

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ
БЕЛОРУССКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ФАКУЛЬТЕТ МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ
Кафедра востоковедения

ФЕДОРЦОВА
Анастасия Сергеевна

**ПРОЯВЛЕНИЯ ИСЛАМСКОГО МИСТИЦИЗМА
В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ ТУРЦИИ**

Дипломная работа

Научный руководитель:
старший преподаватель
Е.Л. Дубовик

Допущена к защите

«___» _____ 2022 г.

Зав. кафедрой востоковедения

кандидат исторических наук, доцент В. Р. Боровой

Минск, 2022

ОГЛАВЛЕНИЕ

РЕФЕРАТ	3
РЭФЕРАТ	4
ABSTRACT.....	5
ВВЕДЕНИЕ	6
ГЛАВА 1 СУЩНОСТЬ И РАЗВИТИЕ ИСЛАМСКОГО МИСТИЦИЗМА	9
1.1 Сущность, цель и историческое развитие исламского мистицизма	9
1.2 Распространение исламского мистицизма на территории Османской империи	19
ГЛАВА 2 ИЗМЕНЕНИЯ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОГО СТАТУСА ИСЛАМСКОГО МИСТИЦИЗМА В ТУРЦИИ В XX-XXI ВВ.	26
ГЛАВА 3 ПРОЯВЛЕНИЯ ИСЛАМСКОГО МИСТИЦИЗМА В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ ТУРЦИИ.....	37
3.1 Литература	37
3.2 Музыка	48
3.3 Танец	57
3.4 Кинематограф	61
ГЛАВА 4 ОТНОШЕНИЕ ТУРЕЦКОГО НАСЕЛЕНИЯ К ЯВЛЕНИЮ ИСЛАМСКОГО МИСТИЦИЗМА.....	67
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	73
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ	77
ПРИЛОЖЕНИЕ А	80

РЕФЕРАТ

Дипломная работа: 82 страницы, 34 использованных источника, приложение.

СУФИЗМ, ИСЛАМСКИЙ МИСТИЦИЗМ, ТАСАВВУФ, ДЕРВИШ, ТЕККЕ, ТАРИКАТ, СУФИЙСКИЙ ОРДЕН, ЗИКР, СЕМА.

Структура работы: дипломная работа «Проявления исламского мистицизма в современной культуре Турции» состоит из введения, четырёх глав, заключения, списка использованной литературы и приложения.

Объект исследования: современная культура Турции.

Предмет исследования: проявления исламского мистицизма.

Цель работы: обнаружить и описать проявления исламского мистицизма в современной культуре Турции.

Методы исследования: теоретические (анализ, синтез, аналогия), практические (наблюдение, опрос), обобщение.

Научная новизна исследования: в данной дипломной работе проявления исламского мистицизма в культуре Турции оцениваются совокупно, в отличие от большинства проведённых на сегодняшний день исследований. Автор также систематизирует имеющиеся разрозненные данные о роли суфийского течения в жизни турецкого общества в XXI в., что даёт возможность дополнить существующий массив знаний о явлении исламского мистицизма.

Теоретическая и практическая значимость исследования: данные, полученные при исследовании, можно использовать при разработке обучающих материалов, посвящённых теме исламского мистицизма, с их последующим включением в курсы лекций по религии Турции, её культуре и философской мысли.

Автор подтверждает достоверность материалов и результатов дипломной работы, а также самостоятельность её выполнения.

РЭФЕРАТ

Дыпломная работа: 82 старонкі, 34 крыніцы, прыкладанне.

СУФІЗМ, ІСЛАМСКІ МІСТЫЦЫЗМ, ТАСАВВУФ, ДЕРВІШ, ТЭЖЕ, ТАРЫКАТ, СУФІЙСКІ ОРДЭН, ЗІКР, СЕМА.

Структура працы: дыпломная праца «Праявы ісламскага містыцызму ў сучаснай культуры Турцыі» складаецца з уводзінаў, чатырох частак, заключэння, спісу выкарыстанай літаратуры і дадатку.

Аб'ект даследавання: сучасная культура Турцыі.

Прадмет даследавання: праявы ісламскага містыцызму.

Мэта працы: выявіць і апісаць праявы ісламскага містыцызму ў сучаснай культуры Турцыі.

Метады даследавання: тэарэтычныя (аналіз, сінтэз, аналогія), практычныя (назіранне, апытанне), абагульненне.

Навуковая навізна даследавання: у дадзенай дыпломнай працы праявы ісламскага містыцызму ў культуры Турцыі ацэньваюцца сукупна, у адрозненне ад большасці праведзеных на сённяшні дзень даследаванняў. Аўтар таксама сістэматызуе наяўныя разрозненыя дадзеныя аб ролі суфійскай плыні ў жыцці турэцкага грамадства ў ХХІ ст., што дае магчымасць дапоўніць існуючы масіў ведаў аб з'яве ісламскага містыцызму.

Тэарэтычнае і практычнае значэнне даследавання: дадзеныя, атрыманыя пры даследаванні, можна выкарыстоўваць пры распрацоўцы навучальных матэрыялаў, прысвечаных тэме ісламскага містыцызму, з іх наступным уключэннем у курсы лекцый па рэлігіі Турцыі, яе культуры і філасофскай думкі.

Аўтар пацвярджае дакладнасць матэрыялаў і вынікаў дыпломнай працы, а таксама самастойнасць яе выканання.

ABSTRACT

Thesis: 82 pages, 34 sources, an appendix.

SUFISM, ISLAMIC MYSTICISM, TASAVVUF, DERVISH, TEKKE, TARIKAT, SUFI ORDER, ZIKR, SEMA.

The structure of the work: the thesis "Manifestations of Islamic mysticism in the modern culture of Turkey" consists of an introduction, four chapters, a conclusion, a list of references and an appendix.

The object of research: modern culture of Turkey.

The subject of research: manifestations of Islamic mysticism.

The purpose of the work: to discover and describe the manifestations of Islamic mysticism in the modern culture of Turkey.

Research methods: theoretical (analysis, synthesis, analogy), practical (observation, survey), generalization.

Scientific novelty of the study: in this thesis, the manifestations of Islamic mysticism in the culture of Turkey are assessed collectively, in contrast to most studies conducted to date. The author also systematizes the available disparate data on the role of the Sufi movement in the life of Turkish society in the 21st century, which makes it possible to supplement the existing body of knowledge about the phenomenon of Islamic mysticism.

Theoretical and practical significance of the study: the data obtained during the study can be used in the development of educational materials on the topic of Islamic mysticism, with their subsequent inclusion in lecture courses on the religion of Turkey, its culture and philosophical thought.

The author confirms the reliability of the materials and results of the thesis, as well as the independence of its execution.

ВВЕДЕНИЕ

Этнопсихология, присущая каждой отдельной нации, включает множество разнообразных культурных рудиментов, укрепившихся в бессознательном посредством базовых представлений об объектах материального и духовного мира и стереотипов. Чем большее влияние было оказано каким-либо общественным явлением на культуру общества, тем сильнее оно укореняется в психике её членов и тем более значительную роль играет в дальнейшем развитии национального менталитета. Анализ подобных явлений представляет интерес для исследователей, изучающих психологию народов, и позволяет выделить основные черты их представителей, что впоследствии может найти неограниченное количество практических применений.

Ислам имеет огромное значение для культуры турецкого народа с самых первых веков его формирования как отдельной религии. Мусульманское общество испытывает на себе влияние канонов шариата во всех сферах жизни. В турецкой этнопсихологии, соответственно, значение ислама чрезвычайно велико. Нравственное развитие тюрок веками происходило сообразно мусульманской доктрине, однако доктрина эта на самом деле не была однородной. С самых первых веков существования ислама от него отделилось его мистическое течение, которое в процессе своего развития быстро набрало вес на территории Анатолии, и течением этим является суфизм.

Начав свой путь с аскетического течения, суфизм быстро привлек множество сторонников и проник на территорию Анатолии в XII в. Близость первых дервишей к народу, их благотворительность и понятные каждому принципы снискали расположение простого народа. Предшественником и, по сути, основателем турецкого суфизма стал Ходжа Ахмет Ясеви, де-факто разработавший жанр мистической народной поэзии и организовавший своих последователей в один из первых суфийских орденов, или тарикатов, на территории Анатолии. Течение достигло здесь особенного расцвета в XIII в., на который пришлись жизнь и творчество великих поэтов-суфиев Джалаладдина Руми и Юнуса Эмре, почитаемых до сих пор. Ко времени создания Османской империи исламский мистицизм, развивая свои интеллектуальные теории и практические подходы, распространился по всей территории этого государства. К XIV-XV вв. суфизм обосновался практически во всех сферах жизни империи. Многие султаны этого периода были так или иначе связаны с каким-либо тарикатом. Суфийский орден Бекташи оказал значительное влияние на янычарский корпус и таким образом полноправно присутствовал в военной структуре империи. Дервиши вносили вклад как в массовую, так и в элитарную

культуру, занимались просвещением и образованием населения, основывая школы – медресе. Суфийские мыслители обогащали интеллектуальную жизнь средневековой Турции, разрабатывая совершенно новые концепции и полемизируя с представителями фундаментального исламского учения. Таким образом, влияние суфизма на османское общество становится колоссальным.

Тем не менее, с XVII в. начинается постепенный упадок суфизма в Османской империи. Ордена теряют своё влияние на процессы, происходящие в османском государстве, но при этом сохраняют своё обширное влияние в мусульманском обществе. С распадом османского государства и последовавшим за ним созданием Турецкой Республики в государстве начала проводиться секуляристская политика, кульминацией которой для суфизма стал его полный официальный запрет в 1925 г. Последователям исламского мистицизма пришлось уйти в подполье, но постепенно они вернули себе часть позиций, особенно крепко обосновавшись в образовательной и просветительской сферах жизни современной Турции. Эти области являются наиболее благоприятными для влияния на психологию турецкой нации, и именно таким образом суфизм в наши дни продолжает существовать.

В этих условиях нельзя не предположить, что суфизм, метафорически просочившись в самую кровь турецкой нации, пустил корни в глубине её этнопсихологической структуры, и потому на том или ином уровне до сих пор присутствует в культурном коде обычного человека. По этой причине представляется интересным сопоставить подобное предположение с состоянием исламского мистицизма в современной культуре Турции в действительности. Так как наиболее яркие проявления суфийских идей, находящихся в сознании турецкого населения, можно обнаружить, в первую очередь, в культуре их страны, автор задался целью исследовать именно её на предмет элементов суфийского учения, суфийской мысли и внимания к суфизму в целом. Подспорьем интереса к современному состоянию суфизма служит тот факт, что в условиях взятого в настоящее время курса на исламизацию турецкое общество проявляет всё более сильное внимание к религиозным аспектам человеческой жизни. Это обуславливает **актуальность исследований** данной дипломной работы.

Цель данной дипломной работы – обнаружить и описать проявления исламского мистицизма в современной культуре Турции.

Реализация поставленной цели требует решения следующих **задач**:

1) изучение литературы, касающейся ислама в целом и суфизма как его мистического ответвления в частности;

2) изучение монографий и научных статей исследователей истории развития суфизма, принимаемых им форм, групп, в которые организовывались

его последователи, а также истории распространения исламского мистицизма на территории Анатолии;

3) обнаружение и описание проявлений исламского мистицизма в современной культуре Турции;

4) социологический анализ отношения части турецкого общества к явлению исламского мистицизма и экстраполяция его результатов на турецкое общество в целом;

5) анализ результатов проведённых исследований, выведение заключения о характере проявлений исламского мистицизма в современной культуре Турции и, соответственно, уровне присутствия исламского мистицизма в жизни современного турецкого населения.

Объект исследования – современная культура Турции.

Предмет исследования – проявления исламского мистицизма.

Источником материала стали монографии отечественных и зарубежных исследователей, посвящённые исламскому мистицизму, а также материалы сети Интернет и различных СМИ об элементах современной культуры Турецкой Республики. Основную базу исследования составили, среди прочих, такие литературные источники, как «Философские аспекты суфизма» за авторством Степанянц М.Т., монография «Суфийские ордены в исламе» Тримингэма Дж.С., а также труд Кныша А.Д. «Мусульманский мистицизм. Краткая история» и другие работы, посвящённые теме исламского мистицизма, его сущности, истории и воплощениям.

Научная новизна исследования заключается в том, что исследование позволяет оценить проявления исламского мистицизма в культуре Турции совокупно, а не по отдельности. Исследование систематизирует имеющиеся разрозненные данные о роли суфийского течения в жизни турецкого общества в XXI в., что даёт возможность дополнить существующий массив знаний о явлении исламского мистицизма.

Практическая значимость: данные, полученные при исследовании, можно использовать при разработке обучающих материалов, посвящённых теме суфизма, с их последующим включением в курсы лекций по религии Турции, её культуре и философской мысли.

Структура и объём дипломной работы. Дипломная работа состоит из введения, четырёх глав, заключения, списка использованных источников, приложения. Дипломный проект выполнен на 80 страницах.

ГЛАВА 1 СУЩНОСТЬ И РАЗВИТИЕ ИСЛАМСКОГО МИСТИЦИЗМА

1.1 Сущность, цель и историческое развитие исламского мистицизма

С самых первых этапов зарождения духовной мысли в человеческой цивилизации существовала концепция истинной, всеобъемлющей формы знания, скрытой от обывательских глаз. В поисках способов обладать этим знанием определённая категория людей, находящихся на более высоком уровне интроспекции и духовности, чем их собратья, пришла к выводу, что осознать истину можно лишь посредством нравственного самосовершенствования, достигаемого в результате прохождения всяческих испытаний души и тела. С течением времени эта теория оформлялась, развивалась и обогащалась новыми оттенками смысла и конкретики, а также завоёвывала всё больше и больше сторонников. В конце концов она получила название «мистицизм».

В понимании мистицизма существует четыре исторически выделившихся направления. Так, под мистицизмом может подразумеваться:

- 1) концепция полного единения с божественной сущностью;
- 2) экстатически изменённое состояние сознания, которому придаётся религиозный либо духовный смысл;
- 3) постижение всеобъемлющей и/или скрытой истины не эмпирически, но посредством «откровения»;
- 4) трансформация человека с помощью определённых ритуалов или практик.

В наше время практически в каждой религии мира существует мистическое ответвление. Наряду с некоторыми из крупнейших – христианским исихазмом и иудаистской каббалой – выделяется и исламская разновидность мистического знания – суфизм.

Учёные и исследователи всего мира сегодня сходятся на том, что именно суфизм инкапсулирует мистическую сторону мусульманской религии. Однако всего лишь постановки знака равенства между суфизмом и мистицизмом будет недостаточно для полного понимания его сути. Суфизм – это очень многогранный и спорный феномен мусульманской духовно-практической традиции. Едва ли кому-либо удастся составить действительно полное его описание, обобщив огромное количество трактовок и чтений и подведя решительную черту под многовековым массивом вклада, внесённого в канву

суфизма его ни в коей мере, кроме как по отношению к нему самому, не поддающимися единой классификации приверженцами. Течению было дано бессчётное количество определений, трактовка его положений много раз расширялась, пересматривалась и снова конкретизировалась, с самого его появления велись споры о предназначении, ценности и даже праве существования его в рамках ислама, а его предпосылками, сущностью и вкладом в общественное устройство мусульманских сообществ интересовались историки, теологи и философы во все времена. Одним из немногих фактов о суфизме, не поддающихся оспариванию, является тот, что суфизм оказал огромное влияние на духовную, социальную и культурную жизнь мусульманских народов. Неслучайно процесс изучения его продолжается и по сей день.

Название исламского мистицизма, как и он сам, вызывает достаточно противоречивые толкования. Теория происхождения термина суфизм (и его арабского варианта «тасаввуф») от арабского слова «суф» (шерсть) сегодня наиболее распространена, так как одежда из шерсти, универсальная и ноская, традиционно считается атрибутом аскетического образа жизни, а именно принцип аскезы является для суфизма, пожалуй, самым непротиворечивым корнем. Подкреплением этой теории служит высказывание автора самого раннего среди сохранившихся арабских трактатов по суфизму, Абу Наср ал-Сарраджа, о том, что «шерстяное одеяние было привычным для пророков, святых, избранных». Отвергается же данная интерпретация теми, кто считает, что суфии, придающие огромное значение символике, не могли шерсть – «одеяние зверей» – ассоциировать с учением столь одухотворённых людей [13, с. 15].

Существует также трактовка названия как производного от слова «сафа» (чистота), делающая отсылку на возвышенное состояние людей на пути отречения от всего мирского. Существует схожая по смыслу связь понятия со словом «сафф» (ранг), подчёркивающая, что именно последователи суфийского учения являлись истинными праведниками. Иная точка зрения предполагает происхождение слова «суфизм» от искажённого «саффа» (скамья). В период раннего ислама «ахль ас-суффа» (людьми скамьи) называли последователей пророка Мухаммада, не имевших собственных сбережений и крова, и потому живших непосредственно в мечети в Медине. «Люди скамьи» непрерывно молились и покидали мечеть только в случае крайней необходимости, при этом никогда не нищенствуя и усердно трудясь для обеспечения себя всем необходимым, в связи с чем в некоторых суфийских литературных источниках они считаются самыми ранними представителями суфизма, образцово благочестивыми и аскетичными. Однако противники такой теории отмечают,

что ахль ас-суффа, по-видимому, вели скромный образ жизни исключительно из необходимости, успешно отказавшись от него после значительного обогащения в результате завоеваний. Несмотря на это, подобное этимологическое предположение всё ещё имеет достаточно прав на жизнь. Предлагаются также многие другие варианты толкований, что только лишний раз подчёркивает противоречивый и неоднозначный характер сути явления, которое необходимо именовать.

Истинный тасаввуф, как пишет Хуснейн Мухаммад Махлук, – это «практическое и теоретическое воспитание человеческой психологии, исцеление духовных «недугов» сердца, возвращение достойных качеств и «вырывание» пороков с корнем, подавление похоти, обучение терпению, довольству, поклонению». Один из выдающихся ученых-суфиев Сахль ибн Абдулла ат-Тустури в сходном тоне указывал: «Наши основы состоят из семи принципов: приверженности Книге Аллаха, следования Сунне Посланника Аллаха (мир ему и благословение), употребления в пищу дозволенного, непричинения зла, избегания греха, покаяния, выполнения прав» [5].

Существование Бога как абсолютного бытия, его «разлитость» в мире, единобытийность, выраженная в нераздельной связи со всяким созданием на земле, – всё это аксиоматично для суфия, а потому он размышляет не столько над вопросами бытия, сколько над проблемами знания, возможностей и пределов знания, путей и методов его реализации [9, с. 29]. Суфии уделяли внимание внутренним, скрытым значениям аятов Корана, а не их буквальному чтению. Такое понимание религиозного текста, отличающееся от принятого в фундаментальном исламе, обусловило, соответственно, поиск иного способа приближения к «истинному знанию». На вопрос о возможности постижения божественной истины суфийская философия не даёт однозначного ответа. С одной стороны, сущность Истины, по канонам исламского мистицизма, нельзя постичь разумом. «Мир не существует сам по себе, он – существование Бога, так что мир никогда Его не постигнет» – утверждают суфии [9, с. 29]. Таким образом, чтобы действительно приблизиться к Божественному, суфий не пытается искать ответов в окружающем мире. Вместо этого он обращается внутрь самого себя, открывает своё сердце Богу и самосовершенствуется, дабы сделать свой нафс¹ способным постигнуть трансцендентное. Суфий говорит о необходимости «освобождения от земной скорлупы, где скрыта сердцевина «я» – микрокосм» [9, с. 20].

Кроме того, истинный суфизм всецело основан на Коране и Сунне, берёт начало от учений пророка Мухаммада и полагает его своим высшим примером,

¹ Нафс – в исламе сущность человека, имеющая желания и страсти и возникшая в результате слияния чистой души («рух») с телом [10].

а потому имеет прочный фундамент в исламском вероучении. Несмотря на заявления всех противников суфизма о несоответствии этого учения истинной доктрине ислама, сами суфии безапелляционно утверждают, что, несмотря на то что личные переживания играют наиболее важную роль в мистицизме, сам он есть в основе своей очищение внутреннего сознания от противоречащих шариату элементов. Неслучайно суфизм называют «сердцем» шариата. Для суфия, посвятившего себя Истине и стремящегося исключительно к Богу, непременным условием постижения Истины является единство шариата (исламского закона) и Тариката (суфийского пути), соблюдение шариата в идеале.

«Ты будь и знатоком мусульманской юриспруденции, понимающим Шариат, и суфием, у которого сердце чисто. Однако ты не будь одним из них, то есть не будь знатоком всего лишь шариатских законов, не будучи суфием, или не будь только последователем тариката, не будучи знатоком и понимающим Шариат» – говорит имам аш-Шафия в одном из стихотворений своей книги «Диван» [8, с. 4-5].

Исламский мистицизм имеет своей целью достижение единения с Аллахом и постижение Истины. Суфии не приемлют никакой иной способ реализации этих целей, кроме мистического опыта, выражающегося в божественном откровении.

В суфизме постижение Истины в основном возможно четырьмя путями.

В первую очередь, оно доступно после смерти тем, кто вёл праведную жизнь. В суфизме считается, что, когда чувственный мир теряет своё влияние на человека, он получает способность беспрепятственно слиться с Божественным, ведь теперь изначально чистую сущность человеческой души ничто не загрязняет.

Во-вторых, оно доступно любому суфию во сне. Считается, что по природе своей сон имеет много общего со смертью. В этом состоянии, по словам мистиков, в отключённом от мирского сердце проявляется некое окошечко связи с духовным миром (ан-нисба ар-рухийа, мунасабат), благодаря чему спящий получает возможность увидеть или познать что-то оттуда [13, с. 108]. Именно поэтому суфии придавали большое значение запоминанию и толкованию снов с целью поиска в них божественного следа.

Также познание божественного априори доступно пророкам и приближённым к Богу людям. Обычно свидетельства того, что человек был избран, проявляются уже в самом раннем возрасте, однако известны случаи, когда человек начинал демонстрировать сверхъестественные свойства и позже. В этом контексте принято говорить о «чудесах» (керамет), которые совершают такие люди и которые навсегда ставят на них клеймо «не таких, как все». Тем не менее, избранные взамен тяжкого бремени своего дара получают ни с чем не

сравнимую возможность общаться с Божественным напрямую, без посредничества состояний сна или смерти.

Последний вариант познания присущ суфийскому пути. В изречениях мыслителей он преимущественно описывается очень простыми словами, выражающими смысл фразы «познав себя, познаешь Бога». Тем не менее, когда речь идёт о реальном прохождении мистического пути, то начинающий мистик сталкивается с наработанными веками духовно-религиозными упражнениями и психотехниками, опробованными на десятках поколений людей и имеющими настолько серьёзные нюансы при их выполнении, что отсутствие опытного наставника ставит под угрозу пребывание в нормальном сбалансированном психическом состоянии идущего по суфийскому пути [13, с. 110].

Суфийское учение постулирует, что разум человека вообще не в состоянии постичь материи, находящиеся на трансцендентном уровне бытия. Более того, постижение внутреннего смысла Корана уже представляет собой чрезвычайно сложную задачу для неподготовленного адепта. В таких условиях исламский мистицизм вводит в свою практику систему «учитель-ученик», в которую встраивается каждый новоиспечённый суфий. Таким образом, чтобы считаться полноправным мистиком, без наставника (шейха, или муршида) не обойтись. Кроме того, этот наставник и сам должен принадлежать к цепи ученической преемственности, восходящей к Пророку Мухаммаду. Такая цепочка называется «силсила». Каждый учитель в этой цепи должен оставить письменное разрешение (иршад) самому опытному ученику (мюриду), чтобы он приобрёл право вести последующие поколения мистиков. Только при наличии такого разрешения знание считается авторитетным.

В целом суфийский путь обычно разделяется на три этапа: шариат (то есть, соответственно названию, заучивание и прилежное соблюдение всех правил и предписаний ислама), тарикат (собственно путь суфийской практики, от слова «тарик» – путь) и хакикат (плод практики, достижение поставленной цели и познание Истины – «хакика») [11, с. 369].

Различные этапы пути тщательно детализированы и подробно описаны в суфийских трактатах. Фундаментальными положениями, относящимися к свойственным каждому суфию в отдельности элементам пути, являются «стоянки» (макамат, в единственном числе макам) и «состояния» (ахвал).

Стоянки представляют собой этапы мистического опыта, которые суфий постигает своими усилиями. Состояния же являются трансперсональными переживаниями, ниспосланными суфию Богом [11, с. 369]. Принципиальная разница между ними состоит в том, что, в то время как состояния могут проживаться только отдельно друг от друга, стоянки представляют собой, по сути, последовательное накопление опыта и необходимых суфию качеств, своего

рода ступени на лестнице нравственного самосовершенствования. Только полное овладение одним из уровней-стоянок позволяет перейти на следующий.

Классический перечень «стоянок» у Ас-Сарраджа выглядит следующим образом: 1) раскаяние (тауба), 2) богобоязненность (вара), 3) воздержание (зухд), 4) бедность (факр), 5) терпение (сабр), 6) удовлетворённость (рида), 7) упование на Бога (таваккул) [11, с. 370].

Состояния обычно понимаются как результат мгновенного озарения и переживания различных аспектов близости к Богу и причастности к духовной жизни [11, с.370].

Ас-Саррадж выделил десять «состояний»: 1) самоконтроль (муракаба), 2) близость (курб), 3) любовь (махабба), 4) страх (хауф), 5) надежда (раджа), 6) страсть (шаук), 7) дружество (унс), 8) успокоение (итманина), 9) созерцание (мушахада), 10) уверенность (йакин) [11, с. 370].

В суфизме существуют и два коллективных метода приближения к божественной сущности – зикр и сема. Рассмотрим их подробнее.

Зикр (поминание) – очень важный суфийский метод, первоначально предполагавший постоянное повторение имён Бога, способствующее, по мнению ал-Халладжа и других суфиев, приближению к Богу и погружению (истиграх) в него [11, с. 371]. В суфийских орденах с XII-XIV вв. зикр превращается в сложный обряд, причём каждый орден имеет свою особую формулу зикра. Для участия в зикре суфий должен был овладеть специфическими ритмизованными движениями, регламентированной в орденовой позой, умением контролировать дыхание с целью достижения сосредоточения сознания и соотносить движения тела с мысленным или речевым повторением формулы зикра (аналог мантр индийских традиций). При этом суфию при задержке дыхания следовало усилием воли как бы направлять звуки в определённые участки тела [11, с. 371]. Зикр обычно приводил суфиев к переживанию различных трансперсональных состояний. Чтобы достичь максимального психогенного эффекта на сознание при длительном повторении имён Бога и для максимального сосредоточения на них, использовались такие приёмы, как различные модуляции голоса, музыка, танец, смена ритма и частоты дыхания и определённые положения тела [11 с. 371].

Другой формой коллективной психотехники были радения (сема), «блаженные слушания», то есть молитвенные собрания, предполагавшие распевание мистических стихов (например, Джалаладдина Руми). «Сема» практиковались в суфизме с IX в., вначале в форме меджлисов, «соборов», то есть общих духовных бесед. На «сема» часто допускались и миряне (а певцы и музыканты обычно были мирянами), и даже иноверцы. Некоторые суфийские ордена отрицали «сема» как противоречащие нормам ислама, солидаризируясь с

критиками-фундаменталистами, однако большинство орденов (в том числе влиятельнейший в Турции орден Мевлеви и самый массовый в суфизме вообще орден Кадири) принимали этот тип радений. В защиту «сема» выступал такой авторитетный богослов, как ал-Газали [11, с.372]. Знаменитый танец «крутящихся дервишей» является ничем иным, как частью принятой в суфийском ордене Мевлеви формы обряда «сема».

Подобно множеству других религиозных течений, в своём историческом развитии суфизм прошёл несколько ступеней, расширяясь, углубляясь и приобретая новые характерные черты на каждой из них. В настоящее время в **истории исламского мистицизма** выделяют три достаточно чётко очерченных периода.

Начальной стадией развития суфизма является **период аскетизма, или зухда**. Название его обуславливается тем, что первоначальный суфизм – точнее, протосуфизм, так как в рамках этого временного отрезка само течение формально ещё не сложилось, – принимал, по сути, форму религиозного отшельничества, зародившись из принципов аскетизма, благочестия и активного достижения духовного совершенства. Хронологически возникновение предпосылок оформленной суфийской мысли совпадает с начальными стадиями развития ислама в целом, первым веком хиджры (VII веком по христианскому летоисчислению), так как истоки её прослеживаются со времён самого пророка Мухаммада. Известно, что для первых суфиев он являлся наилучшим образцом аскетических качеств. Первыми мусульманскими аскетами были, видимо, собиратели хадисов, речений Пророка, чтецы Корана, а также участники пограничных войн с Византией [11, с. 361]. Одним из подобных предшественников суфизма являлся Хасан аль-Басри (642-728), один из первых аскетов, вокруг которого собралась теологическая группа, ставшая центром интеллектуальной жизни иракской Басры и всего Омейядского государства. Их религиозная практика сводилась к многочисленным молитвам и постам, строжайшему следованию сунне (имеется в виду подражание Пророку и его поступкам), отрешению от всего мирского, покаянию, строгому отделению дозволенного от запретного, культу бедности, отказу от сотрудничества с властями и т.п. [11, с. 361-362]. Ранними суфиями подобные обязательства воспринимались как своего рода испытание, без прохождения которого не достичь истинной близости с Богом.

Тем не менее, о суфизме как таковом, в его устоявшемся понимании, можно говорить, очерчивая временной период со второй половины VIII до начала IX в., называющийся **периодом мистицизма, или тасаввуфа**. Это период истинного становления исламского мистицизма как оформленной институционально доктрины, начала употребления терминов «суфий» и

«тасаввуф», появления первых известных суфиев, таких как Абу Наср ал-Саррадж, ал-Газали, Баязид, Джунайд, Нури. Это время появления в Сирии и Ираке самых первых суфийских общин. С их быстрым распространением по территории арабского Востока и следующим из этого общим увеличением числа приобщающихся к суфийской мысли мусульман сама эта мысль начала постепенно расширяться и усложняться. Формируется и развивается интеллектуальная, сугубо теоретическая сторона религиозного течения. Именно являвшиеся продуктом её деятельности сложные религиозно-мистические и философские конструкции и измышления, которые едва могли быть понятны простым людям, привлекли в суфизм образованных мусульман, чьи интеллектуальные запросы полностью удовлетворяли. Это способствовало дополнительному укреплению основ исламского мистицизма, обеспечив необходимую любому направлению религиозной мысли глубокую проработку его положений и доктрин. В изначально преимущественно аскетическом учении стали нарастать мистические настроения, впервые проявившиеся на рубеже VIII и IX вв. в виде чувства неизбывной тоски по Богу, чувства бесконечной любви к нему и стремления к соединению с Богом [11, с. 362]. Аскетические приёмы упорядочивались, систематизировались, заимствовались из религиозной практики других народов халифата и его соседей, в результате чего начала формироваться стройная система суфийской психотехники, направленной на достижение переживания единения с Богом (ихсан) и богопознания [11, с. 362].

В этот период развивалась и практическая сторона суфийского учения. Его последователи разделялись на многие направления, характеризующиеся уникальными для каждого из них практическими способами контакта с Божественным посредством разнообразных психотехник. Считается, что корни всех этих практических вариаций лежат в последователях двух основных школ.

Основателем первой из них стал персидский суфий Абу Йазид (Баязид) ал-Бистами (ум. 874). Главными элементами его учения стали «экстатический восторг» (галаба) и «опьянение любовью к Богу» (сукр) [12]. В соответствии с учением ал-Бистами, чем более сильно дервиша захватывало чувство страсти по отношению к Богу, тем глубже становился в итоге его контакт с Ним.

В схожем русле разделяющие это видение суфии считали, что при глубоком и полном погружении в размышления о единстве Божества может возникнуть внутреннее духовное ощущение абсолютного исчезновения собственного «Я». В сознании переживающего подобный чувственный опыт суфия в этот момент сущность бога и его собственная личность как бы меняются местами, позволяя достигнуть абсолютно нового уровня единения с высшим духовным знанием. Одна из наиболее важных концепций исламской мистики «я есть ты, а ты есть я» имеет корни именно в этой теории ал-Бистами. Школа,

соответственно, получила название школы «опьянения» или «экстатического восторга» [12].

Разработку положений второй школы приписывают мистику по имени Абу-л-Касим Джунайд ал-Багдади (ум. 910). Его теория имеет корни в той же концепции «опьянения» ал-Бистами, в каком-то смысле продолжая её путём предположения, что за «опьянением» для мистика должна следовать «трезвость», после растворения в божественной сущности «возвращающая его на землю» и своеобразно трансформирующая в более совершенного человека, который полностью контролирует свои видения и наделён миссией просвещения и служения на благо людей. Соответственно, школа ал-Багдади получила название школы «трезвости» (сахв).

Считается, что в дальнейшем подавляющее большинство суфийских братств, разрабатывая уникальные практические методы приобщения к духовной реальности, в качестве исходной точки принимали именно положения этих двух школ [12].

В X-XI вв. благодаря усилиям выдающихся суфийских мыслителей учение упорядочивается и получает достаточно стройное богословское обоснование, что позволяет ему претендовать на статус особого теологического направления в исламе. Особенно сильное влияние на этот процесс оказал труд великого теоретика мистицизма ал-Газали, не только полностью реабилитировавшего суфизм в глазах ортодоксии, но и провозгласившего жизнь истинного суфия высшим выражением исламского образа жизни вообще [11, с. 362].

В XII-XIII вв. начинается формирование суфийских орденов (тарикатов), имеющих строгую иерархическую структуру и группирующихся вокруг определённых уникальных ритуалов и методов достижения Божественного. В это же время интеллектуальное развитие суфийского мировоззрения достигает своего расцвета во многом благодаря усилиям «великого шейха суфизма» Ибн Араби. Самой грандиозной концепцией, вышедшей из-под его пера, стала теория единства бытия («вахдат ал-вуджуд»), совершившая революцию в мистическом богословии ислама. Эта концепция также активизировала интеллектуальные усилия множества других суфиев, разрабатывавших собственные концепции понимания своего учения.

В X-XIII вв. окончательно складывается и суфийская терминология. Присущие ей символизм и метафоричность облегчали её поэтическое использование [11, с. 362]. Многие великие суфии были и великими поэтами, и особенно в этом отношении выделился Джалаладдин Руми. Его произведения, несмотря на фактически персидское происхождение их автора, считаются на сегодняшний день одним из национальных символов турецкого государства. Многие образы и идеи турецкой поэзии того времени понятны только в

суфийском контексте, что особенно ярко демонстрирует поэзия Юнуса Эмре, пропитанная особым суфийским символизмом и разбираемая ныне в университетах как образец многих и многих слоёв суфийского творчества.

Таким образом, суфизм – это духовно-практическое мистическое учение в исламе, берущее своё начало в принципах аскезы и самосовершенствования человека и ставящее своей целью глубинно чувственный опыт познания мира посредством любви к Богу и единения с Ним. Отправной точкой формирования суфийского учения считаются первые этапы формирования ислама как религии, и на протяжении многовекового периода своего развития мистическому течению удалось занять прочные позиции в исламском мире. Его последователи, разрабатывая как интеллектуальную, так и практическую стороны учения, ко времени расцвета Османской империи многократно приумножились, в результате чего суфизм проник практически во все сферы жизни великого государства. Обрастая всё новыми и новыми формами, значениями и практиками, суфизм в итоге разросся до размеров своеобразного скрытого столпа мусульманства в целом.

1.2 Распространение исламского мистицизма на территории Османской империи

На сегодняшний день общепризнанным в исследующей суфизм научной среде считается тот факт, что суфийские ордена доминировали в политической жизни Османской империи на некоторых этапах её существования. И неслучайно: в Османской империи, где основой законодательства являлись законы шариата, следовать по духовному пути было естественно. Люди стремились постичь высшую истину, самосовершенствоваться и обрести духовную гармонию, в связи с чем разнообразные мусульманские религиозно-философские практики, во многих случаях отходящие от установленной в государстве религиозной доктрины, были настолько популярны.

К религиозным течениям подобного толка, бесспорно, относится и суфизм. Нельзя не признать, что в своих фундаментальных принципах исламская основа и её мистическая модификация преимущественно антагонистичны. В ортодоксальной вере Бог создал мир из ничего; он открыл Себя через Своих пророков. В суфийской вере всё творение изначально было едино с Богом. Бог создал человечество и Вселенную, потому что «Он был скрытым сокровищем и хотел, чтобы о Нём знали». С момента этого отделения от Творца всё творение стремилось вернуться к своему Создателю. Поэтому суфий жаждет воссоединения с Богом, как любящий жаждет единения с любимым. В ортодоксальном исламе знание о Боге приходит через письменное откровение, интерпретация которого является прерогативой улемов². В суфийской вере знание о Боге приобретает через непосредственное познание Бога ищущим.

Естественно, учитывая подобные противоречия, официальные исламские духовники относились к суфизму по-разному. Одни резко осуждали его, объявляя недопустимым в религии еретическим новшеством, уводящим мусульман от истинной веры. Другие же поддерживали ордена суфиев и даже сами становились их членами, отмечая, что изначальный Закон последователи мистицизма не нарушают. Тем не менее, антагонизм между определёнными ортодоксальными улемами и суфиями существовал во все времена. Например, в Османской империи середины XVI века главный османский муфтий Чивизаде Мехмед (род. 1542) распространял резко антисуфийскую позицию, в то время как суфии со своей стороны вели литературную полемику против своего ортодоксального противника. Поэт Хаяли (род. 1556/57) сравнивал улемов, которые не могли признать, что Бог был в окружающем их мире, с «рыбами, которые находятся в море, но не знают, что такое море». Несмотря на это,

² Улем – признанный и авторитетный знаток теоретических и практических сторон ислама.

противники суфиев оставались в меньшинстве, и на практике тасаввуф стал важным направлением господствующего ислама в Османской империи. Тем не менее, исследование данной дипломной работы концентрируется на истории турецкого государства, и именно по этой причине рассмотрение распространения суфийского течения в пределах Османской империи будет концентрироваться, в первую очередь, на процессах, происходивших на территории современной Турции.

Значительным подспорьем в этой задаче служат работы Фуада Кёпрюлю и Абдюльбаки Гёльпынарлы, благодаря которым о формах религиозной жизни в Османской империи и до неё мы знаем довольно много. Результаты этих исследований позволяют нам увидеть, что в Анатолии XIII в. уже существовала разнообразная, богатая и оживлённая религиозная жизнь. В ходе миграций в начале XIII в. и особенно перед монгольским нашествием и во время него в Анатолию прибыли представители религиозно-мистических течений из районов Мавераннахр, Хорезма, Хорасана и Азербайджана. К ним присоединились выходцы из Египта, Сирии и Ирака. Образованные люди, поселившиеся в важных культурных центрах того времени – Конье, Кайсери, Токате, Сивасе, Амасье, – группировались вокруг таких известных суфиев, как Мухи ад-Дин ал-Араби (ум. В 1241 г.), Шехабеддин Эбу Хафс Умар Сухраварди (ум. В 1232 г.) и Неджмеддин Кюбра (ум. В 1221 г.), которые разрабатывали комплексные суфийские доктрины. Наряду с ними в названных крупных центрах Анатолии существовали религиозно-мистические группы, состоявшие из людей, являвшихся представителями примитивной, даже деградировавшей мистической культуры, не получивших образование и обращавшихся к низшим слоям общества. И наконец, совершенно отдельно следует упомянуть туркменских шейхов, которые обеспечивали духовную направленность жизни кочевых туркменских племён и сохраняли те религиозные обычаи, которые отражали старые племенные традиции и их доисламскую религиозно-мистическую культуру [2].

После 1246 г. государство Сельджукидов Малой Азии находилось под господством монголов, с 1277 г. развалившаяся центральная власть оказалась полностью под монгольским контролем, и в пограничные бейлики, в том числе и Османский бейлик, начался большой приток населения. Важную часть этого населения составляли суфии. Османские власти не остались равнодушными к мистикам, с которыми у них было много общего в понимании ислама. Но они смотрели на дервишей не только с этой точки зрения. Воинственные дервиши, составлявшие группы из нескольких сотен человек, объединённые вокруг шейхов, пришлось очень кстати в завоеваниях, участвуя в захватнической войне

против Византии. Кроме того, они играли важную роль в легитимации османской власти в глазах народа.

Первые беи действовали разумно, стремясь продлить эту службу: они дарили земли суфиям на территории бейлика и во вновь завоёванных территориях, а также помогали открывать новые обители. Например, Осман-бей узаконил таким образом обитель, открытую в Сёгуте суфийским шейхом Эдебали, и построил обитель для одного из дервишей Эдебали по имени Торуд [2]. Подобным образом вели себя не только беи, но и другие государственные деятели. Собственно, часть из них и сами были мюридами суфийских шейхов. Вслед за высшим сословием, всячески демонстрировавшим свою благожелательность по отношению к суфиям, многие правители и чиновники средней руки также стали оказывать щедрую поддержку «беднякам», т. е. суфиям, предоставляя в их распоряжение вакуфную³ собственность. Наглядным свидетельством возросшего влияния суфиев на власть в тот период был беспрецедентный рост числа суфийских институтов. Это могли быть как небольшие обители (завийа), в которых обычно жил учитель и его ученики, так и большие постоянные дворы для странствующих суфиев (рибат), а также гигантские суфийские «монастыри» (ханака), в которых могло проживать до нескольких сотен суфиев [4]. Необходимо добавить, что, хотя османские беи и представители власти предоставляли значительные льготы шейхам и дервишам, они по возможности внимательно следили за их деятельностью и старались её контролировать. В качестве примера можно привести контроль, который время от времени осуществлял Орхан-бей над дервишами Бурсы и её окрестностей. Тех дервишей, которые вели «нерациональную деятельность», предупреждали и не стеснялись изгонять за пределы бейлика [2].

Уже начиная с XI в., завийа и ханака, служившие временными приютами странствующих суфиев, становятся центрами, откуда новое благочестие распространялось повсеместно. К XII в. многие ханака стали богатыми и процветающими поселениями. Однако дальнейшее развитие суфийской организации основано не на общинах такого типа, а на практике учителя-одиночки, живущего в уединении, вдали от соблазнов ханака, или же в собственной завийа в большом городе и нередко странствующего в окружении своих учеников. С начала XIII в. некоторые подобные центры (если считать «центром» человека, а не местность) становятся средоточием тарикатов, действующими школами мистицизма [12]. Обычно это происходило, когда группа или кружок объединялись вокруг некоего наставника на новом пути и превращались в школу. Целью такой школы обычно была пропаганда имени учителя, способов обучения, введённых им правил мистических упражнений и

³ Вакуф – в мусульманском праве неотчуждаемое имущество, принадлежащее государству.

образа жизни. Каждая такая тарика передавалась через непрерывную «цепь» (силсила), так что все последующие шейхи обычно выступали духовными наследниками основателя [12].

Различные суфийские братства использовали разные методы для обучения своих адептов. Но все они проповедовали любовь к Богу как главное средство избавления от диктата своего эго и освобождения от всего, что мешает этой любви. В связи с этим суфии воспринимались как аскеты, пренебрегающие удовольствиями земной жизни. Практика многократного упоминания и восхваления Бога – зикр, во время которой были возможны различные экстатические всплески эмоций, – закрепила за суфиями репутацию людей «со странностями», которые не были понятны непосвящённому человеку и часто вызывали реакцию отторжения. С другой стороны, в народе ходили рассказы о чудесах – «кераметах» (тур. *keramet*), совершаемых суфийскими шейхами, и они, в свою очередь, вызывали у простонародья подчас суеверный страх и глубокое уважение.

Ко времени создания Османской империи тасаввуф прочно утвердился в исламском мире и в определенных пределах был принят как форма ортодоксального ислама. Группы суфиев продолжали организовываться в свои собственные ордена по всему исламскому миру, каждый со своими почитаемыми святынями и характерными только для них верованиями и ритуалами. Со временем получившие официальный статус в государстве, различные тарикаты стали основывать свои общины – текке в разных городах империи. Многие из орденов, возникших за пределами империи, нашли учеников на османских территориях. Например, орден Халвети, названный в честь одноименного святого Умара аль-Халвати, возник в конце XIV века в Азербайджане, и в течение XV века адепты шейха Халвети Яхья аль-Ширвани (род. с. 1463) разместили суфийский орден в Анатолии. Ещё во времена своего управления регионом Амасьи будущий султан Баязид II (1480-1512) был иницирован как Халвети и после своего восхождения на престол обосновал тарикат в Стамбуле. И Баязид не единственный пример подобной практики: султан Мурад III (1574-1595) был также иницирован как суфий.

Естественно, какие-то суфийские ордена образовались и в самой Османской империи. Например, орден Байрами был создан Хаджи Байрамом (род. 1429/30), первоначально основавшим братство среди ремесленников Анкары. Его преемник Ак Шемседдин (род. 1459) стал духовным наставником Мехмеда II.

После своего основания суфийские ордена иногда разделялись на более мелкие группы, примером чего снова-таки является тарикат Халвети, давший жизнь как минимум десяти подгруппам в XVI-XVII веках. После 1450 года

суфии Байрами также разделились на две группы: ортодоксальную группу, последовавшую за Ак Шемседдином, и «еретическую» группу Мелами, ставшую особенно активной в Боснии. Различные группы также могли с течением времени объединяться. Орден Бекташи, который получил своё название от святого XIV века Хаджи Бекташа Вели, сформировался около 1500 года и за время своего существования поглотил и синкретизировал широкий спектр суфийских и других народных верований.

В конце концов влияние суфийских орденов в духовной и социальной жизни османского государства достигло настолько внушительных размеров, что некоторые из них могли на равных как сотрудничать, так и конкурировать с султанской властью и устоявшимися религиозными формированиями. По некоторым оценкам, к тарикатам принадлежали как минимум 10% всех мусульман, и при анализе исключительно городского населения это число становится гораздо выше. На территории Стамбула, а также Мекки и Медины во времена расцвета исламского мистицизма обосновалось около 200 орденов. Одним из орденов, имеющих наиболее прочные позиции, считался орден Кадири. Свойственные ему терпимость и пламенные проповеди популяризировали мусульманскую религию в целом, в результате чего она снискала немало сторонников среди евреев и христиан. При этом наиболее популярным у турок того периода был орден Бекташи, в учении которого присутствовало значительное количество неортодоксальных послаблений, привлекательных как для христиан, так и для мусульман. В ордене, помимо прочего, разрешалось употребление вина и других алкогольных напитков (чаще всего для стимулирования трансперсональных состояний, достигавшихся его последователями во время зикра). В собраниях ордена на условиях абсолютного равноправия участвовали женщины, что было революционным принципом для средневековой Османской империи. По этой причине, как и вследствие общей атмосферы разнузданности и свободы, собрания Бекташи в ложах (текке) резко критиковались некоторыми ортодоксальными богословами. Несмотря на это, орден получил невероятно широкое распространение на территории средневековой Турции. Особенно значимую роль его адепты играли в корпусе янычар и среди ремесленников всех мастей.

Все святые и бродячие дервиши весьма почитались не только суеверным населением, но самим султаном из политических соображений и в угоду общественным настроениям. Дервишей допускали даже на заседания дивана, там они свободно давали свои благословения и рекомендации. Во время Рамадана и в другие священные дни дервиши входили в любой дом и по традиции везде встречали гостеприимство [6].

Как уже было отмечено, многие мусульмане в Османской империи принадлежали к тем или иным суфийским орденам. Это наделяло тарикаты важным значением не только в распространении народной веры, но и в создании сплочённости и социальной солидарности между своими членами. В некоторые ордена входили женщины, что позволяло им занимать недоступные в ортодоксальном исламе позиции. Ордена могли также выполнять благотворительные функции, как, к примеру, находящиеся в сельской местности общины Бекташи, предоставлявшие жильё путешественникам. Однако наибольший вклад тарикаты внесли в культурную жизнь империи. Каждый орден имел свою литургию и церемонии, обычно включавшие музыку, декламацию, пение, а иногда и танцы, и для сохранения своих традиций орденам приходилось обучать адептов этим искусствам, многие из которых приобрели известность и за пределами религиозных объединений. Орден Мевлеви, сформированный в Конье сыном Джалаладдина Руми Султаном Веледом в XIII в. после смерти отца из его прижизненных последователей, играл особую воспитательную роль. Священный текст ордена, объёмная мистическая поэма Руми, известная как Месневи, была написана на персидском языке, которому последователям Мевлеви, соответственно, приходилось учиться. Поскольку персидский язык не преподавался в османских медресе⁴, именно общины Мевлеви обеспечивали обучение и способствовали поддержанию огромного престижа персидской культуры в Османской империи. Они также выступали в качестве музыкальных и литературных академий.

Приблизительно с XVI-XVII века начался процесс постепенного упадка суфизма. Суфийские ордена вступили в период стагнации и постепенно угасали, практически исчерпав свой интеллектуальный и культурный потенциал. В русле мистического течения появилось множество новых ответвлений-сект, которых, по мнению некоторых мусульманских историков, стало более 400. Внутреннее противостояние между ними с течением времени только обострялось, добавляя разобщённости в ряды последователей учения в целом. Тем не менее, их влияние на мусульманское общество оставалось значительным. На фоне становящегося всё более и более очевидным для мусульманского мира громадного отставания от западной цивилизации идеи суфизма, безнадежно устаревшие в условиях меняющегося мира, только подчёркивали, как сильно позади находится Османская империя на фоне динамично развивающейся Европы. Однако стагнация на тот момент уже пронизывала все сферы османского общества, а потому кризис суфизма был лишь составной частью прогрессирующего ослабления некогда великой империи.

⁴ Медресе – мусульманское религиозно-просветительское и учебное заведение второй ступени (после начальной). Выполняет функцию средней общеобразовательной школы и мусульманской духовной семинарии.

После падения Османской империи позиции суфизма в исламском мире сильно ослабли по причине углубления процессов секуляризации, призывов к возврату к первоначальной чистоте Ислама, развитию националистических доктрин. Подробнее этот процесс будет рассмотрен в следующей главе данной дипломной работы.

Таким образом, проникнув на территорию Османского бейлика в ходе миграций и особенно до и во время монгольского нашествия, суфизм укрепился на новом месте и, получив поддержку османского правительства, стал достаточно быстрыми темпами распространяться и расширять свою деятельность. Во времена средневековой Османской империи начался период развития суфийских братств, которые разрабатывали свои собственные религиозно-философские положения и методы достижения единения с Богом, а также привлекали в свои ряды мусульман, желавших освободиться от оков официальной исламской доктрины и получить новые возможности, в каноническом исламе для них закрытые. В связи со всё увеличивавшейся общественной ролью суфийских братств они начали оказывать серьёзное влияние на все значимые сферы жизни османского государства, достигнув пика своего развития. Суфизм средневекового периода оставил за собой огромный пласт философского и культурного наследия, следы которого прослеживаются в турецкой культуре и сегодня.

ГЛАВА 2 ИЗМЕНЕНИЯ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОГО СТАТУСА ИСЛАМСКОГО МИСТИЦИЗМА В ТУРЦИИ В XX-XXI ВВ.

В конце XIX – начале XX в., несмотря на продолжающийся упадок, суфизм и его последователи всё ещё имели значительное влияние на османское общество, которое не могли не замечать на Западе, где уже тогда встал вопрос о разделении Османской империи и витали идеи об ослаблении государства в целом. В 1902 году министр иностранных дел Франции в этом русле интересовался положением и влиянием тариката Шазели в Мекке, а также способами понижения его веса в обществе. Консул, которому было адресовано письмо министра такого содержания, отмечал, что для ослабления ордена будет действенным искусственно создать предпосылки для того, чтобы между ним и другими суфийскими орденами возникло соперничество [29, с. 227].

После окончания Первой мировой войны и фактического разрушения Османской империи в 1919 году началась национально-освободительная война Турции против европейской интервенции. Представители суфийских тарикатов оказывали поддержку Мустафе Кемалю Ататюрку в процессе возглавляемых им военных действий [29, с. 235-236]. Тем не менее, после образования в 1923 году Турецкой Республики Ататюрк заявил о необходимости реформирования турецкого общества по европейской модели и запустил процесс секуляризации страны. Желая лишить мусульманскую религию прежнего веса в обществе, он принял несколько резко ограничивающих её распространение законов. В 1924 году был упразднён халифат, закрыты многие медресе, прекращена деятельность шейх-уль-исламов – первых улемов в государстве, а также министерства шариата.

Позже выяснилось, что основное сопротивление светским реформам (лаицизму) оказывают не последователи фундаментального ислама, а суфии. Пользуясь серьёзной репутацией у мусульманского населения, они легко объединяли вокруг себя недовольных и разжигали смуту. Довольно показательным в этом контексте является восстание 1925 года в ответ на антикурдские и антирелигиозные меры новой власти. Как и в средние века, когда представители суфийского течения часто выступали скрытыми провокаторами и идейными вдохновителями религиозно-социальных восстаний, его возглавил суфийский шейх Саид, призывавший свергнуть «безбожников» и восстановить праведный халифат. Это событие, в числе многих других ярких выражений недовольства дервишей в адрес нового порядка, и спровоцировало последующие жёсткие реформы в отношении мистического учения. В 1925 году суфизм был

фактически запрещён: деятельность текке была остановлена, ордена распущены, церемонии и особая одежда объявлялись вне закона. Поклонение суфийским святыням также запрещалось.

Турецкие исламоведы суммируют реакцию суфиев на эти события следующим образом:

1. Никто не способен закрыть суфийские обители, потому что здесь недостаточно просто повесить на здания замки. Весь мир – это суфийская обитель. Суфиям не нужны никакие материальные признаки их статуса, будь то особые облачения или государственная регистрация.

2. Государство поступило так, как считает нужным. У всего, что делает власть, есть смысл, пусть и не всегда нам доступный. Одно из имён Аллаха – Хаким (Правитель), а значит, его присутствие есть и в правительстве («hukumet» на тур.).

3. Суфийский путь, путь сердца – это естественная человеческая потребность. Она удовлетворяется мириадами способов.

4. Суфизм – это воспитание души, и он не испытывает потребности в обителях. Воспитание суфиев идёт от души к душе.

5. Благостная жизнь суфиев подошла к концу. Нет нужды искусственно оживлять то, что уже мертво.

6. Всё происходит по велению судьбы. Бесполезно пытаться плыть против её течения.

7. Ничто не случается без воли Аллаха. Для нас и гнев Его во благо, и милосердие.

8. Обители и так, по сути, давно были закрыты, ибо не было в них свежести.

9. Ни один из религиозных корней не пострадал от закрытия обителей. Более того, во времена пророка Мухаммада их не было, а значит, мы возвращаемся к истинно праведным временам.

10. В современном мире тарикатам больше нет места [28, с. 155].

Были проведены и конституционные реформы: в 1928 году из текста основного закона Турецкой Республики было убрано положение об исламе как о государственной религии, а в 1937 году туда добавили пункт о том, что Турция – светское государство [24, с. 252]. Происходило постепенное искоренение арабского языка в общественной жизни: в 1927 г. имамов обязали читать хутбы (особые праздничные молитвы), а в 1932 г. – азан (призыв к молитве), камат (объявление о начале коллективного фарз-намаза) и такбиры (возвеличивания Аллаха) на турецком языке. Даже Коран пытались перевести на турецкий, чтобы во время молитв в мечетях использовался национальный язык.

В кемалистских кругах было распространено мнение, что Османская империя, особенно в последние годы своего существования, затмила и исказила

подлинные мистические аспекты турецкого ислама. Интеллектуальной и культурной задачей основателей республики было вернуть истинных суфиев из воображаемого ими «чистого» турецкого прошлого в русло подлинной истории турецкого государства в рамках проводимой ими националистической политики. Джалаладдин Руми был главным кандидатом на эту «реабилитацию», учитывая его международную репутацию как великого мыслителя и автора таких широко известных произведений, как «Месневи». Сам Ататюрк называл Мевляну «реформистом», который приспособил ислам, который является «толерантной» и «современной» религией, к «духу турок». Тот факт, что Руми на самом деле приехал из Балха в Средней Азии и писал на персидском, не сдерживал такое переосмысление Мевляны как источника подлинного турецкого ислама, поскольку кемалистские реформаторы рассматривали Среднюю Азию как источник турецкой этнической принадлежности и идентичности.

Это принятие Руми как духовного источника чистого, «умеренного» турецкого ислама вовсе не означало, что орден Мевлеви обошла участь других суфийских объединений. Центральная обитель в Конье, в которой находится могила Руми и гробницы первых членов силсила Мевлеви, была преобразована в 1926 году из действующей текке в Музей исторических работ Коньи. (В 1954 году здание было отремонтировано и переименовано в музей Мевляны). Музей до сих пор функционирует, и его посетители получают возможность осмотреть богато украшенные гробницы Мевлеви и ознакомиться со старинными книгами и традиционной одеждой ордена.

Тем временем, волнения со стороны суфиев и вдохновлявшихся ими рядовых мусульман не утихали. Их кульминацией стал вооружённый мятеж в Менемене в декабре 1930 года. Во главе его стал дервиш Мехмед, который призывал верующих спасти священную веру ислама и вернуть шариат. Бунтовщики вышли на городскую площадь с зелёным знаменем ислама, где Мехмед торжественно провозгласил себя мессией (махди) и в очередной раз призвал сторонников и сочувствующих к свержению бездуховной республики. Восставших поддержали сотни местных жителей, и для усмирения мятежа был отправлен взвод солдат под командованием офицера запаса по имени Кубилай. В перестрелке офицер был убит, а его воинское формирование разогнано людьми. В конце концов восстание удалось подавить только с помощью целого полка солдат, в результате чего сам Мехмед и пятеро его сторонников были убиты.

Ататюрк очень негативно отреагировал на эти события, объявив их реакционными и введя в ответ смертную казнь на обширной территории Западной Анатолии. Было арестовано более 100 человек, 28 из них приговорили к смертной казни, 41 – к различным срокам тюремного заключения [28, с. 185].

Это происшествие только усилило неприязнь турецкого вождя к суфизму и его адептам. Подразумевая тарикат Накшибенди, к которому принадлежал суфий Мехмед, Ататюрк сказал: «Командиры должны знать, что этот тарикат должен быть уничтожен» [28, с. 186]. Таким образом, суфии оказались в состоянии войны с кемалистским режимом уже официально.

Тем не менее, во времена Республики религию не удалось окончательно уничтожить. По словам известного турецкого исследователя Шерифа Мардина, она продолжала существовать, хоть и далеко не в настолько активной форме, как прежде.

Учёный выделяет три главных направления деятельности мусульман в период притеснений: сохранение культуры и традиций, тарикаты, которые в новых условиях всё-таки взяли курс на обновление религии сообразно нуждам эпохи, и поиск нового вдохновения для религиозной деятельности [30, с. 30-31]. Можно сделать вывод, что тарикаты совсем не исчезли из жизни турецкого государства, а стали своего рода подпольными духовными организациями [30, с. 77]. Многие суфийские шейхи, вынужденные после официального закрытия орденов искать работу, реализовались в качестве учителей, преподавателей, библиотекарей, искусствоведов (к примеру, Кенан Рифаи, Ахмет Ремзи Акйюрек, Садеддин Нюзхет Ергун и др.) [28, с. 163-172]. Печатались журналы, посвящённые вопросам суфизма: «Харекет» Нуреттина Топчу, «Бюйюк Догу» Неджипа Фазыла Кысакюрека, «Тасаввуф» Джемала Бардакчы, который в 1922-1938 гг. последовательно занимал в нескольких областях страны должность губернатора [28, с. 172].

Усилия Ведомства по делам религий не могли заполнить образовавшуюся пустоту в сфере религиозного образования. Несмотря на то, что в 1949 году под его эгидой открылись курсы Корана для детей и подростков, ему не хватало толковых специалистов для организации теологических исследований более высокого уровня. Эту нишу продолжали занимать суфийские ордена, но теперь уже неофициально. Важную роль сыграло и то обстоятельство, что оставшиеся «без работы» улемы, выполнявшие важные функции в Османском государстве, фактически были вынуждены «спуститься вниз», к народу и его шейхам [32, с. 97]. Таким образом, практически все образованные мусульмане того времени в той или иной форме проходили обучение у последователей суфийского учения. В обстановке отсутствия возможностей богословского образования, предоставляемых государством, своей просветительской деятельностью выделялись Алварлы Эфе, Саид Нурси, Сулейман Хилми Танухан, Абдульазиз Беккине и другие знатоки религиозной теории с очевидно мистическими корнями. Своей работой они проложили тропу для заменивших их поколений

мусульманских исламоведов, которые жили в более лояльном по отношению к религии режиме.

Окончанием активного периода лаицистской политики можно считать 1950 год, когда основанная Ататюрком Народно-Республиканская партия проиграла выборы, уступив место Демократической партии, сформировавшей новое правительство во главе с Джемалем Баяром и Аднаном Мендересом. Это событие, среди некоторых других – как, например, учреждение происламской Партии национального развития в 1945 году – позволило мусульманам вернуть своей религии официальный статус. В этот момент очевидной стала степень недовольства, проявляемая турецким обществом по отношению к кемалистской религиозной политике [30, с. 78].

С момента начала правления Демократической партии и последовавшей за ним постепенной отмены преобразований лаицистской власти Турция вступила в новый этап своего развития, ознаменовавшийся возвращением ислама на общественно-политическую арену в виде партий, СМИ, фондов и различных организаций. Уже во второй половине 1950 г. был принят закон, отменяющий запрет на чтение азана на арабском языке. Впоследствии в программах образовательных учреждений как среднего, так и высшего уровня власти разрешили размещать связанные с религией предметы. Правительство также вновь запустило архитектурные проекты по реконструкции старых мечетей и начало строить новые. Все эти преобразования нашли большую поддержку среди мусульманского населения Турции.

С этого периода начинается постепенное возвращение суфиев Турции из своеобразного изгнания в своей собственной стране. Многие ордена, не возобновляя свою деятельность формально, стали просачиваться в религиозно-просветительскую жизнь общества всё сильнее. Как и раньше, суфии заполняли пустоты духовной жизни Республики, всё так же обучая своих учеников и занимаясь интеллектуальными изысканиями как в рамках суфизма, так и в сфере исламской религии в целом. Чаще всего активность суфийских тарикатов маскировалась под деятельность различных общественных объединений культурно-просветительской направленности, так как закон, упраздняющий ордена и обители, так никогда и не был отменён.

Одним из суфийских орденов, сильнее всего выделившихся в тот период, был Накшибенди. Когда в 1950-х годах хватка секуляризма начала ослабевать, ряд лидеров этого суфийского ордена способствовали развитию более публичного исламского интеллектуального дискурса. Одним из самых влиятельных из этих мыслителей был харизматичный шейх Мехмед Захид Котку (1897-1980). Как и многие другие лидеры Накшибенди, Котку был назначен Ведомством по делам религии имамом в различных важных мечетях, наиболее

известной из которых была мечеть Искендер-паша в Стамбуле, где Котку пробыл с 1958 года до самой своей смерти в 1980 году. Этот суфий, находившийся на официальном посту в мечети, в то же время фактически совмещал эту деятельность со своей позицией главы ордена Накшибенди. Котку служил духовным советником многих важных политиков, вышедших на арену в 1960-х и 1970-х годах, таких как бывшие премьер-министры Тургут Озал и Неджметтин Эрбакан. Он проповедовал постепенность в преобразовании Турции в более сообразное исламским канонам нравственности общество. Котку отвергал попытки одномоментно свергнуть светский строй и создать исламское государство в пользу органического изменения общества изнутри. Он делал упор на экономическое развитие и индустриализацию, полагая, что рост в большинстве своём набожного среднего класса создаст условия для ослабления кемалистских религиозных ограничений. С этой целью движение Котку создавало просветительские центры и школы в крупных городах и организовывало массовые общественные мероприятия. Эта способность действовать как в тандеме с государством, так и параллельно с ним позволила ордену Накшибенди превратиться в одну из самых широко распространенных и важных религиозных организаций в Турции сегодня.

После смерти Котку руководство перешло к его зятю Эсаду Кошану (1938-2001), который привлёк более молодых последователей и активизировал развитие общественных, политических и экономических проектов ордена. Кошан поощрял образование всех юных последователей суфийского учения – как юношей, так и девушек – и подчеркивал, что новоиспеченные суфии должны знакомиться с новейшими достижениями технологического прогресса, изучать иностранные языки (включая западные) и путешествовать за границу. В рамках усилий по поощрению образования орден Накшибенди построил студенческие общежития для студентов колледжей и создали автономные «школы», в которых религия могла преподаваться более независимым образом, чем это предусмотрено государством. В своих более поздних публикациях Кошан уделял особое внимание бизнесу и торговле как механизму создания этического общества до тех пор, пока те, кто занимается этой деятельностью, сохраняют надлежащую мораль и сосредотачиваются на Боге. Сообщество также издавало журналы и открывало радио- и телевизионные станции, с помощью которых они могли распространять свои идеи и продвигать поколение интеллектуалов Накшибенди. Как и Мевлеви, орден Накшибенди обходил старые ограничения на общественную и издательскую деятельность религиозных объединений, действуя через фонды, формально носившие культурный или образовательный характер.

Накшибенди также занимались политикой. Видные члены исламских политических партий 1990-х годов, таких как Партия благоденствия во главе с премьер-министром Неджметтином Эрбаканом, были тесно связаны с общиной Накшибенди, хотя она и не имела формальных отношений с партией. Несмотря на это, историческая связь между Накшибенди и Партией благоденствия оказалась разрушительной, когда правительство партии было свергнуто в результате военного «мягкого» переворота в 1997 году. Члены ордена опасались репрессий со стороны военных из-за этой ассоциации, поэтому ряд его последователей навсегда покинули Турцию, основав общину Накшибенди в Австралии. В их числе оказался и глава ордена Эсад Кошан. Тем не менее, в Турции члены братства продолжали выпускать публикации, радио- и телепрограммы и, наконец, веб-сайты, пропагандирующие мусульманское благочестие.

В период XX-XXI вв. происходило и формирование новых суфийских течений. Во второй половине двадцатого века возникло несколько групп суфиев, но ни одна из них не была столь могущественной и влиятельной, как движение, основанное на учении Фетхуллага Гюлена. Сам родом из Эрзурума, Гюлен служил назначенным правительством имамом в нескольких западных турецких городах, прежде всего в Измире. Там он основал школу Корана, чтобы обучать и развивать студентов, а также создать из их числа религиозную общину, членам которой были бы привиты праведные нравственные ценности.

На религиозные взгляды Гюлена оказали влияние несколько теологов из Турции, но особенно выделяются двое. Первый из них, Мухаммед Лютфи Эфенди (известный как Алварлы Эфе, 1868–1956) был шейхом ордена Накшибенди и поэтом из Эрзурума, родной провинции Гюлена. Мухаммед Лютфи Эфенди был харизматичным проповедником, который поощрял своих последователей развивать как интеллектуальное, так и эмоциональное мастерство как способ углубить свой религиозный опыт. Гюлен смог использовать эту черту в своих проповедях, эмоциональных и вдохновляющих. Вторым же из тех, кто играл значимую роль в формировании учения Гюлена, стал Бедиуззаман Саид Нурси. Гюлен опирался на учение Нурси, признавая роль разума как в толковании Корана, так и в научных исследованиях. Гюлен разработал свою собственную форму исламской мысли и практики, которая включала в себя предписание уважения к принципам светского государства. Он рассматривал такое государство как подходящее средство для развития идеального мусульманского общества и заявлял, что важно, чтобы набожные, соблюдающие законы Шариата мусульмане были вовлечены во все уровни правительства, чтобы создать общество по образцу «золотого поколения» («altın nesil» на тур.) Пророка Мухаммада, его семьи и сподвижников. Умеренные

постулаты Гюлена понравились многим представителям светской турецкой элиты, а некоторые политики 1990-х годов, такие как премьер-министр Тургут Озал, способствовали распространению учения Фетхуллага Гюлена в противовес более экстремистским исламистским группировкам.

Гюлен опирался на учение Саида Нурси, чтобы провозгласить, что лучший способ справиться с самыми серьезными проблемами мира – бедностью, невежеством и раздорами – это благотворительность (для борьбы с бедностью), образование (для борьбы с невежеством) и поощрение межкультурного диалога (для борьбы с раздорами). С точки зрения Гюлена и его последователей именно они должны реализовать идеи Нурси через служение миру. Фактически, последователи учения предпочитают называть его «Хизмет» («служба» на тур.), а не «движение Гюлена», поскольку название «Хизмет» подчеркивает философию и деятельность группы, а не предполагает, что группа существует только благодаря самому Гюлену. Служба движения состояла из организации множества проектов как в Турции, так и за её пределами. Чтобы уменьшить бедность и страдания в мире, участники движения внесли свой вклад в развитие больниц и медицинских миссий. Они даже рыли колодцы в бедных общинах, чтобы обеспечить людей пресной водой, особенно ценной в географически испытывающем недостаток этого ресурса регионе Ближнего Востока. Последователи движения «Хизмет» также основали международную ассоциацию помощи Kimse Yok Mu («Разве никого нет?» с тур.), которая помогала людям, находящимся в кризисе, во многих частях света. Эти проекты финансировались за счёт пожертвований со стороны многих членов движения и в особенности усилиями связанных с Гюленом турецких бизнесменов. Движение также разработало свои средства массовой информации, в том числе радиовещательные компании, телеканалы, газеты и издательства, которые дали общине сильный голос в публичном дискурсе. Как и Накшибенди, движение «Хизмет» создало эти институты и деятельность под прикрытием фондов нерелигиозного характера.

Гюлен также призывал своих последователей получать образование на максимально возможном уровне, особенно в социально значимых областях, таких как инженерное дело, медицина, юриспруденция и бизнес. Членам движения также было предписано передавать полученное образование другим. С этой целью движение Гюлена основало целый ряд высококачественных частных школ и университетов в Турции, а также в других странах мира. Эти школы имели светскую, научно-ориентированную учебную программу, где не предусматривалось никакого специального религиозного образования, кроме того, которое требовалось государством. Религиозное влияние проявлялось во внеклассных помещениях, особенно в общежитиях, связанных с движением

Гюлена, или в «маяках» (ышыкевлер), которые были общежитиями для мужчин и женщин, где молодые студенты останавливались, пока они продолжали свое образование. В таких общежитиях студенты находились под пристальным наблюдением администрации, представители которой не только распространяли моральные принципы учения Гюлена, но и поощряли регулярные молитвы и изучение религии в целом, а также старались воспитывать в студентах нравственность. В этих общежитиях даже организовывались группы, которые собирались для изучения Корана и хадисов, а также чтения произведений Саида Нурси и Фетхуллаха Гюлена – его ученики называют такую практику «методом четырех текстов».

Как и в случае с Эсадом Кошаном, Гюлен и его движение столкнулись с проблемами после мягкого переворота 28 февраля 1997 года. Ещё до переворота 1997 года многие недоброжелатели движения с подозрением относились к его богатству, размаху и силе и подозревали, что религиозные цели Гюлена не были такими умеренными, как кажется на первый взгляд. После переворота 1997 года военные попытались репрессировать Гюлена. К тому времени он уехал в Соединенные Штаты для лечения и, узнав о начавшемся преследовании, предпочёл остаться там, чем подвергнуться аресту. Гюлен и сейчас живёт на востоке Пенсильвании, и у него есть активные поклонники по всему миру.

Учреждения и организации, связанные с исламом, получили широкое распространение в 2000-х годах, поскольку правительство, возглавляемое происламской Партией Справедливости и Развития (ПСР), пришедшей к власти в 2002 году, гораздо больше приветствовало неправительственные организации и деятельность конгрегаций. Движения Накшибенди и Гюлена начали открыто присутствовать в средствах массовой информации и расширили масштабы своей деятельности в рамках гражданского общества, иногда до поразительной степени. Они также открыли различные типы учебных заведений, в том числе частные университеты во многих городах Турции. Самые могущественные лидеры ПСР, такие как ранее премьер-министр, а ныне действующий президент Турции Реджеп Тайип Эрдоган и бывший президент Абдулла Гюль, долгое время были связаны с Накшибенди, и эта ассоциация позволила сообществу практически беспрепятственно продолжать своё расширение. По крайней мере, в течение первых десяти лет правления ПСР могла рассчитывать и на значительную стабильную поддержку со стороны членов движения Гюлена. Интересы движения Гюлена и партии тесно совпадали во многих существенных отношениях, особенно с точки зрения экономических вопросов и продвижения исламской этики. И ПСР, и орден Накшибенди, и «Хизмет» поддерживали слияние рыночного капитализма с исламским благочестием и были решительно антисоциалистическими и антикоммунистическими.

Тем не менее, со временем напряжённость между членами правительства ПСР и движением Гюлена росла. Многие хорошо образованные члены «Хизмет» присоединились к правительственной бюрократии Турции, доминируя. Среди прочих, в таких ветвях власти, как полиция и судебная власть. Пока эти бюрократы работали в согласии с политическими целями ПСР, Эрдоган и его соратники рассматривали их как активы. Но к 2010-м годам гюленисты как внутри, так и вне правительства начали публично критиковать Эрдогана и некоторые действия ПСР (например, попытку партии переписать конституцию Турции). Более того, некоторые задействованные в правительстве лица – предположительно сторонники движения Гюлена – участвовали в тайной деятельности по расследованию коррупции в правительстве ПСР, особенно в отношении Эрдогана и членов его семьи. В ответ Эрдоган обвинил сторонников Гюлена в правительстве в том, что они являются «параллельной государству структурой», которую необходимо исключить из правительственной бюрократии, судебной системы и сил безопасности. Он и его сторонники предприняли действия, чтобы ограничить размер, распространение и власть многих гюленовских институтов.

Разрыв между ПСР и движением Гюлена стал абсолютным, когда Эрдоган обвинил Гюлена и движение в организации неудавшегося военного переворота в июле 2016 года, в результате которого 241 человек погиб и более 2000 получили ранения. За этим последовала экстраординарная чистка предполагаемых гюленистов в большинстве сфер турецкой жизни. Тысячи военных чиновников, пилотов, полицейских, государственных служащих, учёных и даже учителей были уволены с работы за предполагаемые связи с движением Гюлена. Средства массовой информации, издательства, международное агентство помощи и организации, связанные с движением, были вынуждены закрыться, а все школы Гюлена были захвачены государством. Но даже когда движение Гюлена было исключено из турецкой политической жизни, оно продолжило активную деятельность за пределами Турции во многих странах мира. Сам Гюлен продолжает читать проповеди и обучать своих последователей в Соединенных Штатах, полагаясь на электронные средства массовой информации и свою обширную группу сторонников, чтобы продолжать свою образовательную деятельность.

Из всего вышесказанного можно сделать вывод, что присутствие суфийских орденов в турецком обществе всё ещё велико, несмотря на запрет. Хотя они и потеряли значительную долю своего влияния в турецкой социально-политической сфере, невидимыми нитями суфийские общины пронизывают все сферы общества, в особенности образовательную и религиозную.

Таким образом, в начале XX века суфизм всё ещё играл доминирующую роль в мусульманском обществе Турции, в особенности в средних и низших его слоях. Однако положение мистического течения в государстве резко ухудшилось после распада Османской империи и последовавшей за ней национально-освободительной войны турецкой нации. В результате провозглашения Турецкой Республики и прихода к власти кемалистов во главе с Мустафой Кемалем Ататюрком ими начала проводиться секуляристская политика, имеющая целью радикальное снижение роли религии в новообразованном государстве. В 1925 году в числе прочих светских преобразований был принят закон, упраздняющий суфийские ордена и запрещающий церемонии и официальную одежду. Недовольство суфиев антирелигиозными законами выливалось в разжигаемые вооружённые восстания и мятежи при поддержке религиозного населения Турции, завершившиеся объявлением мистицизму открытой войны со стороны самого Ататюрка. Однако ситуация улучшилась с установлением власти Демократической партии Баяра и Мендереса в 1950 году: лаицистские законы постепенно ослаблялись или отменялись вовсе, и суфии получили возможность организовываться более активно. Несмотря на запрет, ушедшие в подполье суфии продолжали активно заниматься просветительской и богословской деятельностью. На протяжении второй половины XX века формировались новые суфийские течения, а некоторые из устоявшихся постепенно наращивали влияние (как, например, тарикат Накшибенди). Сегодня суфийские ордена незримо присутствуют в социально-политической жизни Турции, организовывая культурные фонды, занимаясь нравственным воспитанием и богословским образованием населения, а также благотворительностью и популяризацией своей деятельности с помощью современных методов распространения информации.

ГЛАВА 3 ПРОЯВЛЕНИЯ ИСЛАМСКОГО МИСТИЦИЗМА В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ ТУРЦИИ

3.1 Литература

Литература играла очень важную роль в развитии суфийского течения в Турции. Основным вдохновителем начала активного развития мистического литературного искусства на её исторической территории был Ходжа Ахмет Ясеви (умер в 1167 г.). К X веку тюркский мир уже привык к суфийским идеям, которые были источником вдохновения для Ясеви. До него дервиши, путешествующие по региону, распространяли суфийскую культуру и религиозные доктрины посредством чтения стихов. При этом они совершали много благих дел по отношению к людям, дабы угодить Аллаху, и наставляли народ на пути к вечному счастью и слиянию с Богом, чем заслужили огромное признание и поддержку у тюркской нации.

В своей книге «Ранние мистики в турецкой литературе» (Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar) Фуад Кёпрюлю утверждает, что Ясеви в течение своей жизни фактически превратил мистическую народную поэзию в оформленный литературный жанр, а также основал суфийское братство Ясевия, из последователей которого впоследствии образовался один из наиболее могущественных тарикатов в мире Накшибенди [25]. Некоторые современные турки считают его человеком, внёсшим наибольший вклад в турецкий суфизм.

Ещё одним выдающимся турецким творцом был Юнус Эмре – поэт-суфий XIII-XIV вв., который родился, жил и творил в Анатолии. Период, когда ему выпало появиться на свет, выдался невероятно тяжёлым для Турции, и о поэте сохранилось очень мало точных сведений. Однако те биографические данные, что отыскиваются в его творчестве, подтверждают, что духовными наставниками творца были именно суфийские дервиши и что на протяжении своей жизни он странствовал, распространяя их мистическое учение, претерпевая лишения и невзгоды на своём пути, но достигая тем самым духовного просвещения и единения с божественной Истиной. Юнус Эмре был прославлен и любим в народе, о нём слагались легенды, многие дервиши подражали ему в своём творчестве, поэтому наследие, оставленное личностью и трудами поэта в умах и сердцах турецкого народа, невероятно широко. Свои произведения он слагал простым языком, направленным в народ, и стихи были пропитаны невероятной любовью к Богу и ближнему. Тем не менее, творения этого мистического поэта наполнены иносказательными мотивами, понять

которые незнакомые с суфийским мировоззрением люди практически не способны.

По мнению автора, наиболее ярким представителем турецкого мистического литературного искусства времен Средневековья является Джалаладдин Руми, великий суфийский поэт и мыслитель, который, хотя и писал на персидском языке и родился в 1207 году на территории современного Афганистана, всю свою осознанную жизнь творил и проповедовал в Анатолии. Руми ещё мальчиком переселился с семьёй в анатолийский город Конью перед самым началом монгольского нашествия. Здесь он прошёл богословское обучение и познакомился с основами исламского мистицизма, а впоследствии стал главой медресе после смерти отца. В течение своей жизни Руми снискал огромное уважение своих соотечественников и приобрёл множество сторонников. Но в 1244 году в его жизни произошло судьбоносное событие – встреча со странствующим дервишем Шамсом Тебризи. Все мусульманские исследователи сходятся на том, что именно общение с Шамсом привело Руми на суфийский путь. С этого момента начинается самый плодотворный период в его жизни: новоиспеченный суфий активно занимается интеллектуальной работой и создаёт своё величайшее произведение – поэму «Месневи». Тогда же он получает титул Мевляна («наш господин») и прославляется как мистик и тончайше чувствующий поэт. Его перу, в числе прочих произведений, также принадлежит собрание стихов «Dîvân-ı Şems-i Tebrizî» (Диван Шамса Тебризского). Существуют также собрания философских измышлений Мевляны, однако они в большинстве своём были созданы не им самим. После смерти Руми его сыном, при поддержке двух его соратников, был основан суфийский орден Мевлеви, членами которого стали приверженцы учения великого мистика.

Не будет преувеличением отметить, что Руми оказал огромное влияние на турецкую культуру. Большинство турецких мистических поэтов черпали вдохновение в произведениях Мевляны и нередко ссылались на него в своих творениях. Невероятный пиетет, испытываемый турецким населением по отношению к Руми, прослеживается в культуре Турции и сегодня. Как было сказано в предыдущей главе, Мевляна стал своего рода национальным символом Турции, несмотря на своё нетурецкое происхождение. Посещение его могилы, находящейся в Конье, стало традицией в турецком обществе. ЮНЕСКО объявил 2007 год Международным годом Руми, что демонстрирует признание влияния его персоны и в западном мире.

Кроме того, подобное решение ЮНЕСКО привело к тому, что общие положения суфийского учения и личности прославленных суфиев привлекли больше внимания в стране и во всем мире, что привело к популяризации суфизма в Турции. Средства массовой информации также вносят большой вклад в

распространение суфийской идеологии через притчи и стихи Руми: в Турции регулярно выходят несколько богословских телешоу, в которых обсуждаются Руми и его философия. Эти дискуссии влияют на представление турок о суфизме и, как следствие, общественное мнение об этом явлении.

Поскольку суфийские ордена до сих пор незаконны в Турции, сам тарикат Мевлеви технически не существует. Вместо этого наследственный лидер Мевлеви Фарук Хемдем Челеби (потомок Руми в 22-м поколении) является президентом организации под названием Международный фонд Мевляны (Uluslararası Mevlânâ Vakfı) с филиалами в Стамбуле и Конье. Этот фонд не зарегистрирован как религиозная община, поскольку это было бы нарушением Закона об ассоциациях 1938 года. Скорее, он зарегистрирован как культурный и образовательный фонд, обеспечивающий контекст, в котором скрывающиеся от официальных глаз члены ордена Мевлеви продолжают изучать классические произведения Руми и многочисленные комментарии, созданные на протяжении веков к этим произведениям. Финансирование проводимых в конийской обители Мевляны мероприятий также лежит на плечах фонда.

Ритуалы и церемонии Мевлеви, а также учение основателя этого ордена в последнее время стали настолько популярны, что эта популярность неизбежно привлекла крупных авторов. Однако главным отличием средневековой религиозно-мистической турецкой литературы от современной является то, что первая прежде всего преследовала цель распространения суфийского учения, а не создания произведений искусства. Чаще всего поэты и писатели использовали свои произведения как инструмент для распространения мыслительной системы и философии общины, к которой они принадлежали. В современной мистической литературе на первый план выходит личное познание авторами суфийского течения и, как следствие, желание поделиться им с как можно большим кругом читателей, чтобы приобщить их не к конкретной мистической практике, но к традициям исламского мистицизма в целом.

Двумя наиболее известными современными прозаическими писателями, использующими суфизм и конкретно личность Мевляны в качестве темы своих произведений, являются Элиф Шафак и Ахмет Умит.

Элиф Шафак – одна из наиболее известных и плодовитых авторов современной турецкой литературы. Она родилась в Страсбурге в семье турецкого дипломата, жила и училась за пределами Турции. Из-за её своего рода «кочевой» жизни и знакомства с различными культурами и этническими группами неудивительно, что её творчество вращается вокруг тем мультикультурализма, космополитизма и продвижения постнационального общества.

Большинство её работ, в том числе «Pinhan» (1998 г.), «Şehrin Aynaları» («Зеркала города», 1999 г.), «Mahrem» («Взгляд», 2000 г.), «Bit Palas» («Блошинный дворец», 2002 г.), «Araf» (переведено на английский язык под названием «The Saint of Incipient Insanities», 2004 г.), «Baba ve Piç» («The Bastard of Istanbul» в английском переводе, 2006 г.), «Siyah Süt» («Black Milk: On Writing, Motherhood, and the Harem Within», 2007 г.) и, в особенности, «Aşk» (вышло на русском языке под названием «Сорок правил любви», 2009 г.), переплетены с элементами исламского мистицизма. Шафак пишет об универсальном аспекте мистицизма, в котором считается, что все люди созданы Богом и в конце концов вернутся к нему. Писательница анализирует проблемы идентичности и основывает свои романы на концепции мультикультурализма, которая представлена в гармонии со связующими элементами мистицизма. Такой подход ставит её особняком по отношению к традиционному использованию и интерпретации мистических элементов: мистицизм в её романах имеет современную функциональность.

В контексте своего личного интереса к исламскому мистицизму и личности Руми Шафак заявляет, что её интересует не только суфизм, уходящий корнями в Анатолию, но и «всеобщий» суфизм. Писательница утверждает, что прочитала все источники по суфизму, английские и турецкие, к которым у неё был доступ, а также в подробностях изучила эпоху жизни и творчества Руми [23]. Во многих интервью она заявляла, что интересуется мистикой уже почти пятнадцать лет исключительно по своей собственной инициативе [23].

Среди её работ роман «Pinhan» особенно ярко переливается мистическими символами. Именно он был награжден премией Руми, присуждаемой произведениям, где тема любви и совершенствования является основной. «Pinhan» – это роман воспитания, в котором главный герой, Пинхан, андрогин с рождения, становится учеником в текке для охоты на птицу с жемчужным ожерельем, но принимает решение не покидать обитель под влиянием шейха Дурри Бабы. Вступление Пинхана на суфийский Путь символически представляет собой первый шаг объединения противоположных полов в его теле. В равенстве контрастов между ними проявляется вечная и неразрывная связь между Землёй, или материальным, и Небом, или духовным. Подобный символизм в изобилии присутствует как в интеллектуальной, так и в практической составляющих суфийского учения. С его помощью Шафак напоминает читателю о том, что люди происходят от одного источника, а затем путем размножения разделяются на многочисленные типы. Она понимает суфийскую доктрину как средство для объединения этих разделенных частей. Текст романа подчеркивает, что, как и андрогинное тело Пинхана, все люди

сочетают в себе гармонию контрастов, из которой в конечном счёте и возникает жизнь.

На примере романа «Pinhan» Шафак подчёркивает, что самым важным противником человека на его или её пути к Богу является несовершенство нафса. При этом только на совести лежит бремя решения о том, должен ли человек следовать желаниям его или её нафса или нет. Те, кто используют разум и с его помощью избегают греховных желаний нафса, связанных в романе с образом змеи, достигают своей конечной цели. По завершении сюжета книги Пинхан не подчиняется своему нафсу и достигает объединения противоположных сущностей в своём теле.

Аналогичный посыл обнаруживается в романе Шафак 2009 года «Сорок правил любви» (или «Aşk» в турецком варианте). Роман описывает путешествие американской домохозяйки Эллы Рубинштейн в поисках себя и её исследование жизни и любви через исламский мистицизм. Элла – 40-летняя несчастливая замужняя женщина с тремя детьми, и в её сердце уже несколько лет существует лишь пустота, которая некогда была заполнена любовью. По сюжету романа она устраивается работать критиком в литературном агентстве. Первое полученное задание – прочитать и написать рецензию о «Сладком богохульстве», романе, созданном человеком по имени Азиз Захара. В этом «романе в романе» описывается история взаимоотношений Джалаладдина Руми и его мистического шейха Шамса Тебризи, наполненная суфийским символизмом. Элла очарована рассказом о поисках Мевляны Шамсом и роли дервиша в превращении успешного, но несчастного священнослужителя в убеждённого мистика, страстного поэта и защитника любви. Её также увлекают правила Шамса, придуманные им самим и предлагающие понимание мистической философии, основанной на единстве всех людей и религий и присутствии любви в каждом из нас. Впечатлённая книгой, Элла отправляет электронное письмо её автору Азизу Захаре, и у них завязывается оживлённая переписка, с развитием сюжета романа перерастающая в нечто большее. Женщина понимает, что история Руми в книге отражает её собственную и что Захара, как и Шамс, пришёл, чтобы освободить её и вдохнуть в её жизнь новый смысл. На первый взгляд, это история об отношениях между Эллой и Азизом, разворачивающаяся параллельно с описанием углубления мистической связи Шамса и Руми, но при более внимательном анализе становится понятно, что основной фокус романа лежит в поисках смысла жизни в духовности и достижении божественной любви.

Божественная любовь, которая является одной из основных концепций суфизма, представлена автором таким образом, что оказывается в центре и мирской, и мистической жизни. «Любовь – это мир сам по себе», – говорит Шамс Тебризи в заключительной части романа. «Любовь – вода жизни. Влюблённые –

огонь души. Вся вселенная начинает кружиться иначе, когда огонь влюбляется в воду» [20]. В романе описывается, как переворот, вызванный любовью в человеческой душе, превращается в попытку заново воспринять жизнь. Основные элементы суфизма, его взгляды на человека и Бога, его философские основы и информация об образе вселенной, который должен быть достигнут, обрабатываются в романе через призму художественного вымысла. В повествовании присутствуют упоминания концепции «единства бытия», принципа предопределения и покорения судьбе, а также описание ритуала «сема». Все элементы органично встраиваются в сюжет посредством их использования в повествовании «романа в романе». В своё литературное произведение писательница также включила как сильных персонажей наподобие Шамса Тебризи, способных служить катализатором изменений и таким образом преобразовывать своё окружение, так и несколько частично искусственных образов наподобие нового послушника текке, который служит лишь достижению сюжетной цели – описанию быта членов суфийской обители. Поддерживая интерес аудитории к турецкой средневековой культуре, Элиф Шафак успешно изобразила в романе социальную жизнь Коньи XIII века: конфликты людей, конфликты интересов, социальную сегрегацию и дискриминацию низших слоёв населения, культурную и религиозную атмосферы, а также образ жизни простых людей.

Другой современный и очень популярный писатель, использующий суфийские элементы в своих романах, – Ахмет Умит, родом из Газиантепа. В его романе под названием «Bab-ı Esrar» (2008), подобно «Aşk» пера Элиф Шафак, главная героиня, Карен Кимья Гринвуд, отправляется в путешествие в страну Руми, где в конце концов приходит к осознанному восприятию мира. Путешествие трудное, и, подобно ученице суфия, Карен Кимья проходит через различные этапы, чтобы достичь окончательного состояния озарения. Только после этого она получает способность положить конец своему внутреннему конфликту, который для неё началась с того, что её отец-суфий внезапно оставил семью. Популярность книги указывает на широкий интерес как к её детективному жанру, так и к предмету – суфийскому учению и отношениям между Руми и Шамсом.

Хотя при поверхностном рассмотрении в основе романа лежит детективная история, она, без сомнения, обрамлена положениями суфийского учения. В интервью Ахмет Умит объясняет, что у романа есть духовная цель – ответить на вопрос «когда мы научимся смотреть на ислам, избавившись от стереотипов?» Писатель считает, что в турецком обществе исламский мистицизм распространён далеко не так широко, как хотелось бы. Это наблюдение подтверждают результаты социологического исследования, проведённого в

процессе написания данной дипломной работы и рассмотренного в четвёртой главе.

Повествование «Bab-1 Esrar» вращается вокруг двух главных секретов. Один из них – «тайна страсти, охватывающей более семи веков: пламя, впервые зажжённое между Джелаладдином Руми и Шамсом из Тебриза», другой – «тайна преступления семисотлетней давности: убийство Шамса из Тебриза». Как читатели, мы становимся свидетелями судьбоносного опыта Карен Кимьи в Конье, где она расследует пожар в отеле и убийство в настоящем времени. Произведение также функционирует как ревизионистский исторический роман, который представляет читателю различные точки зрения на отношения между Шамсом и Руми и убийство Шамса. Эти множественные точки зрения представлены в снах, галлюцинациях и нескольких фантастических событиях Карен Кимьи, которые произошли во время её пребывания в Конье. В одном из эпизодов романа она сама будто бы становится Шамсом из Тебриза и переживает на собственном опыте то, через что пришлось пройти дервишу.

Таким образом, предположение о том, что Шамс Тебризи был убит в Конье, присутствует как в романе Элиф Шафак, так и в произведении Ахмета Умита. Точки зрения авторов двух произведений на этот вопрос сходятся: на Шамса было совершено нападение со стороны противников его мистической доктрины, недовольных влиянием суфия на общество в целом и Мевляну в частности. Сведения о том, что убийство странствующего дервиша действительно произошло именно таким образом, присутствуют в некоторых исследовательских работах, посвящённых жизненному пути Руми. Тем не менее, понимать эти данные как неоспоримые не представляется возможным, потому что с XIII века сохранилось слишком мало сведений, доказывающих достоверность гипотезы об убийстве.

Ахмет Умит подчёркивает тот факт, что Шамс был убит фундаменталистами, которые приняли религию как догму и никогда не подвергали сомнению и не обсуждали религию. Как и в реальной жизни, эти люди не имели представления о том, что первым шагом к принятию мистической философии является принятие законов шариата. Однако по мере прохождения Пути знание законов шариата становится недостаточным, потому что они не проливают свет на божественную тайну, посредством которой ученик сможет прийти к его Создателю, Аллаху. Для суфиев «каждое слово и буква имеют сотни значений, скрытых в самом слове или букве» [19]. Дервиш, Иззет Эфенди, говорит главной героине романа Карен, что люди, неправильно истолковывающие шариат, не могли понять Шамса и убили его. Они объявили дервиша преступником, потому что их разум и сердце были очернены, и они были на самом деле являлись фанатиками.

Такая интерпретация бросает вызов традиционному господствующему толкованию религии и резко критикует его. Автор подчёркивает необходимость чтения Корана между строк и рассмотрения размещённых в них посланий образно, а не буквально. Только так можно понять более глубокий смысл, который Создатель стремится передать через свой язык и послания. Эта точка зрения полностью соотносится с положениями суфийской доктрины.

Суфизм представлен как средство разрешения проблемы идентичности: «Bab-1 Esrar» предлагает рассматривать своё внутреннее «я» как средство отделения религии от политики. Как справедливо отмечает Карл Эрнст, «в современной ситуации суфизм официально был поставлен в сомнительное и маргинальное положение, в то же время предоставляя духовные и интеллектуальные инструменты, которые сохраняют свою привлекательность во многих разнообразных и неустрашимых локальных контекстах, связанных с религией и политикой» [16].

В романе делаются отсылки на суфийское учение о том, что для того, чтобы быть совершенным человеком и достичь божественной любви (и, следовательно, Бога), нужно научиться избавляться от удовольствий этого материального мира. В тексте подчёркивается, что этого можно достичь только «очами сердца», а не разумом: «Есть два царства: первое – царство существования, второе – царство смысла. Мир существ подобен дневному: хорошо видно, что происходит вокруг. Царство смысла, с другой стороны, похоже на ночь: вы обязательно должны зажечь свет своего сердца, чтобы смысл открылся вам» [19].

Как Элиф Шафак, так и Ахмет Умит вводят в повествование своих произведений мотив проверки мистиков на способность отходить от предписаний мусульманской религии. В романе «Aşk» Шамс просит Мевляну принести из таверны два больших кувшина с вином. Мевляна, знающий о запрете алкогольных напитков в исламе и до этого никогда в тавернах не появлявшийся, колеблется, но в конце концов подчиняется просьбе мистика. Однако, когда Руми возвращается к нему с вином, Шамс пьёт его сам, категорически запрещая Мевляне притрагиваться к напитку. Шамс уже получил необходимые ему доказательства открывающегося сердца его подопечного; к тому же, ещё одна цель дервиша, состоявшая в приближении обретающегося в высших образованных кругах Руми к народу, также была достигнута. В «Bab-1 Esrar» Шамс в том же русле просит Руми найти самую красивую женщину для удовлетворения его потребностей, мальчика в помощь и немного вина. Если бы Руми был человеком, следовавшим только правилам шариата, он не повиновался бы Шамсу из-за его верности Создателю. Однако и здесь Руми выполняет просьбы Шамса, не задавая вопросов. Этот эпизод, описанный схожим образом

в обоих романах, демонстрирует понимание турецкими авторами суфизма в качестве своеобразной антитезы строгому следованию религиозным канонам ислама.

Таким образом, можно сделать вывод, что понимание современными турецкими авторами основ суфизма не изменилось. В создаваемых ими произведениях присутствуют основополагающие мистические концепции: единство бытия, мистическое познание, этапы становления суфием и трансперсональные состояния, позволяющие приблизиться к Богу, а также всепоглощающая любовь к Нему. Тем не менее, для современного читателя идеи суфизма в романах чаще всего интерпретируются при поддержке их связи с настоящим временем. Именно так турецкие писатели ищут и находят практическое применение суфизма в современном мире. Кроме того, они популяризируют идею нравственного самосовершенствования и поиска смысла жизни в духовных материях, тем самым привлекая внимание к суфийскому учению и завоёвывая для него новых сторонников из числа тех людей, которые не удовлетворены превалирующим в современной мировой культуре гедонизмом и материализмом.

Естественно, не только суфийская проза получает распространение в современной турецкой культуре. Как и прежде, талантливые поэты, среди которых Билал Явуз, Азиз Долу, Санджар Кызылкая, Бурхан Аксу и многие другие, в своих стихотворениях воспевают мистицизм, его любовь к Богу и внутреннюю чистоту. Немало творцов в своём искусстве вдохновляются произведениями Джалаладдина Руми и Юнуса Эмре, подражая символическому стилю великих мастеров-суфиев или же интерпретируя и перерабатывая их возвышенный слог на современный лад.

В стихотворном искусстве, так же, как и в прозаическом, поэты обращаются к основам суфизма и упоминают его принципы, цели и сущность. К примеру, в стихотворении Бурхана Аксу «Наш суфийский Путь» (Tasavvuf yolumuz) можно найти такие строки:

Allah'a dupduru aşkımız var bizim
У нас есть чистейшая любовь к Аллаху
Ezelde yazılmış yazımız var bizim
У нас есть писание, оставленное в вечности
Şeytan ve tağuttan içtinap ederek
Избегая и дьявола, и тагута⁵,
Hakka kul olmaya sözümüz var bizim
Мы дали слово стать рабами Истины.

⁵ Тагут – в исламе всё, чему поклоняются, кроме Аллаха; человек, утверждающий, что знает будущее, богохульник, за которым следуют, лжепророк; в некоторых интерпретациях – дьявол.

Kuran ve sünnettir tasavvuf yolumuz
Наш суфийский Путь – это Коран и Сунна
Nebimiz Muhammed mehdidir ulumuz
Наш Пророк Мухаммад – махди
Allah'tan sağlam bir kulpa tutunarak
Имеющий прочную связь с Аллахом.
[авторский перевод Федорцовой А.С.]

В этом стихотворении можно отметить простой и понятный язык прославления суфийского учения. Бурхан Аксу здесь ставит целью показать сходства исламского мистицизма с официальными доктринами, а не подчеркнуть различия. Тем самым поэт пробует сблизить суфизм с фундаментальным исламом, и не зря: так как запрет суфизма до сих пор не был отменен, логично предположить, что усилия многих творцов, поддерживающих учение, направлены на своеобразную реабилитацию его в глазах населения, чьё мнение нередко формируется представителями «строгой» мусульманской религии.

В то же время не все современные поэты, обращающиеся к теме суфизма, используют буквальный подход к его изображению. Например, произведения Билала Явуза наполнены тонким символизмом. Вот как звучит его стихотворение «Проход» (Menfez):

Karanlığa gece; bir tutam ışık...
Проблеск света в ночной темноте,
Anlam sofranı ser ruhumuza ey.
Накрой стол смысла для моей души, О [Аллах]
Ki ısınsin iliklere kadar her yanımız.
Чтобы согрелось всё вокруг нас до самых костей
Ki rahmetin kadim tığlarıyla,
Чтобы древними иглами милосердия
Dokunsun beraberlik kumaşımız...
Дотронулась ткань нашей общности
Geçir içimizi o dar menfezden ey.
Проведи наши души через этот узкий проход, О [Аллах].
[авторский перевод Федорцовой А.С.]

В этом стихотворении автор обращается к Богу с просьбой о смысле жизни. Мотив беседы с Всевышним часто прослеживается в творчестве поэта. В своём стихотворении «Признание» (İkrar) он восхваляет Аллаха как создателя всего сущего, в стихотворении «Возвращение» (Dönüş) – утверждает, что вера – это единственное спасение человечества от тьмы и что высшее счастье – это возвращение к самому себе.

Многие современные поэты, решающие посвятить строки суфизму, обычно распространяют своё творчество через специальные сайты, где размещаются разнообразные стихи. Некоторые из них издают сборники стихотворений, но из-за подпольного характера суфизма они обычно распространяются не повсеместно, а только среди «посвящённых». По этой причине лучшая возможность ознакомления с современной турецкой мистической поэзией предоставляется именно в различных ресурсах сети Интернет.

Таким образом, в настоящее время литературное искусство Турции, посвящённое исламскому мистицизму, находится на довольно высоком уровне развития. Создаются как прозаические (роман Элиф Шафак «Aşk», роман Ахмета Умита «Bab-ı Esrar»), так и стихотворные произведения. Распространяясь и получая известность, они привлекают внимание общественности к теме суфизма и его вопросам. Подходы литературных мастеров к отображению темы суфизма подчас различаются: некоторые авторы раскрывают нюансы мистического течения путём противопоставления его официальной религии, а кто-то, наоборот, старается сблизить суфизм с фундаментальным исламом. Тем не менее, творческие различия служат лишь дополнительным подтверждением тому, что суфийская тема в современном литературном искусстве Турции жива и развивается вполне активно.

3.2 Музыка

В период Османской империи музыка занимала центральное место в суфийской практике множества орденов. В этом на протяжении веков существования суфизма состоит один из главных элементов его категорического расхождения с исламом. В исламе любая музыка греховна, так как отвлекает и загрязняет душу. В исламском мистицизме же ситуация ровно обратная: музыка является чистейшим способом достижения единения с Аллахом посредством погружения слушателя в особое эмоциональное состояние, концентрирующееся только на звуках и мыслях о всевышнем и оставляющее позади всё мирское.

Существует легенда о том, как сам Мевляна, гуляя по рынку, услышал мелодичное стучание молоточков ремесленников по металлу. Ритмичность и психогенные вибрации звука так поразили его, что мистик немедленно закружился в танце и, по сюжету легенды, отсюда же и получил вдохновение для музыкального сопровождения своего ритуала «сема». Мевляна даже пригласил ремесленников поучаствовать в церемонии, и с тех пор в её исполнение обязательно включена ритмичная перкуссия, исполняемая на традиционных музыкальных инструментах кудюм и бендир, о которых будет подробнее рассказано далее.

К XVII в. в дервишеских текке сформировался независимый музыкальный стиль и репертуар, что привело к появлению того, что называют «музыкой тариката или текке». Находясь в рамках более широкой традиции «религиозной музыки» (*dini musiki*), репертуар дервишей состоял из разнообразных музыкальных форм (например, илахи (гимны), газель и касиде (формы лирической поэмы) и др.), которые обычно были общими для разных суфийских орденов и исполнялись в соответствии с уникальными методами их духовной практики. Ритуал зикра с использованием музыкального сопровождения выполнялся в различных формах в основном суннитскими тарикатами (напр., Халвети или Кадири), тогда как знаменитая «сема» представляла собой формализованную церемонию ордена Мевлеви, более известную как «танец кружащихся дервишей» (подробнее он будет рассмотрен в следующем разделе данной главы). В этих ритуалах в зависимости от типа совершаемого религиозного действия использовались различные традиционные музыкальные инструменты. Например, сема Мевлеви включала четыре вокальные части, содержащие слова Мевляны, поющиеся после вступительного музыкального представления с использованием музыкального инструмента ней и стихотворения (наат), восхваляющего Пророка Мухаммада. В завершение

исполнялась более короткая композиция на нее, за которой следовали чтение Корана и молитва.

Ней – это один из наиболее важных суфийских музыкальных инструментов, обладающий особой символикой в мистическом течении. Этот инструмент представляет собой тростниковую флейту. Её вырезают из особого вида желтого тростника с пустым жёстким стеблем. Такой тростник лучше всего растёт в тёплом и влажном климате, и вольготнее всего ему на территории Северной Африки. Выбрав один стебель из нескольких сотен непригодных, ремесленники изготавливают инструмент без использования красок или покрытия, чтобы сохранить его естественное звучание. Если правильно ухаживать за инструментом и хранить его, он может не только оставаться пригодным в течение двух-трёх веков, но даже улучшать своё звучание.

Легенда о происхождении нея гласит, что Пророк Мухаммад однажды поведал о своей любви к Богу своему другу святому Али и попросил никому не рассказывать об этом. Святой Али хранил эту тайну, но не выдержал и, исполненный любви Божией, отправился в пустыню. Во время скитаний Али нашёл колодец с водой, рассказал в него свой секрет, и ему стало значительно легче. Но позднее вода обошла колодец, напитала почву, и там начало расти много жёлтого тростника. Колышась на ветру, тростник пел о божественной любви, и звук этот донёсся до Пророка Мухаммада, который понял, что весь мир теперь будет знать о его секрете. Первый ней был сделан именно из такого тростникового стебля. Инструмент считается подарком Бога людям и служит символом Божественной любви и тайны Бога. Мевляна придавал особенное значение нею, и потому этот музыкальный инструмент одним из первых стал использоваться в церемонии «сема». Музыканта, который играет на ней, называют нейзенем.

Сама физическая форма нея наполнена особым значением: его тонкая вертикальная форма символизирует алиф (первую букву арабского алфавита и символическое указание на единство Бога), а о его семи отверстиях говорят как о семи отверстиях человеческого лица. Но ней – это больше, чем антропоморфный инструмент; считается, что он символизирует суфийского «совершенного человека» (инсан-и камил). В размещённой в поэме «Месневи» версии легенды о ней тростник отрезается от своего изначального тростникового ложа. Точно так же и человеческая душа отделяется от своих истинных божественных корней, чтобы поселиться в материальном теле. Печаль и совершенство нея и человека после этого заключаются в их стремлении к воссоединению со своим изначальным источником – Богом.

В суфийском контексте использование нея, конечно, не ограничивалось дервишами Мевлеви, но, несомненно, этот инструмент занял особое место в

жизни этого ордена. К XVIII веку мастерство игры на нее передавалось последователями Мевлеви ровно так же, как и нравственные положения и духовные смыслы, лежащие в основе учения Мевляны. В обителях дервишей развился стиль игры на нее, известный как «tekke tavrı» (стиль текке), характеризующийся длинными устойчивыми звуками и простой неорнаментированной мелодической структурой.

Перечислим и другие музыкальные инструменты, используемые в церемонии «сема».

В первую очередь стоит упомянуть ударные инструменты, создающие неповторимый ритуальный ритм. Одним из них является «кудюм». Кудюм – это пара маленьких полусферических барабанов примерно 28-30 см в диаметре и около 16 см высотой. Они изготавливаются из кованой меди и напоминают две чаши, одна из которых больше другой. Разница в толщине кожи в двух барабанах создает разницу в высоте тона: более «высокий» барабан (tek) ставится слева, а более «низкий» (düm) – справа. Натяжение кожи можно регулировать, чтобы настроить инструмент в соответствии со стилем исполняемой музыки. Обычно предпочитают кожу верблюда, хотя иногда также используют шкуру крупного рогатого скота или ламы. Барабаны размещены на двух кожаных звеньях, заполненных хлопком, чтобы предотвратить их скольжение и избежать прямого контакта с полом для получения правильного звука. На кудюме играют двумя деревянными палочками из мягкого дерева, известными как захме.

Как и ней, кудюм считается сакральным инструментом и носит название «кудюм-и шериф» (священный кудюм). Музыканта, играющего на этом инструменте, называют «кудюмзен».

Впервые кудюм был использован в музыкальном произведении, не связанном с религией, в 1947 году на концерте, организованном Музыкальной ассоциацией Ускюдара. Первое выступление на радио с применением кудюма состоялось в 1957 году благодаря кудюмзену Хуршиту Унгаю.

Ещё один важный инструмент, бендир – это бубноподобный барабан 30-60 см в диаметре и 6-8 см толщины. Бендир делается из древесины преимущественно грецкого ореха, и на него натягивают выделанную кожу верблюда, быка, козы или овцы. Кожа очень тонкая (меньше 1 мм), что придаёт барабану вибрирующий звук.

Бендир (или бендир-и шериф – «священный бендир») держат вертикально на уровне груди. Положить его на колени или пристроить между ног нельзя. Играют на нём пальцами, ладонью и тыльной стороной кисти свободной руки, которыми ударяют по барабану под разным углом и с разной силой. В результате звук получается чётким или приглушенным (смазанным). Музыканта, играющего на этом инструменте, называют «бендирзен».

Используется также халиле – это два металлических диска, которыми ударяют друг о друга. Музыканта, играющего на этом инструменте, называют «халилезен».

Упомянем и ребаб – струнный смычковый инструмент. Обечайка ребаба изготавливается из кокосового ореха, дека – из тонкой кожи или мембраны из пузыря животного, натянутой на края обечайки. Струны делаются из конского волоса. Звуки извлекаются при помощи лукообразного смычка. Ребаб привносит в композицию нежные, мелодичные нотки.

Антисуфийские постановления государства после начала кемалистской эпохи не оставили ведущим музыкантам османской музыкальной традиции иного выбора, кроме как развивать свои художественные и духовные навыки тайно. Османская художественная музыка, охарактеризованная Зия Гёкальпом, ключевым идеологом турецкого национализма, как «иррациональная» и «болезненная», включая её светские и религиозные течения, страдала от подавляющей оппозиции со стороны кемалистской интеллигенции по идеологическим причинам. В то время спонсировались другие музыкальные формы, в частности турецкая народная и западная художественная музыка. Серия институциональных изменений в русле национализма и лаицизма в кемалистской республике привела к полному прекращению официального преподавания османской музыки, а также общественного обучения игре на связанных с ней инструментах. Существовала также цензура религиозных музыкальных форм и репертуара. Как отмечает в своих мемуарах мевлеви-музыкант Незих Узел (2006), «до середины 1960-х нужно было обладать смелостью, чтобы исполнить церемониальную музыку Мевлеви на государственном радио» [17]. В течение ещё как минимум двух десятилетий государство придерживалось ограничительной политики, в рамках которой продолжалась систематическая цензура в отношении музыкальных выступлений, включая запрет турецкой музыки жанра «арабеск» в государственных СМИ в 1980-х годах.

Такие условия существования суфийской музыки разительно контрастируют с культурными и социально-экономическими событиями, окружающими её в современной Турции. Публичные церемонии «сема» в Конье, разрешённые с 1953 года пришедшей к власти Демократической партией, вызвали интерес к музыке Мевлеви за пределами Турции, благодаря чему уже в 1970-х годах совершались международные туры суфийских музыкантов в Западную Европу и Северную Америку. Их выступления положили начало современной фазе экспансии ордена Мевлеви в глобальном масштабе, а также связанному с ней музыкальному развитию, которое подпитывалось ростом мирового интереса к духовности. Таким образом, в 1980-х годах для

вдохновленных музыкантов из Турции созрели условия реализации своих собственных суфийских музыкальных проектов не только в турецком государстве, но и в Западной Европе.

Сегодня, помимо использования музыки в религиозных практиках, таких как зикр и сема, в определённых кругах тарикатов в современной Турции, несмотря на продолжающийся официальный запрет суфийских орденов, существует хорошо зарекомендовавший себя жанр того, что было стилизовано под «суфийскую музыку», с быстро развивающейся национальной и мировой популярностью. Эта категория охватывает широкий спектр суфийских музыкальных практик в синтезе с разнообразными музыкальными жанрами, эстетическими стилями и художественными или религиозными ориентациями: от государственных церемоний сема до весьма эклектичного ассортимента живой и записанной популярной музыки. Ключевым подспорьем развития «музыкального суфизма» стала набравшая обороты организация культурных мероприятий, на которых звучит суфийская музыка. Проводятся различные фестивали искусства (например, ежегодный фестиваль Мевляны и Международный фестиваль мистической музыки в Конье), обители Мевлеви восстанавливаются в качестве музеев, строятся специализированные концертные залы (например, в Культурном центре Мевляны). Дополнительно поддерживает развитие суфийской музыки увеличение количества трупп «кружащихся дервишей» в городах Турции, которые выступают в ресторанах, свадебных салонах, отелях и даже на вокзалах, и всегда под аккомпанемент уже упомянутых традиционных суфийских инструментов. Суфийская музыка уважается и простыми гражданами. Так как для рядовых мусульман официальное нахождение в ордено запрещено, чаще всего те, кто считает себя суфиями, собираются подпольно, читают молитвы и исполняют суфийскую музыку на традиционных инструментах, чтобы восхвалить Всевышнего соответственно мистической практике.

Объединяющей чертой, определяющей современную суфийскую музыку в Турции, является в первую очередь звучание ней. На самом деле, все самые известные исполнители турецкой суфийской музыки сегодня – это музыканты, играющие на ней. По этой причине далее будут рассмотрены музыкальная карьера и творчество трёх всемирно известных нейзенов – Кудси Эргунера, Мерджана Деде и Омара Фарука Текбилека, каждый из которых по-разному включил ней в своё музыкальное творчество.

Нейзен Кудси Эргунер является одним из родоначальников и выдающихся музыкантов современной классической суфийской музыки, на сегодняшний день выпустившим более сотни альбомов. Он научился игре на ней от своего отца Ульви Эргунера и писал музыку вместе со своим братом Сулейманом

Эргунером, также известным нейзеном. Вместе они выпустили несколько коммерческих записей музыки Мевлеви, таких как «Мистические флейты суфиев» (The Mystic Flutes of Sufi, 1988) и «Суфийская музыка Турции» (1990). Толчком к международной известности Эргунера стало его сотрудничество с такими артистами, как Питер Брук, Кэролин Карлсон, Питер Габриэль и Морис Бежар, и это лишь некоторые из тех, кто создал Эргунеру репутацию опытного исполнителя мировой музыки. На протяжении 1990-х и 2000-х он выпустил несколько оригинальных музыкальных сборников, в которых отошёл от своей ранней, более ортодоксальной суфийской музыки. Например, он смешал стиль османской классической музыки с фламенко в *L'Orient de L'Occident* (1995) и с западными джазовыми импровизациями в альбомах *Ottomania* (1999) и *Islamic Blues* (2001). Значительный вклад Эргунера в мировую музыку принёс ему признание и в Турции, где он регулярно выступает на Международном Стамбульском музыкальном фестивале. По словам Эргунера, растущая популярность нея в Турции и расширение использования инструмента там тесно связаны с распространением его музыки в Европе.

Другой подход к созданию эклектичного суфийского звучания наблюдается в музыке Аркина Ылыджалы, выступающего под сценическим псевдонимом Мерджан Деде. Этот всемирно известный исполнитель суфийской музыки к настоящему моменту выпустил восемь сольных записей и многочисленные сборники, где ней предстает в основном в виде коротких звуковых интермедий, часто смешанных с электронными звуками. В процессе своей творческой деятельности Мерджан Деде соединил суфийские музыкальные элементы не только с электроникой, но и с широким спектром других жанров, включая джаз, эмбиент, техно, рэп и арабеск, а также со звучанием разнообразных инструментов.

По своему музыкальному содержанию сочинения артиста мало чем отличаются от репертуара музыки Мевлеви. Использование визуальной символики Мевлеви, в частности, составляет основу его эстетики, что проиллюстрировано изображениями кружащихся дервишей, украшающими обложки его альбомов. На его концертах также исполняется особая хореографическая композиция, напоминающая церемонию «сема». Часть своего творческого псевдонима «Деде» музыкант также выбрал из суфийской лексики: этот титул используется суфиями по отношению к уважаемым людям. Свой альбом «800», изданный в 2007 году, артист посвятил Джалаладдину Руми в честь его 800-летия.

Омар Фарук Текбилек, суфийский музыкант-мультиинструменталист, записывался с исполнителями самых разных музыкальных жанров, включая его самую популярную работу с продюсером Брайаном Кином. Его суфийское

звучание также очень эклектично: арабески, джаз, фламенко, а также многие элементы народной музыки – всё это часть его своеобразного музыкального эксперимента. В отличие от произведений Мерджана Деде, в композициях Текбилека используются илахи (например, «Ху Аллах», «Юнус») и декламации Корана. Визуальные и дискурсивные отсылки к суфизму также являются составным элементом художественного творчества музыканта. Эти элементы проявляются в названиях его альбомов («Единая истина», «Кружение») и на обложках компакт-дисков с изображением кружащегося дервиша.

Хотя деятельность всех трёх музыкантов подвергается серьёзной критике со стороны других нейзенов на том основании, что она не «по-настоящему» относится к реальному суфийскому музыкальному репертуару, а также из-за их эклектичных стилистических черт, каждый из них оказал огромное влияние на мировую культуру. распространение и популяризацию суфийской музыки в Турции. Кроме того, их художественные произведения также стали катализатором возрождения неа среди современных турок. Мастера игры на неа нехотя подтверждают влияние новой суфийской музыки на высокий спрос на обучение игре на неа в Турции. Тем не менее, они критикуют этот феномен как способствующий превращению инструмента в товар и более широкой коммерциализации суфийского течения как внутри страны, так и во всём мире.

Как уже было отмечено, в современном музыкальном искусстве Турции традиции суфийской музыки нередко смешиваются с элементами других жанров. В 1990-х годах возникло такое музыкальное направление, как суфийский рок. Как видно из названия, он был образован посредством смешения традиционных музыкальных элементов суфиев, прежде всего, таких, как инструменты, вокальные техники и особый ритм, с присущими рок-музыке инструментами (например, электрогитарами) и темпом. Наибольшую популярность этот музыкальный жанр заработал в Турции и Пакистане, и именно для описания стиля пакистанской группы Junoon и было впервые использовано выражение «суфийский рок». Артисты этого жанра вдохновляются известными суфийскими поэтами (для Турции это чаще всего Руми, Хафез и Юнус Эмре), а подчас и перекладывают их тексты на музыку. Музыканты периодически сталкиваются с критикой их творчества со стороны официального ислама, но так как субкультура рок-музыки славится своими свободными и в определенной степени провокационными нравами, это их не слишком беспокоит.

Одним из примеров турецких рок-групп, посвящающих своё творчество теме суфизма, является FiRock, образованная в рыболовецком городке Кас имамом по имени Ахмет Мухсин Тузер и гитаристом по имени Доган Сакин в 2013 году. Вокалист Ахмет Мухсин Тузер трудоустроен Ведомством по делам

религии как муэдзин (служитель мечети, призывающий мусульман на молитву). До встречи с Доганом Сакином он провёл два года, изучая суфизм, и вдохновился его идеями. Смешивая турецкую поэзию Руми времён XIII в. с характерным музыкальным стилем группы Pink Floyd 1970-х годов, группа обладает уникальным стилем. По словам гитариста Сакина, использование только традиционных инструментов наподобие нея или бендира не привлекло бы к группе нужного внимания, поэтому музыканты совместили их с универсальностью звучания гитар и перкуссии рока. Выложенный на платформе YouTube сингл «Mevlaya Gel» (Возвращайся к создателю) по состоянию на май 2022 г. имеет больше 141 тысячи просмотров.

Однако после начала творческой деятельности FiRock группой заинтересовались работодатели Тузера в связи с запретом распространения суфийских идей. Они организовали расследование деятельности группы. Как выразился один из вышестоящих по отношению к Тузеру имамов, «сотрудники Ведомства по делам религии разделяют определённые общие ценности, и инспекторы выяснят, согласуются ли они с нынешним творчеством задействованного в группе имама» [31].

Суфийская музыка, известная своей ритмичностью, также находит в современной Турции нестандартные применения. Так, в Стамбульской мемориальной больнице (İstanbul Memorial Hastanesi) кардиолог с 30-летним стажем Бингур Сёнмез использует суфийскую музыку в качестве одного из методов интенсивной терапии.

«Мы исполняем суфийскую музыку для наших пациентов, чтобы они почувствовали себя лучше, успокоились», – говорит Сёнмез. «Мы делаем то же самое, что и средневековые медики Османской империи, которые лечили душевные расстройства с помощью традиционных суфийских инструментов» [26].

По словам анестезиолога Эрола Джана, музыкальная терапия имеет научную поддержку. Он рассказал, что сотрудники больницы провели исследование, в процессе которого измерили уровень стресса 22 пациентов отделения интенсивной терапии по шкале от одного до 10 до музыкального представления и после него. В результате было обнаружено, что после 20-минутного прослушивания суфийской музыки уровень стресса исследуемой группы снизился в среднем с семи до трех. Кроме этого, улучшились также показатели частоты сердечных сокращений, систолического и диастолического артериального давления, частоты дыхания и насыщения крови кислородом.

По словам врачей, музыка оказывает значительное влияние на здоровье. Но, восхваляя музыкальную терапию, они подчеркивают, что это дань уважения, а не замена традиционной медицине.

Таким образом, суфийская музыка, которая имела очень важное значение ещё в средневековых суфийских церемониях и ритуалах, продолжает играть значимую роль в современном музыкальном пространстве Турции. Наиболее характерной её чертой является использование специальных инструментов, таких как кудюм, бендир, халиле, ребаб и, в особенности, ней. Современная классическая музыка с использованием нея в исполнении турецких музыкантов получила мировую известность и способствовала популяризации суфийской музыки и в турецком обществе. С течением времени появились и новые фьюжн-жанры наподобие суфийского рока, и они продолжают развиваться и сегодня. Кроме того, суфийская музыка находит и нестандартное применение в современном мире: её используют даже как один из методов интенсивной терапии. Всё это свидетельствует о том, что суфийская музыка в современности всё ещё актуальна.

3.3 Танец

Хореографическое искусство суфийского течения всегда было связано с уже упоминавшимися в работе ритуалами «зикр» и «сема». Определённые движения, ритмичные, медитативные и где-то даже имеющие медитативный характер, исполняемые под аккомпанемент традиционных инструментов, всегда являлись одним из центральных элементов суфийских практик. Причина этому лежит в особом состоянии транса, которого пытались достичь суфии с помощью подобных телодвижений.

Сильнее всего прославился танец «кружащихся дервишей», являющийся частью обряда тариката Мевлеви и придуманный лично его основателем. Танец имеет сложную символическую форму, отсылающую зрителя к движению сфер вселенной.

При исполнении танца дервиши надевают особую одежду. Элементами этого специального наряда являются длинные белые платья с длинными рукавами и А-образным силуэтом юбки, простые шаровары, пояс и черная накидка, надеваемая поверх одежды. Головной убор – длинный колпак из войлока (сикке).

Сама церемония совершается в 7 этапов:

1. Дервиши сбрасывают черные накидки и остаются в белом одеянии, цвет которого является символом перерождения духа и готовности к постижению истины. После они распределяются по залу таким образом, чтобы не мешать вращению друг друга и не касаться никакими частями тела, затем, заняв свои места, скрещивают руки на груди и кладут ладони на плечи. Это положение символизирует число 1 (один) и свидетельствует о единства Аллаха. Затем дервиши приветствуют шейха, обязательно участвующего в церемонии, но не танцующего и не сбрасывающего свою накидку перед началом действия, а лишь наблюдающего за его ходом и произносящего ритуальные слова.

2. Разносится барабанная дробь, которая олицетворяет сотворение Аллахом всего сущего и Его приказ «Будь!».

3. Исполняется музыкальная импровизация на нее, символизирующая первый вдох жизни в тот момент, когда Аллах сотворил мир.

4. Дервиши приветствуют друг друга и шейха, подобно общающимся друг с другом душам, сокрытым в телесной оболочке.

5. Начинается само кружение, медленное и постепенно набирающее скорость. Процесс вращения, направленный справа налево, подобен вращению планет вокруг Солнца и символизирует вечное движение всей Вселенной.

В танце дервиш кружится вокруг оси, проходящей через его сердце. Чтобы научиться двигаться таким образом, дервиши тренируются, кружась вокруг деревянного колышка, который обхватывают большим и указательным пальцами левой ноги. По словам шейхов, обычно требуется в среднем два месяца, чтобы научиться танцевать без негативных симптомов со стороны вестибулярного аппарата.

В процессе кружения дервиши держат руки на весу в трапециевидной форме. Ладонь правой руки направлена вверх, к Небу, а левой – вниз, к Земле. Дервиш в этой позиции символизирует проводника между Божественным и земным. При этом голова дервиша обращена к левой руке и наклонена. Некоторые считают, что это соответствует наклону оси земного шара к плоскости вращения.

В ритуал кружения входят четыре приветствия (саляма), каждое из которых завершается позой свидетельства единства Аллаха.

6. Чтение Корана. Обычно сура 2 Бакара, аят 115.

7. Молитва за души всех пророков и их последователей.

Создатель танца кружащихся дервишей Мевляна придерживался мнения о том, что монотонные ритмичные движения помогают духу освободиться от тела и возвыситься над материальным миром. В своих произведениях великий учитель Мевлеви говорил об этом ритуале так: «Сема – это украшение души, которое помогает открыть любовь, снять покровы и ощутить себя перед Богом» [15].

В 1953 году впервые за три десятилетия было дано разрешение на проведение церемонии «сема» в Конье с условием, что мероприятие будет проходить в театрах, а не в бывшей конийской обители Мевляны, и что оно будет рассматриваться как культурный, а не религиозный обряд. В последующие годы ежегодные церемонии сема продолжали проводиться 17 декабря (день смерти Руми) в меняющемся наборе общественных мест, включая, среди прочих, местную библиотеку и школьный спортзал. Каждый раз исполнителям приходилось убеждать государственных чиновников, что это не «настоящая» сема. Однако с течением времени танец «кружащихся дервишей» стал национальным символом, и запрет на его исполнение в конийском музее сняли.

В наши дни ритуал стал популярной турецкой достопримечательностью в Турции и считается её национальным символом. В 2007 году ЮНЕСКО включил танец кружащихся дервишей в Список нематериального культурного наследия человечества. Формируются новые и новые труппы «кружащихся дервишей», выступающие в самых разнообразных общественных местах. 17 декабря каждого года люди со всего мира стекаются в музей Мевляны в Конье, чтобы посмотреть на традиционную церемонию, проводимую истинными мастерами её

исполнения. Мевлеви сегодня являются строго аполитичным источником национальной гордости, поскольку их ритуальные представления рекламируют богатейшее культурное наследие Турции.

Сегодня танец крутящихся дервишей получает современную интерпретацию. Многие танцоры, вдохновляясь суфийскими церемониями, используют элементы кружения в своих хореографических постановках. Таким образом они переносят церемониальное действо в разряд настоящего искусства, уделяя внимание не только заложенным в обряд символам, но и эстетичности его исполнения. На концертах электронной суфийской музыки Мерджана Деде, упомянутого в предыдущем разделе данной главы, нередко выступает танцовщица Мира Бурке, которая специально для выступлений этого музыканта поставила особую хореографическую переработку знаменитого танца. Её интерпретация характеризуется гораздо более хаотическими движениями по сравнению с оригиналом, но элемент кружения в ней также является основным. Под аккомпанемент звуков нея всё выступление выглядит как эклектический обряд суфиев XXI века. Сама танцовщица говорит, что этот танец «открывает в ней новое измерение и призван распространить ощущение любовного экстаза и на его зрителей» [34].

Нужно отметить, что турецкое хореографическое искусство выглядит более «изысканно» и «литературно» по сравнению с суфийскими обрядовыми танцами, например, в Пакистане или Северной Африке, где мистическое течение также невероятно популярно. Свою роль в этом, несомненно, сыграла так называемая «вестернизация» турецкого народа, более приближенного к традициям искусства западного мира. Тем не менее, автор предполагает, что в менее урбанизированных регионах Турции, где господствует народная культура, большое распространение получили и более свободные танцевальные формы. Специфика суфийских танцев такова, что из-за их ритмичности и оказываемого на психику эффекта они могут служить очень действенным способом расслабления и в какой-то степени приближенного к духовным материям досуга в среде населения с более низким уровнем жизни. Именно такое положение дел можно наблюдать в Марокко, где люди после дня тяжелой работы психологически отдыхают посредством участия в коллективных суфийских обрядовых танцах. Однако доподлинно установить наличие и в Турции таких же методов использования традиционных элементов исламского мистицизма не представляется возможным – вероятность попадания сведений об этом в доступные широкому кругу лиц средства массовой информации ничтожно мала.

Таким образом, популярный суфийский танец кружащихся дервишей с течением времени из обрядовой церемонии, присущей исключительно ордену

Мевлеви, превратился в национальный символ современной Турции, которым продолжает оставаться и поныне. Он исполняется на многочисленных местных и международных мероприятиях специально создаваемыми для этой цели труппами танцоров и музыкантов, которые популяризируют турецкую культуру и привлекают внимание к её мистическому аспекту. Танец крутящихся дервишей также получает современную обработку и исполняется даже на концертах электронной суфийской музыки. Танец теперь имеет целью не только достижение состояния транса, как в период активного распространения классического суфизма, но и заходит на территорию настоящего хореографического искусства, где значение имеет не только символизм движений, но и их эстетичность.

3.4 Кинематограф

Присутствие суфийской темы в кинематографе можно назвать истинно присущим современности явлением. Первые кинотеатры появились на территории Турции в начале XX в., когда исламский мистицизм уже находился в немилости со стороны официальных властей и постепенно терял своё влияние на государственные дела. А так как киноискусство на первых этапах его развития в Турции распространялось преимущественно среди образованных слоёв населения, можно было не рассчитывать, что теме суфизма будет уделено какое бы то ни было внимание в кинолентах. К тому же, этому способствовал тайный характер учения, последователи которого изначально неодобрительно относились к распространению нюансов его доктрины на настолько широкую аудиторию.

По этой причине можно сказать, что первые фильмы, где хотя бы мимоходом упоминается суфизм, были сняты не ранее последнего десятилетия XX в. Тем не менее, с течением времени последователи исламского мистицизма начали сами осваивать современные способы распространения информации, в том числе и кинематограф. Примерно к началу 2000-х годов суфизм был окончательно и бесповоротно обнаружен западной публикой, восхитившейся «загадочностью» и «таинственностью» учения и привлёкшей к нему внимание различных деятелей искусства.

Сегодня суфийская тема в турецком кинематографе поднимается достаточно часто. Сами деятели исламского мистицизма также используют различные ленты для популяризации своего течения и просветительской деятельности, хотя ограничиваются они при этом практически исключительно документальным жанром. Для массовой же публики различными режиссёрами снимаются как фильмы, так и сериалы, раскрывающие суть суфизма в целом и уделяющие внимание отдельным вопросам учения.

Достаточно часто режиссёры, подобно поэтам и музыкантам, вдохновляются великими мистиками Средневековья, чьи имена знакомы многим туркам, а потому изначально создают интерес к снимаемому материалу. Особенное значение это приобретает в жанре турецкого сериала (dizi). К примеру, в 2015 году в Турции в эфир вышел сериал «Юнус Эмре: путь любви», который на протяжении двух сезонов пользовался огромной зрительской популярностью. Сериал повествует о жизни и творчестве турецкого мистического поэта Юнуса Эмре, яркого представителя суфийского течения, и высокие рейтинги телесериала свидетельствуют о возобновлении интереса к суфийской духовности в Турции.

Трудно переоценить влияние творчества Юнуса Эмре на формирование национальной идентичности Турецкой Республики. Даже в условиях запрета дервишеских орденов Юнус Эмре остается национальным поэтом Турции, несмотря на то, что его творчество неотделимо от суфийской символики. Изучение его стихов как яркого примера классической турецкой поэзии и сегодня является неотъемлемой частью турецкой школьной и университетской программы.

Успех сериала о Юнусе Эмре, который разворачивает перед зрителями картины повседневной жизни, наполненной духовными традициями, имеющими многовековую историю и утраченными в значительной степени с 1920-х годов, говорит о неподдельном интересе современного турецкого общества к их возрождению.

Стоит отметить, что сериал привлекает зрителей не только мистической темой, но и искусной работой режиссера, подбором талантливых актеров, точностью к деталям, захватывающим сюжетом и, конечно, музыкальным оформлением, где главным инструментом выступает уже упомянутый в данной дипломной работе ней.

Получив поддержку миллионов турецких зрителей, сериал был размещён на платформе Netflix, и международная аудитория впервые получила возможность познакомиться с личностью значимого в общественно-культурной жизни Турции одарённого поэта-суфия Юнуса Эмре.

Много внимания суфийскому течению традиционно уделяет документальный жанр. Одному из образцов этого жанра, фильму турецкого режиссёра Эйлем Кафтан «Пустота в моей душе» (Ruhumdaki Boşluk), снятому в 2015 году, даже удалось выйти в эфир турецкого национального телевидения, хоть это и потребовало уговоров. Сюжет картины повествует о духовном путешествии трёх суфиев – американца, русского и израильтянина. Фильм следует за их мистическим преображением, начиная от переломного момента в вере и заканчивая успокоением в новом духовном пристанище. Сама Эйлем Кафтан является убеждённым суфием, а потому подходит к своей работе очень трепетно, демонстрируя все душевные перипетии своих героев и внимательно относясь к их опыту.

Однако настоящей глубины интерпретации «духа» исламского мистицизма достигают лишь драматические художественные картины. Они отличаются от сериалов и документальных лент тем, что режиссёры стараются внести в них как можно больше символики учения. В этих условиях перед создателями фильмов встаёт трудная задача интерпретации чаще всего текстовых мистических канонов в визуальном формате, с которой некоторые турецкие деятели киноискусства справляются мастерски.

Одним из подобных талантливых творцов-суфиев можно назвать турецкого режиссера Семиха Капраноглу, автора кинотрилогии, состоящей из фильмов «Мёд» (Bal), «Молоко» (Süt) и «Яйцо» (Yumurta). Капраноглу, родившийся в Измире и выросший в мультикультурной турецко-греческо-еврейской среде, отразил в своих фильмах двойственность турецкого менталитета, находящегося на пересечении Востока и Запада, и смешение в нём традиций и современности. В обширной библиотеке своих родителей Капраноглу однажды обнаружил произведения суфийского мистика Ибн Араби (1165-1240), и именно этот момент ознаменовал первое знакомство кинорежиссера с суфийским учением.

В нескольких интервью, которые даёт Капраноглу, на вопрос о том, почему он снимает фильмы, он всегда отвечает, что делает это для Бога. Согласно его жизненной и режиссерской философии, всё, что мы делаем, должно быть молитвой. Так, некоторые темы он предпочитает не обсуждать, и схожий подход присутствует в его фильмах, где герои обычно говорят очень мало. Для передачи определённых мыслей и концепций Капраноглу использует взгляды и жесты актеров, и все это происходит практически в полной тишине, хотя некоторым зрителям это и может показаться монотонным. Режиссер смело настаивает на мистическом характере своих фильмов, и потому неудивительно, что в реализации своих вдохновлённых суфийским учением замыслов он не придерживается проторенного пути, а ищет неординарные подходы к киноискусству. Зрители фильмов Капраноглу, подобно читателям его любимого суфийского поэта Юнуса Эмре, должны раствориться в них, как в природе или всеобъемлющем космосе.

В своей кинотрилогии турецкий режиссер использует символизм для объяснения тайны бытия – общей темы суфийского искусства. Фильмы трилогии «Мёд», «Молоко» и «Яйцо» символизируют три стадии человеческой жизни: детство, юность и зрелость. Эти стадии соответствуют процессу духовного развития и расширения от уровня жизни, ещё не знакомого с духовностью, до высшего или божественного уровня. На этом последнем уровне завершается процесс развития того, что суфийские мудрецы называют совершенным человеческим существом (инсан-и камил). Что интересно, фильмы снимались в обратном порядке своего символического значения: фильм «Яйцо», соответствующий зрелости, был снят первым (2007 г.), «Молоко», соответствующий юности, – вторым (2008 г.), а завершающим фильмом трилогии хронологически стал «Мёд», соответствующий детству (2010 г.). Вот как Капраноглу объяснил это в интервью каталонскому телеканалу TV3: «Это фильм о жизни поэта. Сначала мы сделали части, которые воссоздают его юность и зрелость. Затем, чтобы показать Юсуфа до того, как он начал писать стихи, мы

сняли его детство и рассказали зрителю, где он родился и в какой среде рос и создавал свои стихи» [33].

Герои фильмов трилогии также обладают особым символизмом. Имя главного персонажа, Юсуф, является кораническим именем пророка Иосифа, точно так же, как имя его отца, Якуб, в свою очередь связано с кораническим именем пророка Иакова, который в тексте Корана также является отцом Юсуфа. Более того, что действительно придает трилогии поэтическую индивидуальность, так это литературное мастерство её главного героя, поэта. Режиссёр комментирует: «Вся трилогия составляет поэму или стихотворение, разделенное на части. Это фильм о поэте, а значит, ему нужно быть поэмой» [33].

Как считает Капланоглу, художник, поэт или кинорежиссер, вдохновленные суфизмом, творят не для того, чтобы создавать красоту, а для того, чтобы открывать её. По этой причине он также не использует в своих фильмах музыку, созданную людьми. В качестве аккомпанемента событиям кинолент служит музыка природы, причем звучит она всегда в обстановке, где символизируется божественная уникальность, без двойственности, то есть разделения между творцом и его творением.

В своём первом фильме «Мёд», удостоенном «Золотого медведя» на Берлинском кинофестивале, Капланоглу дает великолепный портрет сельской жизни и мира детства через фигуру главного героя Юсуфа. В этом фильме он ещё ребёнок, и сюжет повествует о его доме, детстве и первых осознанных ощущениях, получаемых от наблюдения окружающего мира, в горной деревне недалеко от города Ризе на берегу Черного моря. Пейзаж пестрит высокими деревьями, среди которых нет ни души. Режиссёр без слов демонстрирует внутренний мир ребёнка и зарождение в нём интуитивной тяги к красоте окружающего нас мира. Он показывает реальные ценности жизни, выходящие за пределы видимости, и превращает практически каждую деталь фильма в символ. Первое слово, произнесённое в первом фильме трилогии, совпадает с повелением, с которого начинается Коран: «Читай!». Его произносит отец мальчика Якуб, и Юсуф начинает медленно и с трудом читать изречение пророка Мухаммада, напечатанное на листе календаря: «Облегчайте людям жизнь, а не усложняйте её, утешайте их радостными вестями и не отталкивайте их». В фильме присутствует и важный для суфийского пути познания Божественного символ сновидений. Первые сцены фильма начинаются со сна, а конец является его толкованием. Якуб, отец Юсуфа, символизирует в фильме традиционное начало. Его смерть в конце указывает на конец традиции и начало современности.

Во второй части трилогии «Молоко» Юсуфу восемнадцать лет. Его главная мечта – стать поэтом и переехать в Стамбул. На этот раз деревня и её окрестности

сильно отличаются от тех, что были в «Мёде». В последних двух фильмах Капланоглу выбрал в качестве места действия побережье Эгейского моря, регион, где он родился и вырос. Здесь природа более сухая и плоская, а в пейзаже присутствует множество руин со времён древней Греции. Соответственно эстетике, в этом фильме делается акцент на западной стороне турецкой национальной идентичности.

Лента начинается со сцены, в которой показывается какой-то средневековый ритуал. Параллельно с его демонстрацией молодой Юсуф едет на мотоцикле или пьёт пиво. Эта смесь декораций присутствует на протяжении всего фильма и изображает двойственное состояние современной Турции. В современном турецком государстве многие наиболее выдающиеся стороны жизни и культуры нашли свое прямое или косвенное выражение либо в поэзии (через язык), либо в кино (через образ). Капланоглу, находящийся под влиянием суфийских мистиков, сочетает поразительную образность с меланхоличным взглядом на проблему идентичности и изгнания духовности из культуры. Поэтому он использует камеру, как поэт использует язык, на полпути между традицией и современностью, чтобы показать специфический кризис, подобный тому, который переживает главный герой, стремящийся бежать от традиции в погоне за современностью.

В заключительном фильме трилогии «Яйцо» Юсуф уже взрослый поэт, владеющий букинистическим магазином в Стамбуле. Возраст главного героя – сорок лет – очень тесно связан с символизмом событий жизни самого режиссера, в этом возрасте впервые начавшего замечать всю глубину развернувшейся вокруг него реальности. Именно в сорок лет Семих Капланоглу открыл для себя суфийское учение.

В его фильме главный герой продолжает находиться между двух огней традиции и современности, что снова является отсылкой на противоречивый характер турецкой идентичности. Обращает на себя внимание сильный символический вес первых сцен «Яйца», в которых мы можем наблюдать столкновение Запада и Востока в турецком национальном характере. Однажды вечером, когда Юсуф находится в своем книжном магазине, входит женщина с бутылкой вина, чтобы спросить его, есть ли у него книга о вегетарианской еде. Женщина объясняет свой вид тем, что собирается на вечеринку. Юсуф же, представляя контраст приподнятому настроению посетительницы, меланхолично курит.

Капланоглу хочет показать зрителю глубину и возвышенный характер этой меланхолии. В учении исламских мистиков подобное состояние выражает тоску, возникающую из-за того, что человек не в состоянии быть достаточно близко к Богу или сделать достаточно для Него в этом мире. Главный герой, Юсуф,

достигший зрелости, испытывает такое же одиночество, как маленький Юсуф в «Мёде», но уже совсем по иной причине. Теперь он ищет присутствие Бога в своей жизни, но не находит его, и потому задумчив и печален.

Подводя итог трилогии, можно отметить, что пропитывающий её суфийский символизм не остался незамеченным для телезрителя и сыграл свою роль в популяризации суфизма на территории Турции и за её пределами. Трилогия заслужила положительные отзывы критиков и распространилась на европейское телевидение, где повысила присутствие суфизма в медийной культуре. Видение режиссёра, пропитанного духом мистицизма и оттого способного прикоснуться к его сущности наиболее изящно, даёт зрителю возможность прочувствовать энигматичность учения. Мастерство исполнения кинотрилогии позволяет предположить, что она способна вдохновить и других талантливых режиссёров, продюсеров и сценаристов, и таким образом искра суфизма в киноискусстве Турции продолжит существовать.

Таким образом, можно отметить, что и в кинематографе Турции находятся репрезентирующие суфийские идеи творцы. Снимаются как сериалы и документальные фильмы, так и масштабные художественные ленты, насыщенные символизмом наравне с произведениями поэзии или прозы и использующие мастерство образа так же искусно, как писатели и поэты используют мастерство языка. Суфийская тема остаётся популярной и в этой отрасли современной культуры Турции, и можно рассчитывать, что её киноинтерпретации продолжат развиваться так же продуктивно.

ГЛАВА 4 ОТНОШЕНИЕ ТУРЕЦКОГО НАСЕЛЕНИЯ К ЯВЛЕНИЮ ИСЛАМСКОГО МИСТИЦИЗМА

Изучение общественного мнения всегда было незаменимым подспорьем в анализе значимых социальных явлений, к которым, безусловно, относится и суфизм. Для составления анализа мнения рядовых представителей турецкого общества относительно явления суфизма и его распространённости в массовой культуре был использован один из основных методов прикладной социологии – опрос. Выбор респондентов для опроса осуществлялся из числа студентов университета Мармара в Стамбуле. Группа этих студентов имеет представление о суфизме как минимум по той причине, что они прослушали курс, посвящённый суфизму, в рамках программы своей специальности в процессе обучения в весеннем семестре 2022 года. Автору данной дипломной работы представляется, что в условиях ограниченных возможностей распространения опросника среди обывателей в Турции именно анализ мнений подобной аудитории может дать исчерпывающее представление о положении суфийского учения в медийной культуре турецкого государства. Представители турецкой нации, осведомлённые о явлении исламского мистицизма и его истории, по мнению автора, смогли дать наиболее осмысленные ответы на вопросы, значимые для проводимого в данной дипломной работе исследования.

Опрос проводился посредством распространения среди респондентов электронной формы для заполнения на турецком языке. Итоговое количество участников исследования составило 57 человек, которым были предложены следующие вопросы:

1. Как Вы понимаете суфизм? (Tasavvufu nasıl anlıyorsunuz?)
2. Каково Ваше отношение к суфизму? (Tasavvufla ilgili sizin görüşünüz nedir?)
3. Является ли, по Вашему мнению, суфизм ересью с точки зрения фундаментального ислама? (İslam açısından tasavvufun sapkınlık olduğunu düşünüyor musunuz?)

Для ответа на этот вопрос были предложены варианты:

- 1) Да (Evet);
- 2) Нет (Hayır);
- 3) Возможность краткого развёрнутого ответа (Diğer).
4. Что Вы думаете о запрете суфизма Мустафой Кемалем Ататюрком в 1925 году? Насколько прав он был в своём решении? (Atatürk'ün 1925'te tasavvufu yasaklaması hakkında ne düşünüyorsunuz? Ne kadar haklı mıydı?)

5. Насколько, по Вашему мнению, активно в настоящее время суфийское учение? (Sizce tasavvuf günümüzde ne kadar aktif?)

Для ответа на этот вопрос были предложены варианты:

- 1) Очень активен (Çok aktif);
- 2) Активен в средней степени (Orta derecede aktif);
- 3) Не активен вообще (Hiç aktif değil).

6. Как Вы думаете, сколько Ваших знакомых имеют представление о суфизме? (Sizce tanıdığınız kaç kişi tasavvuftan haberdardır?)

7. Изменилось ли, на Ваш взгляд, понимание суфизма в наши дни по отношению к его пониманию в период до создания Турецкой Республики? (Bugünkü tasavvuf anlayışının Türkiye Cumhuriyeti'nden önceki dönemden farklı olduğunu düşünüyor musunuz?)

Для ответа на этот вопрос были предложены варианты:

- 1) Да (Evet);
- 2) Нет (Hayır).

Для тех из респондентов, кто ответил «да», был представлен опциональный вопрос, предлагающий пояснить, как именно изменилось понимание суфизма в современном мире.

8. Как часто Вы видите проявления суфизма в повседневной жизни? (Günlük yaşamınızda tasavvufun tezahürlerini ne sıklıkla görüyorsunuz?)

Для ответа на этот вопрос были предложены варианты:

- 1) Вижу часто (Sık sık görüyorum);
- 2) Вижу редко (Nadiren görüyorum);
- 3) Не вижу вообще (Hiç görmüyorum).

9. Как часто Вы видите отсылки к суфизму в турецких медиаресурсах? (Türk medyasında tasavvuf göndermelerini ne sıklıkla görüyorsunuz?)

Для ответа на этот вопрос были предложены те же варианты, что и в предыдущем пункте.

10. Когда в последний раз вы видели упоминания суфизма в турецких фильмах, литературе или музыке? Где именно? (Türk filmlerinde, edebiyatında veya müziğinde tasavvuftan en son ne zaman bahsedildiğini gördünüz? Neredeydi?)

11. Существуют ли, на Ваш взгляд, традиции, берущие начало в суфийском учении, в наши дни? Если существуют, то какие именно? (Sizce günümüzde hala tasavvufta kök salmış gelenekler var mı? Var ise nelerdir?)

12. Кто, по Вашему мнению, внёс наибольший вклад в суфийское учение? Почему? (Size göre tasavvufa en çok kim katkıda bulundu? Neden?)

13. Нужно ли, на Ваш взгляд, уделять внимание суфизму в наши дни? Пожалуйста, объясните свой ответ. (Sizce genel olarak günümüzde tasavvufa dikkat edilmeli mi? Lütfen cevabınızı açıklayın)

Результаты опроса по тем пунктам, где присутствовали варианты ответов, представленные в виде графической диаграммы, размещены в Приложении А.

Анализируя проведённое социологическое исследование, можно в первую очередь сделать вывод о том, что сущность суфизма в глазах современного представителя турецкой нации с османских времён преимущественно не изменилась [приложение А, рисунок А.3]. Ответы респондентов на вопросы о понимании ими суфизма чаще всего не отходили от его общепринятой научной трактовки как религиозно-мистического течения, направленного на духовное самосовершенствование и достижение единения с Аллахом через экстатические ритуалы.

Принимая во внимание то, что среди респондентов не было представителей радикальных течений ислама, можно также сделать вывод о том, что образованная часть населения Турции не видит серьёзных противоречий между официальной религией и суфизмом [приложение А, рисунок А.1]. Во всяком случае, суфизм не считается ересью, однако достаточно большой процент респондентов (12 человек, или 21% опрошенных) приводят в своём ответе на этот вопрос нюансы расхождений между доктринами суфизма и фундаментального ислама, демонстрируя определенные познания об интеллектуальных и практических принципах мистического течения.

Запрет суфизма в 1925 г. чаще всего оценивается респондентами положительно. В качестве причины приводится тот факт, что на момент запрета суфизм уже отошёл от своей изначальной функции просвещения и ведения людей к Богу, погряз в социально-политических интригах и безнадёжно устарел перед лицом усиливающегося влияния западной культуры на турецкое общество. Однако несколько респондентов (хотя их и меньшинство) осуждают решение Мустафы Кемала Ататюрка преимущественно из-за той роли, что суфизм играл в обществе того времени. Чаще всего высказывающиеся таким образом опрошенные упоминали массовое недовольство широких слоёв мусульманского турецкого населения лаицистскими реформами и последовавшие за ними социальные волнения. Тем не менее, даже те, кто осуждает запрет суфизма, признают, что на том этапе, где находилось турецкое государство после Первой мировой войны, секуляристские преобразования были абсолютно необходимы для оживления стагнирующего общества и взятии курса на его развитие.

Большинство респондентов полагает, что в настоящее время суфизм не проявляет никакой активности [приложение А, рисунок А.2]. Чуть меньше половины придерживающихся такого мнения участников опроса считает также, что о суфизме осведомлена мизерная часть их окружения. Из этого можно сделать вывод, что для определённого пласта турецкого общества явление

суфизма исчезло в веках и практически ими не замечается. Этот эффект, как считает автор данной дипломной работы, можно отнести к последствиям подавляющего влияния фундаментального ислама на проявления исламского мистицизма в социальном пространстве Турции.

Некоторые из тех респондентов, кто проявляет повышенный интерес к суфизму, демонстрировали положительную оценку его присутствия в обществе, однако число этих респондентов минимально (2). Мнения, что суфизм активен в средней степени, придерживаются 20 опрошенных. Эти две группы сходятся во мнении, что о суфизме осведомлены примерно 50% из общего числа их знакомых. При анализе ответов на вопросы 5 и 6 эти данные в совокупности позволяют предположить, что именно в таком соотношении в действительности представители турецкой нации в целом имеют представление о явлении исламского мистицизма.

Переходя к вопросам о присутствии исламского мистицизма в повседневной жизни турецкого гражданина и в национальных медиаресурсах, можно отметить не слишком сильную степень течения в обеих упомянутых сферах [приложение А, рисунки А.4 и А.5]. В повседневной жизни суфизм вообще не наблюдают 36 респондентов (или 63%), 21 из опрошенных (37%), тем не менее, замечают его проявления, но редко. В турецких медиаресурсах ситуация практически обратная: редко видят отсылки к суфизму 40 участников опроса (или 70%), а 17 человек (30%) не видят их вообще. Эти данные позволяют предположить, что представленность исламского мистицизма в медиа будет отмечена большинством турецких граждан, что не может не подчёркивать относительную успешность распространения суфизма в турецком обществе. Тем не менее, результаты опроса свидетельствуют, что в повседневной жизни турок суфизм на данный момент практически не представлен.

Вопрос о конкретных упоминаниях суфизма в литературе, музыке или кино позволил автору почерпнуть немало сведений о своего рода «подпольной» суфийской культуре. Чаще всего респонденты приводили источники, тем или иным образом относящиеся к культурно-просветительской сфере: чтения суфийских стихотворений на различных мероприятиях, выступления трупп кружащихся дервишей в Стамбуле, отсылки к мотиву опьяняющей любви в музыке, а также телепередачи на национальном телевидении, посвящённые обсуждению вопросов суфийской догматики. Это дополнительно укрепляет гипотезу автора данной дипломной работы о том, что суфизм до настоящего времени незримо пронизывает турецкое общество, хотя требования закона и времени и заставили учение несколько приглушить яркость своих проявлений.

В вопросе о традициях, имеющих корни в исламском мистицизме, подавляющее большинство опрошенных уверенно заявляют об их присутствии

в современном турецком обществе. В качестве примеров чаще всего приводятся традиция посещения могил суфийских святых (резко критикуемая официальным исламом как проявление многобожия – шикр) и танец крутящихся дервишей, в 2007 году включённый ЮНЕСКО в список мирового нематериального культурного наследия.

При обсуждении наиболее значимых для исламского мистицизма личностей чаще всего назывались имена признанных и знаменитых суфиев: основателя турецкого суфизма Ахмеда Ясеви, Хаджи Бекташа Вели, создателя и вдохновителя ордена Бекташи, великого шейха суфизма Ибн Араби, а также, в подавляющем большинстве, имена Джалаладдина Руми и Юнуса Эмре.

Тем не менее, рядовой представитель турецкой нации не слишком оптимистично (а где-то даже и с открытым скептицизмом) смотрит на будущее суфизма и его вклад в повседневную жизнь Турции. Мнения респондентов в этом вопросе разделились достаточно сильно. Некоторые выражают мнение о том, что принципы суфийского учения и сейчас не соответствуют требованиям времени, а значит, течению необходимо угаснуть. Другие участники опроса, напротив, отмечают сожаление по поводу того, что суфизм до сих пор остаётся под официальным запретом, так как материализм современности подчас не оставляет простора для духовной части жизни. Ещё часть опрошенных устраивает статус-кво: они считают, что влияние исламского мистицизма на жизнь турецкого общества сейчас представлено в самой актуальной степени, и усиление его представленности в культуре чревато слишком активным распространением суфийских идей в ущерб официальной религии, что вряд ли будет воспринято широкими слоями населения абсолютно позитивно. Мнения представлены приблизительно в равных пропорциях, из чего можно сделать вывод, что суфизм и в современной Турции остаётся явлением весьма противоречивым, и отношение к нему, хоть большей частью и лояльно, обладает определёнными нюансами и вариациями.

Подводя итог, в результате проведённого социологического исследования гипотеза его автора о незримом присутствии суфизма практически во всех сферах турецкого общества в условиях официального ограничения его деятельности со стороны государства в основном подтвердилась и мнением турецких граждан. Относясь к суфизму в основном лояльно и признавая масштабы его влияния на развитие турецкого общества, респонденты, однако, нечасто замечают проявления исламского мистицизма вокруг себя. Однако доля медийного присутствия исламского мистицизма и разнообразие упоминаний столкновения турок с ним преимущественно в культурно-просветительском контексте позволяют предположить, что достаточно значимый пласт деятельности суфиев в наше время скрыт от обывательских глаз, но при этом всё

ещё оказывает скрытое влияние на представление людей о себе. Лишь 50% турецкого общества сегодня осведомлено о суфизме, но абсолютное их большинство не считает мистическое течение ересью и богохульством. Более того, в душе турецких граждан сохраняется уважение по отношению к исходящим от принципов суфийской доктрины традициям, а также определённый пиетет в адрес великих мистиков турецкого происхождения. Хочется верить, что со временем турецкое государство станет лояльнее к исламскому мистицизму и инкорпорирует в общество больше положительных культурных элементов из его обширного прошлого.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В результате проведённых исследований можно сделать следующие выводы:

1. На сегодняшний день учёные всего мира сходятся на том, что мистическую сторону исламской религии инкапсулирует суфизм. Суфизм – это духовно-практическое мистическое учение в исламе, которое берёт начало в принципах аскезы и самосовершенствования человека и ставит своей целью глубинно чувственный опыт познания мира посредством любви к Богу и единения с Ним. Отправной точкой формирования суфийского учения считаются первые этапы формирования ислама как религии, и на протяжении многовекового периода своего развития мистическому течению удалось занять прочные позиции в исламском мире. Его последователи, разрабатывая как интеллектуальную, так и практическую стороны учения, ко времени расцвета Османской империи многократно приумножились, в результате чего суфизм проник практически во все сферы жизни великого государства. Обрастая всё новыми и новыми формами, значениями и практиками, суфизм в итоге разросся до размеров своеобразного скрытого столпа мусульманства в целом.

2. Проникнув на территорию Османского бейлика в ходе миграций и особенно до и во время монгольского нашествия, суфизм укрепился на новом месте и, получив поддержку османского правительства, стал достаточно быстрыми темпами распространяться и расширять свою деятельность. Во времена средневековой Османской империи начался период развития суфийских братств, которые разрабатывали свои собственные религиозно-философские положения и методы достижения единения с Богом, а также привлекали в свои ряды мусульман, желавших освободиться от оков официальной исламской доктрины и получить новые возможности, в каноническом исламе для них закрытые. В связи со всё увеличивавшейся общественной ролью суфийских братств они начали оказывать серьёзное влияние на все значимые сферы жизни османского государства, достигнув пика своего развития. Суфизм средневекового периода оставил за собой огромный пласт философского и культурного наследия. Однако с XVII-XVIII вв. начался его постепенный упадок, ознаменовавшийся стагнацией течения и его безнадёжным отставанием от требований изменяющегося мира.

3. В начале XX века суфизм всё ещё играл доминирующую роль в мусульманском обществе Турции, в особенности в средних и низших его слоях. Однако положение мистического течения в государстве резко ухудшилось после распада Османской империи и последовавшей за ней национально-

освободительной войны турецкой нации. В результате провозглашения Турецкой Республики и прихода к власти кемалистов во главе с Мустафой Кемалем Ататюрком ими начала проводиться секуляристская политика, имеющая целью радикальное снижение роли религии в новообразованном государстве. В 1925 году в числе прочих светских преобразований был принят закон, упраздняющий суфийские ордена и запрещающий церемонии и официальную одежду. Недовольство суфиев антирелигиозными законами выливалось в разжигаемые вооружённые восстания и мятежи при поддержке религиозного населения Турции, завершившиеся объявлением мистицизму открытой войны со стороны самого Ататюрка. Однако ситуация улучшилась с установлением власти Демократической партии Баяра и Мендереса в 1950 году: лаицистские законы постепенно ослаблялись или отменялись вовсе, и суфии получили возможность организовываться более активно. Несмотря на запрет, ушедшие в подполье суфии продолжали активно заниматься просветительской и богословской деятельностью. На протяжении второй половины XX века формировались новые суфийские течения (например, движение Фетхуллаха Гюлена), а некоторые из устоявшихся постепенно наращивали влияние (как, например, тарикат Накшибенди). Сегодня суфийские ордена незримо присутствуют в социально-политической жизни Турции, организовывая культурные фонды, занимаясь нравственным воспитанием и богословским образованием населения, а также благотворительностью и популяризацией своей деятельности с помощью современных методов распространения информации.

4. Такие виды суфийского искусства, как литература, музыка, танец и кинематограф, в современной турецкой культуре представлены достаточно широко и продолжают активно развиваться. Прозаические писатели создают романы, в которых обращаются к суфийской теме: сущности течения, его цели и основным принципам (напр., роман Элиф Шафак «Aşk» и роман Ахмета Умита «Bab-ı Esmâ»). Поэты пишут и распространяют стихотворения, где восхваляют суфийский Путь и выражают любовь к Богу с помощью мистических образов и символов (напр., активно творят, среди прочих, поэты Билал Явуз, Бурхан Аксу и Азиз Долу). В музыке всемирную известность получают современные суфийские композиции с использованием традиционных инструментов, относящихся к этому течению (таких, как кудюм, бендир, халиле, ребаб и, в особенности, ней). В таких композициях разнообразные музыкальные жанры часто смешиваются с исторически сложившимися суфийскими формами и мотивами, чтобы придать музыке уникальное звучание. Наиболее известные современные суфийские композиторы – это Кудси Эргунер, Мерджан Деде и Омар Фарук Текбилек. Танцевальное суфийское искусство в первую очередь развивается в русле переосмысления традиционного хореографического

компонента церемонии «сема». Мотивы на основе кружения при особом положении рук получают современную интерпретацию и исполняются на различных площадках, ранжирующихся от культурных фестивалей до подпольных электронных концертов. Суфийский кинематограф также получает распространение: снимаются фильмы, документальные и художественные, обращающиеся к проблемам суфизма. Трилогия фильмов Семиха Капланоглу «Мёд», «Молоко» и «Яйцо», вышедшая в 2007-2010 гг., в особенности демонстрирует богатый суфийский символизм, переложенный на формат киноискусства. Трилогия заслужила как турецкое, так и мировое признание. Выходят также сериалы, посвящённые великим именам мистицизма (напр., сериал о Юнусе Эмре, востребованность которого среди турецкого населения обеспечила ему место на популярном электронном ресурсе Netflix).

5. В результате проведённого социологического исследования гипотеза его автора о незримом присутствии суфизма практически во всех сферах турецкого общества в условиях официального ограничения его деятельности со стороны государства в основном подтвердилась и мнением турецких граждан. Относясь к суфизму в основном лояльно и признавая масштабы его влияния на развитие турецкого общества, респонденты, однако, нечасто замечают проявления исламского мистицизма вокруг себя. Однако доля медийного присутствия исламского мистицизма и разнообразие упоминаний столкновения турок с ним преимущественно в культурно-просветительском контексте позволяют предположить, что достаточно значимый пласт деятельности суфиев в наше время скрыт от обывательских глаз, но при этом всё ещё оказывает скрытое влияние на представление людей о себе. Лишь 50% турецкого общества сегодня осведомлено о суфизме, но абсолютное их большинство не считает мистическое течение ересью и богохульством. Более того, в душе турецких граждан сохраняется уважение по отношению к исходящим от принципов суфийской доктрины традициям, а также определённый пиетет в адрес великих мистиков турецкого происхождения.

Общий итог исследований, произведённых в процессе подготовки данной дипломной работы, состоит в том, что, несмотря на преимущественно тайный характер деятельности представителей исламского мистицизма и преследования по отношению к практикующим его личностям, проявления течения можно отыскать практически во всех значимых сферах массовой культуры Турции. След, оставленный суфизмом на турецком обществе, очень глубок, и, хотя далеко не все представители турецкой нации сейчас придают значение этому явлению, есть много и тех, кто осведомлён о суфизме и поддерживает его уникальный характер и отличия от официального ислама. Автор предполагает, что суфизм продолжит сохранять активный статус на территории турецкого

государства и в будущем, так как его идеи и концепции можно отнести к вневременным, а основа любви и принятия, на которой зиждется учение, продолжит быть привлекательной не только для широких народных масс, но и для представителей интеллигенции.

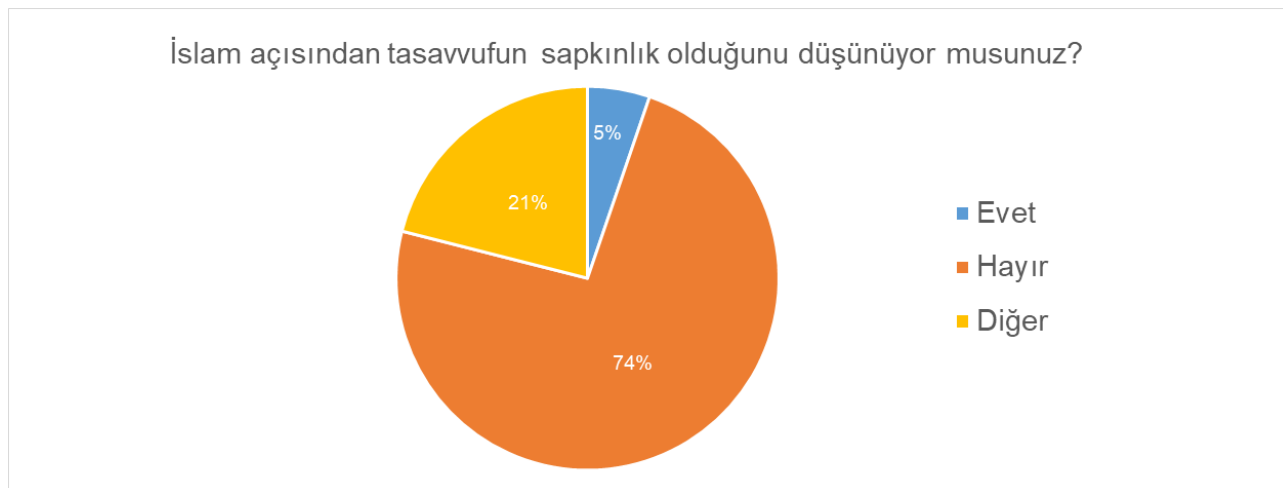
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Джалаладдин Руми. Дорога превращений. Суфийские притчи / Джалаладдин Руми; пер. с персидского Д.В. Шедровицкого. – М.: Оклик, 2017. – 384 с.
2. История Османского государства, общества и цивилизации: в 2-х т. / под ред. Э. Исханоглу; перевод с турецкого В. Б. Феоновой под ред. М. С. Мейера. – М.: Восточная литература, 2006.
3. Йылмаз, Х.К. Тасаввуф и тарикаты / Пер. с тур. А. Урманова. – М.: ООО «Издательская группа «САД», 2007. – 300 с.
4. Кныш, А.Д. Мусульманский мистицизм. Краткая история / А.Д. Кныш. – СПб: Диля, 2004. – 454 с.
5. Концепция суфизма [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://islamdag.ru/verouchenie/22790>. – Дата доступа: 11.05.2022.
6. Льюис, Рафаэла. Османская Турция. Быт, религия, культура. / пер. с англ. Л.А. Игоревского, под ред. Л.И. Глебовской. – М: Центрполиграф, 2004. – 239 с.
7. Насыров И.Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). – М.: Языки славянских культур, 2009. – 552 с.
8. Сайгидгусейнов, А. Ю. Суфизм: основа и сущность. Учебное пособие. – Элиста: АОр НПП «Джангар», 2008. – 86 с.
9. Степанянц, М.Т. Философские аспекты суфизма / М.Т. Степанянц. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1987. – 192 с.
10. Сущность нафса [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://islamdag.ru/verouchenie/23455> – Дата доступа: 10.05.2022.
11. Торчинов, Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния / Е.А. Торчинов. – СПб: Центр "Петербургское Востоковедение", 1998. – 384 с.
12. Тримингэм, Дж.С. Суфийские ордены в исламе / Дж.С. Тримингэм. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. – 328 с.
13. Хисматулин, А.А. Суфизм / А.А. Хисматулин. – СПб: Азбука, 2008. – 192 с.
14. Шангараев Р.Р. История суфизма. Учебное пособие / Шангараев Р.Р. – Казань: ИД «МеДДоК», 2020. – 244 с.
15. Шиммель, А. Мир исламского мистицизма / А.Шиммель. – М.: Алетейя, Энигма, 1999. – 415 с.
16. Эрнст Карл. Суфизм / Пер. с англ. А. Горькавого. – М.: ФАИР-Пресс, 2002. – 320 с.

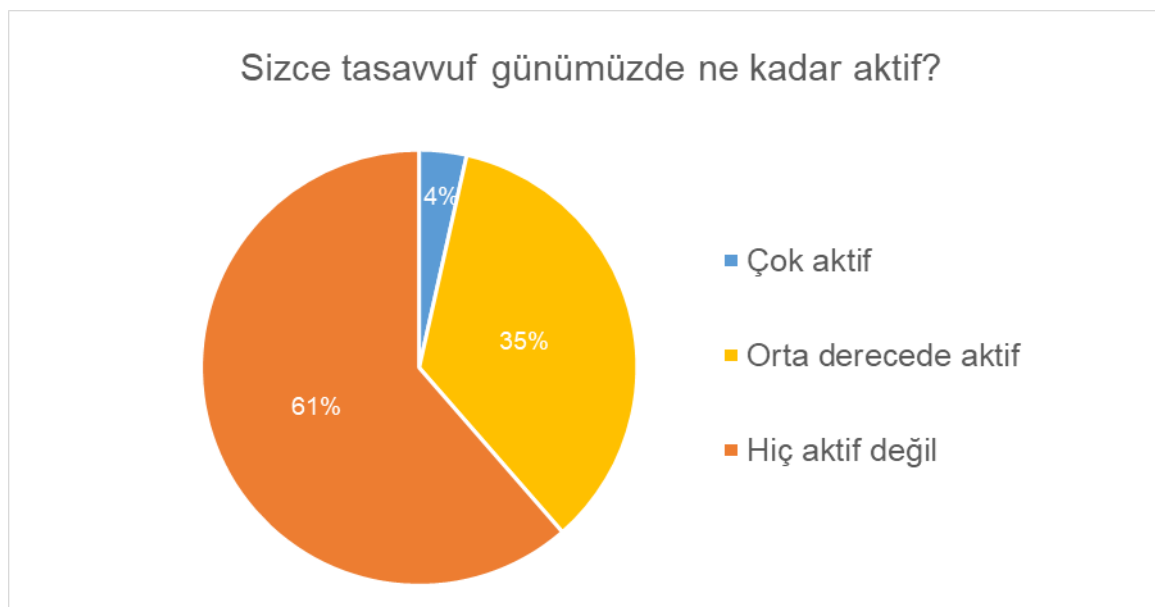
17. Янгузин, А.Р. Духовный мир суфиев / А.Р. Янгузин. – Уфа: Гилем, 2007. – 240 с.
18. Янгузин, А.Р. Социальные аспекты философии суфизма / А.Р. Янгузин. – Уфа: БашГУ, 2004. – 139 с.
19. Ahmet Ümit. Bab-ı Esrar. – Ankara: Doğan Kitap, 2008. – 396 с.
20. Elif Şafak. Aşk. – Ankara: Doğan Kitap, 2009. – 420 с.
21. Elif Şafak – AŞK [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://www.youtube.com/watch?v=Sg5XZCq0_w0. – Дата доступа: 10.05.2022.
22. Elif Şafak. Pinhan. – Ankara: Doğan Kitap, 2017. – 230 с.
23. Elif Şafak, röportajlar [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.elifsafak.us/roportajlar.asp>. – Дата доступа: 10.05.2022.
24. Findley C.V. Modern Türkiye Tarihi: İslam, Milliyetçilik ve Modernlik (1789–2007). – İstanbul: Timaş, 2011. – 527 с.
25. Fuad Köprülü. Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar / Fuad Köprülü. – Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976. – 435 с.
26. In Turkey, Sufi music is used to decrease patient stress [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://theworld.org/stories/2012-04-27/turkey-sufi-music-used-decrease-patient-stress/>. – Дата доступа: 18.05.2022.
27. Kara I. Cumhuriyet Türkiye'si'nde Bir Mesele Olarak İslam. – İstanbul: Dergah Yayınları, 2010. – 386 с.
28. Kara M. Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri (1839–2000). – İstanbul: Dergah Yayınları, 2010. – 623 с.
29. Kara M. Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları: Tarikatlar, Tekkeler, Şeyhler. – İstanbul: Dergah Yayınları, 2005. – 615 с.
30. Mardin Ş. Türkiye, İslam ve Sekülerizm. – İstanbul: İletişim Yayınları, 2011. – 288 с.
31. Muslim rockers inspired by Pink Floyd take on Turkey [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.usatoday.com/story/news/world/2013/10/19/turkey-rocking-imam/3007893/>. – Дата доступа: 18.05.2022.
32. Sarıkaya S. Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde Dinî Tarikat ve Cemaatlerin Toplumdaki Yeri // SDÜ Fen-Edebiyat Fak. Sosyal Bilimler Dergisi. – 2000. – №3. – с. 91–101.
33. Sufi-Inspired Cinema in Turkish Filmmaker Semih Kaplanoğlu's Trilogy Egg, Milk and Honey [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.iemed.org/publication/sufi-inspired-cinema-in-turkish-filmmaker-semih-kaplano%с7%a7lus-trilogy-egg-milk-and-honey/>. – Дата доступа: 14.05.2022.

34. Sufi Soul: The Mystic Music Of The Islam [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=aLICOQyryJE>. – Дата доступа: 18.05.2022.

**Результаты опроса, выявляющего отношение турецкого общества к
явлению исламского мистицизма**



**Рисунок А.1 – Является ли, по Вашему мнению, суфизм ересью с точки зрения
фундаментального ислама?
[собственная разработка автора]**



**Рисунок А.2 – Насколько, по Вашему мнению, активно в настоящее время суфийское
учение?
[собственная разработка автора]**

Bugünkü tasavvuf anlayışının Türkiye Cumhuriyeti'nden önceki dönemden farklı olduğunu düşünüyor musunuz?

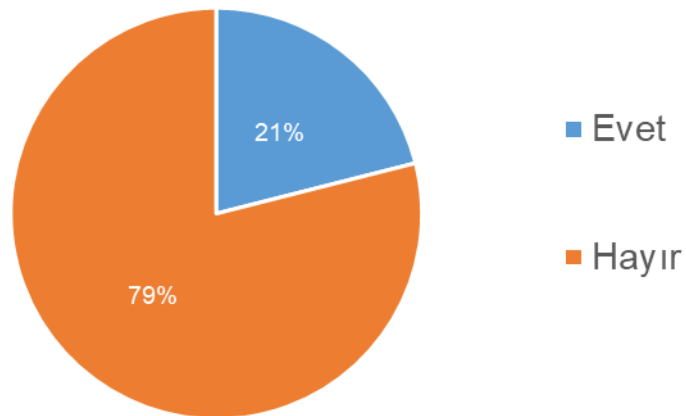


Рисунок А.3 – Изменилось ли, на Ваш взгляд, понимание суфизма в наши дни по отношению к его пониманию в период до создания Турецкой Республики?
[собственная разработка автора]

Günlük yaşamınızda tasavvufun tezahürlerini ne sıklıkla görüyorsunuz?

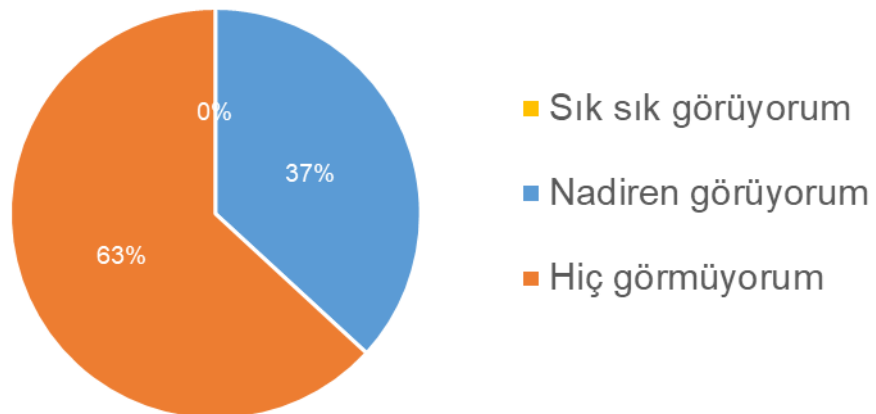
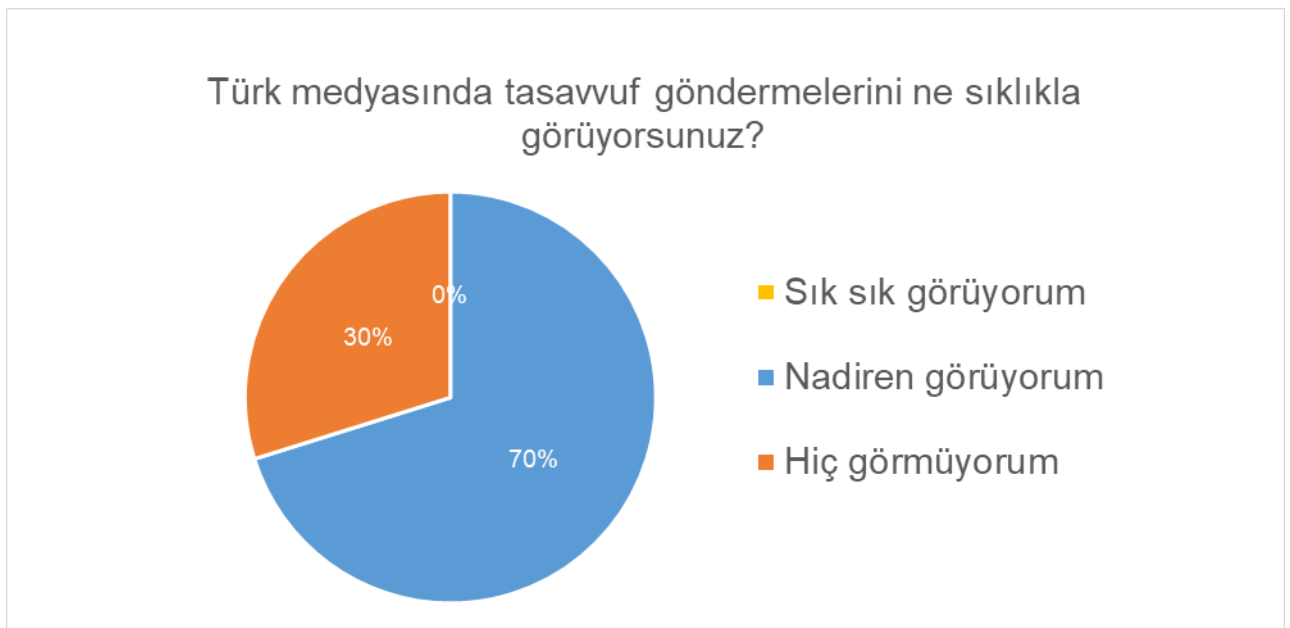


Рисунок А.4 – Как часто Вы видите проявления суфизма в повседневной жизни?
[собственная разработка автора]



**Рисунок А.5 – Как часто Вы видите отсылки к суфизму в турецких медиаресурсах?
[собственная разработка автора]**