовью к людям, ближнему, прежде всего, к Богу. Предлагают уход в так называемые «видения» путем многочасового исполнения «зикра», молитв, постов. Представляя суфиев в качестве борцов против материализма и атеизма, против схоластической обрядности доктринального ислама, они предлагают вариант живого «духа» ислама, который наполнен любовью, состраданием. По их мнению, официальный ислам сводит учение Пророка к простейшему своду правил и обрядов, постов, которые зачастую формально исполняются его агентами. Раскрывая пороки и прагматизм, расчетливость духовенства мусульман, представителей официального культа, которые до сих пор характеризуются минусами в образовании, низким цензом профессионализма, адепты суфизма показывают его как такое учение, которое свободно от излишнего «доктринерства». Они полагают, что для той категории мусульман, которые отличаются высоким порогом культуры, образованности, гуманистической направленностью, официальные рамки мусульманского духовенства узки. Суфии, согласно их позиции, всегда боролись и борются за сохранение жизненной целостности заповедей Пророка и Божественной любви. Особую привлекательность этому учению придают музыкальное сопровождение, песнопения, танцы, скандирование стихов, которые широко используются в суфизме для экстатического состояния [25]. Привлекательность суфийскому образу жизни как сугубо духовному придает образ святого Ахмеда Яссави, который широко котируется среди казахов, образы таких известных поэтов и философов, как ибн Сина, Баласагуни, Омар Хайям, Джалаледдин Руми, низами, Саади, Икбал. Дж. Руми.

Выводы

1. Суфизм принимает активное участие в осуществлении синтеза культурного многообразия. В то же время он выступает структурообразующим элементом исламской культуры, создавая на ее базе новые формы культурной деятельности и социализации, образа жизни, новую культуру мышления. На базе него происходит постепенное формирование культурных компонентов новой социокультурной реальности.

2. В условиях социального и культурного кризиса суфизм предлагает новый способ орга-

низации жизни. Суфизм фундирует социально-активное и деятельностное отношение к миру, показывает значимость сохранения личной и духовно-организованной жизни. Он противопоставляет новую культурную стратегию поведения и общения материальной, прагматически ориентированной жизни, для которой обретение материальных благ, стремление к установлению власти и господства является показателем успешности и счастья. Он не приемлет такой способ жизни, в котором отсутствие духовных ценностей, замещается приобретением материального блага как вектора существования человека. Суфии предлагают новую стратегию жизни, в которой главным модусом является упование на милость Бога, устремленность мысли, действия, поступков к Богу, где вся жизнь человека проходит под взглядом Бога, который следит за каждым шагом своего раба. Человек не может быть рабом другого человека, но он – раб Бога и только Бога [26, 10].

3. Суфизм в определенные исторические периоды развития исламской цивилизации выступал стабилизирующим фактором в условиях социального и культурного кризиса. Он предлагал один из возможных вариантов формирования такой культурной ниши, которая благоприятно создавала условия для адаптации к новым социополитическим и культурным условиям. Такой нишей является феноменология суфизма. Посредством неё осуществляется мировоззренческое влияние на формирование религиозной терпимости, толерантности к чужим культурным традициям, иным формам организации социальной жизни. В феноменологии суфизма осуществляется аккумуляция культурных ценностей, система передачи традиции почитания священного, опыта общения с нуминозным. В ней предстает уникальная культура интуитивного способа постижения мира [27].

Однако, как показывает практика деятельности ряда суфистских организаций, такую терпимость он проявлял в период формирования исламской культуры, в период распространения и трансляции исламской веры на территорию других народов Передней и Центральной Азии [28, 29]. В современных условиях толерантен

ли суфизм к происходящим инновациям в социокультурной жизни? Поэтому необходим критический и объективный анализ истории формирования и распространения суфизма в азиатских странах, в том числе и в нашем казахстанском обществе, определение его роли в формировании культуры религиозной толерантности в поликонфессиональном обществе.

4. Суфизм как субкультурное образование традиционного общества выступает как своеобразная форма адаптации к нормам, ценностям, образу жизни как исламского общества, так и к современной техноёмкой цивилизации. Он пытается внести ряд изменений в существующую базовую культуру в части тех звеньев, структур, которые в ней подвергаются исчезновению, сопровождаются утратой гуманистически настроенных приоритетов, акцентов [30]. Появление суфизма в обществе, в том числе в нашем, есть «диагноз», «симптом» нарастающего отчуждения, овеществления человеческих отношений, нерешенности проблем человека в социуме, отсутствием внимания к наиболее экзистенциальным аспектам его жизни, утратой эмоциональной компоненты и духовности в общении, в культурных стратегиях поведения людей. Его присутствие в маргинальных нишах базовой культуры указывает на нарастание прагматической стратегии, культа вещизма, невнимание чиновников к духовным сторонам культурной жизни общества, понижением ценза гуманитарного образования и знания, потерей опоры – духовности, гуманизма [31]. Вместе с тем суфизм несет интенции формирования традиционных ценностей и патриархальных взаимоотношений и уклада жизни. Он устанавливает принципы жизни, основанные на традиционных исламских ценностях. Насколько такие интенции совместимы с новейшими трансформациями, которые происходят в нашем социуме? Этот аспект актуализирует необходимость дальнейшего исследования религиозных организаций и их образа жизни в нашем обществе. Это очень важно для разработки политики формирования культуры толерантности между этноконфессиональными организациями и межэтническими отношениями.

Литература

- 1 Актуальные вопросы государственно-конфессиональных отношений в Республике Казахстан. Сборник материалов. – Алматы: Институт Философии, политологии КН МОН РК, 2012.
- 2 Краткий словарь по социологии. – М., 1989.

- 3 Гуревич П.С. Субкультура // Культурология. XX век. Энциклопедия. – СПб., 1998. – Т.2.
- 4 Мец А. Мусульманский ренессанс. – Алматы, 1974.
- 5 Беляев Е.А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. – М., 1965.
- 6 Бертельс Е.Э. Происхождение суфизма и зарождение суфийской литературы // Бертельс Е.Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. – М., 1965.
- 7 Фролова Е.А. История средневековой арабо-исламской философии. – М.: ИФРАН., 1995.
- 8 Нурбахш Д. Особенности суфизма в начальный период ислама // Услышать флейтиста: Суфийская проза и поэзия. – М.: Присцельс, 1998.
- 9 Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. Краткая история. – М. – СПб.: Диля, 2004.
- 10 Акимущин О.А. Суфийские братства: сложный узел проблем. // Тримингэм Дж.С. Суфийские ордена в исламе. / пер. с англ. А.А. Ставиской, под ред. и предисл. О.А. Акимущина. – М.: София, ИД Гелиос, 2002.
- 11 Newby G.W. | The concise Enciclopedie of Islam. – New-York, 2000.
- 12 Шах И. Суфизм. – М.: Клышников, Комаров и КО, 1994.
- 13 Тримингэм Дж.С. Суфийские ордена в исламе. / пер. с англ. А.А. Ставиской / под ред. О.А. Акимущина. – М.: София, ИД Гелиос, 2002.
- 14 Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция. – М.: Наука, 1979.
- 15 Аберри А.Дж. Суфизм. Мистика ислама: пер. с англ. – М.: Сфера, 2002.
- 16 Хазрат Инайят Хан. Учение суфиев. – М.: Сфера, 1998.
- 17 Юсуф Хаттар Мухаммад. Энциклопедия суфизма: пер с арабского. – М.: Ансар, 2005.
- 18 Орынбеков М.С. Генезис религиозности в Казахстане. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005.
- 19 Нұртазина Н. «Сопылык» // Қазақ мәдениет. – № 15. – 2006.
- 20 Хисматуллин А.А. Суфизм. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999.
- 21 Максуд Р. Ислам / пер. с англ. В. Новикова. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002.
- 22 Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. – М., 1993.
- 23 Джон А. Субхан. Суфизм. Его святые и святыни: пер. с англ. – СПб.: Диля, 2005.
- 24 Toffler A. The Third Wave. – NY, 1981.
- 25 Нурбахш Д. Суфизм и психоанализ // Услышь флейтиста. Суфийская проза и поэзия. – М., 1999.
- 26 Бегалинова К.К. Суфизм как религиозно-философская концепция мира и человека. – Алматы, 1999.
- 27 Heiler Fr. Die Religionen der Menschheit. Frankfurturta. – М., 1991
- 28 Абуов А.П. Мировоззрение Ходжа Ахмета Яссави. – Алматы, 1997.
- 29 Суфизм в Центральной Азии. – М., 1991.
- 30 Бертельс Е.Э. Из очерка «происхождение суфизма и зарождение суфийской литературы // Суфии: собрание притч и афоризмов. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2002.
- 31 Aubakirova S.S., Ismagambetova Z.N., Karabayeva A.G., Rysbekova S.S., Mirzabekova A.S. Tolerance issue in kazakh culture // International Journal of Environmental and Science Education. – 2016. – V. 11. – Iss. 12. – P. 5034-5048. (Skopus).

References

- 1 Aktual'nye voprosy gosudarstvenno-konfessional'nyh otnoshenij v Respublike Kazahstan. Sbornik materialov. – Almaty: Institut Filosofii, politologii KN MON RK, 2012.
- 2 Kratkij slovar' po sociologii. – М., 1989.
- 3 Gurevich P.S. Cubkul'tura // Kul'turologija. NN vek. Jenciklopedija. – SPb., 1998. – T.2.
- 4 Mec A. Musul'manskij renessans. – Almaty, 1974.
- 5 Beljaev E.A. Araby, islam i arabskij halifat v rannee srednevekov'e. – М., 1965.
- 6 Bertel's E.E. Proshozhdenie sufizma i zarozhdenie sufijskoj literatury // Bertel's E.E. Izbrannye trudy. Sufizm i sufijskaja literatura. – М., 1965.
- 7 Frolova E.A. Istorija srednevekovoj arabo-islamskoj filosofii. – М.: ИФРАН., 1995.
- 8 Nurbahsh D. Osobennosti sufizma v nachal'nyj period islama // Uslyshat' fleytista: Sufijskaja proza i poezija. – М.: Priscel's, 1998.
- 9 Knysh A.D. Musul'manskij misticizm. Kratkaja istorija. – М. – SPb.: Dilja, 2004.
- 10 Akimushin O.A. Sufijskie bratstva: slozhnyj uzел problem. // Trimingem Dzh.S. Sufijskie ordena v islama. / per. s angl. A.A. Staviskoj, pod red. i predisl. O.A. Akimushina. – М.: Sofija, ID Gelios, 2002.
- 11 Newby G.W. | The concise Enciclopedie of Islam. – New-York, 2000.
- 12 Shah I. Sufizm. – М.: Klyshnikov, Komarov i KO, 1994.
- 13 Trimingem Dzh.S. Sufijskie ordena v islama. / per. s angl. A.A. Staviskoj / pod red. O.A. Akimushkina. – М.: Sofija, ID Gelios, 2002.
- 14 Shajmuhambetova G.B. Arabojazychnaja filosofija srednevekov'ja i klassicheskaja tradicija. – М.: Nauka, 1979.
- 15 Aberri A.Dzh. Sufizm. Mistika islama: per. s angl. – М.: Sfera, 2002.

- 16 Hazrat Inajjat Han. Uchenie sufiev. – M.: Sfera, 1998.
- 17 Jusuf Hattar Muhammad. Jenciklopedija sufizma: per s arabskogo. – M.: Ansar, 2005.
- 18 Orynbekov M.S. Genezis religioznosti v Kazahstane. – Almaty: Dajk-Press, 2005.
- 19 Nyrtazina N. «Sopylyk» // Қазақ мәдениет. – № 15. – 2006.
- 20 Hismatullin A.A. Sufizm. – SPb.: Peterburgskoe Vostokovedenie, 1999.
- 21 Maksud R. Islam / per. s angl. V. Novikova. – M.: FAIR-PRESS, 2002.
- 22 Smirnov A.V. Velikij shejh sufizma. – M., 1993.
- 23 Dzhon A. Subhan. Sufizm. Ego svjatye i svjatyni: per. s angl. – SPb.: Dilja, 2005.
- 24 Toffler A. The Third Wave. – NY, 1981.
- 25 Nurbahsh D. Sufizm i psihoanaliz // Uslysh' flejtista. Sufijskaja proza i poezija. – M., 1999.
- 26 Begalinova K.K. Sufizm kak religiozno-filosofskaja koncepcija mira i cheloveka. – Almaty, 1999.
- 27 Heiler Fr. Die Religionen der Menschheit. Frankfurta. – M., 1991
- 28 Abuov A.P. Mirovozzrenie Hodzha Ahmeta Jassavi. – Almaty, 1997.
- 29 Sufizm v Central'noj Azii. – M., 1991.
- 30 Bertel's E.Je. Iz ocherka «proishozhdenie sufizma i zarozhdenie sufijskoj literatury // Sufii: sobranie pritch i aforizmov. – M.: JeKSMO-Press, 2002.
- 31 Aubakirova S.S., Ismagambetova Z.N., Karabayeva A.G., Rysbekova S.S., Mirzabekova A.S. Tolerance issue in kazakh culture // International Journal of Environmental and Science Education. – 2016. – V. 11. – Iss. 12. – P. 5034-5048. (Skopus)