

Ислам в XXI веке: региональные особенности



**PROBLEMS OF STUDY OF
CONVERSIONS TO ISLAM IN THE
SUFİ COMMUNITIES OF THE WEST:
SOCIO-CULTURAL CONTEXT,
INSTITUTIONS, CHARISMA**

Oleg Yarosh
o.yarosh@gmail.com

Oleg Yarosh

PhD, Associate Professor, Head of
History of Oriental Philosophy Sector,
Institute of Philosophy n.a. H. Skovoroda,
National Academy of Sciences of Ukraine

Present paper examines the processes of native Europeans conversion to Islam in relation to the Sufi communities in the West. It deals with theoretical aspects of the study of Western Sufi communities, the conceptualization of religious conversion and its motives, as well as collective factors and individual trajectories of conversion on the basis of own field research in the Sufi communities in Western Europe and materials presented in the relevant studies. The paper shows that conversion to Islam through Sufi communities is characterized by the transition from religious individualism to collectively shared normativity, while the charisma of the shaykh largely determines the collective identity of the community and affects the life trajectories of its members.

Keywords: *Islam in Europe, sufism, tariqa, conversion, shaykh, charisma.*

ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ОБРАЩЕНИЯ В ИСЛАМ В СУФИЙСКИХ ОБЩИНАХ ЗАПАДА: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ, ИНСТИТУТЫ, ХАРИЗМА

Олег Ярош
o.yarosh@gmail.com

В данной статье рассматриваются процессы, связанные с обращением в ислам европейцев при посредстве суфийских общин на Западе. Предметом рассмотрения выступают теоретические аспекты изучения западных суфийских общин, концептуализация религиозного обращения и его мотивов, а также коллективные факторы и индивидуальные траектории обращения, на основе собственных полевых исследований в суфийских общинах Западной Европы и материалов, представленных в работах, посвященных данной проблематике. В статье показано, что обращение в ислам и посредством суфийских общин характеризуется переходом от религиозного индивидуализма к коллективно разделяемой нормативности, при этом харизма шейха во многом определяет коллективную идентичность общины и влияет на жизненные траектории ее членов.

Ключевые слова: *Ислам в Европе, суфизм, тарикат, обращение, шейх, харизма.*

В данной статье рассматриваются процессы, связанные с обращением в ислам европейцев, а также «религиозного возрождения»¹ среди представителей мусульманских диаспор Европы при посредстве суфийских общин. Предметом рассмотрения выступают теоретические аспекты изучения западных суфийских общин, концептуализация религиозного обращения и его мотивов, а также коллективные факторы и индивидуальные траектории обращения, на основе собственных полевых исследований в суфийских общинах Западной Европы² и материалов, представленных в работах, посвященных данной проблематике.

Как известно, в XX веке суфизм вышел далеко за пределы «исламского мира» и с течением времени превратился в неотъемлемый элемент мусульманской религиозной среды в странах Запада. Исходя из задач нашего исследования, мы рассматриваем «суфизм» в узком смысле, сосредотачивая внимание, главным образом, на его институциональном аспекте, который основывается на инициации в организованную религиозную общину (тарикат, джама'ат) и подчинении авторитету шейха как духовного настав-

**Олег Анатольевич
Ярош**

Кандидат философских наук, старший научный сотрудник, заведующий сектором истории восточной философии отдела истории зарубежной философии Института философии имени Г.С. Сковороды НАН Украины

1. «Религиозное возрождение» понимается нами как восстановление или интенсификация религиозных практик индивида и его связи с религиозной общиной, что также оказывает влияние на траектории его повседневной жизни и габитус.
2. Данные полевые исследования проходили в суфийских общинах, главным образом, Накшбандийя-Хакканийя и Бурханийя в Берлине с 01.11.2014 по 18.12.2014 гг. и Хайдарийя-Шазилийя в Гетеборге с 08.10.2016 по 14.01.2017 гг. Исследования в Берлине охватывали включенное наблюдение во время еженедельных церемоний сохбет и зикр (Накшбандийя-Хакканийя) и хадара (Бурханийя), а также 12 индивидуальных полу-структурированных интервью с последователями этих тарикатов. Исследования в Гетеборге основывались на включенном наблюдении во время трех двухдневных «ретритов» организованных в городке Оса группой последователей шейха Фадхалла Хаери и неформальные интервью с их участниками.

ника и посредника, оставляя за рамками его доктринальные и философские аспекты. Как указывает британская исследовательница Пнина Вербнер: «Суфийские культы организуются вокруг живых или умерших святых как та'ифа, региональные культы, организованные в значительной степени по той же схеме, что и другие региональные культы» (Werbner, 2006, 127).

Каждый такой культ связан с «сакральным центром», так называемой «материнской ложей», основанной «живым святым», и имеет ответвления, которые признают духовный авторитет центра и в разной степени связаны с ним. Эти локальные центры, в свою очередь, постепенно распространяют свое влияние в новых регионах, делегируя представителей шейха (калифа, ма'зун, вакиль), вокруг которых со временем формируются группы последователей. При этом, как указывает Вербнер, различные суфийские культы взаимопроникают один в другой, а не формируют собственные смежные, ограниченные территории: «Они перескакивают через основные политические и этнические границы, создавая свои священные топографии и потоки товаров и людей» (Werbner, 2009). Такова в общих чертах идеальная модель распространения суфийских культов в странах мусульманского большинства и на Западе. При этом распространение суфизма на Западе имеет свои отличительные особенности, одной из которых является выход за пределы мусульманских диаспор посредством обращения в ислам и привлечения в общины коренных европейцев, о чем далее будет идти речь.

Одной из ключевых проблем исследования форм бытования суфизма на Западе является его контекстуализация в западной социокультурной среде. Суфийские общины, ритуалы и дискурсы испытывают влияние урбанизации, миграционных процессов, внутренней и внешней политики западных стран. Катарина Раудвере и Лейф Стенберг подчеркивают, что суфийские общины Запады являются важным звеном комплексного взаимодействия между диаспорами и метрополиями, а также выступают в роли каналов культурного влияния в глобальной перспективе (Raudvere & Stenberg, 2009, 1-3). Эти исследователи отмечают, что суфийские тарикаты всегда представляли собой транснациональные сетевые институты, в рамках которых осуществлялось движение людей, товаров, идей, культурных артефактов. В настоящее время эти сети также играют роль в поддержании социальных и родственных связей, а также деловых связей между мусульманскими диаспорами и странами их происхождения (Raudvere & Stenberg, 2009, p. 3).

С другой стороны, Рон Дживес довольно категорично утверждает, что суфизм на Западе функционирует «не столько как передача мистицизма внутри ислама, способного превратиться в универсальный мистицизм, к которому стремятся западные искатели, сколько как промежуточный механизм, в первую очередь, связанный с передачей культурных и религиозных традиций» (Geaves, 2009, 97). В западных суфийских общинах обычаи и практики, характерные для местности происхождения (как правило характерные для сельской социо-культурной среды) дублируются, формируется их «зеркальное отражение». Дживес называет этот процесс социокультурного воспроизводства «культурным бинарным делением»: «Термин «бинарное деление» заимствован из биологии и относится к самому основному репродуктивному методу, известному природе, где амебы просто делят свои клетки и расщепляются на две для создания собственного дубликата. Я не утверждаю то, что эта попытка полностью успешна, так как всегда будут иметь место трансформации, которые происходят в новой среде, и некоторые из них будут изучены, но то, что тарикаты, в основном, функционировали как попытки дублирования культурных форм, характерных для местности происхождения» (Geaves, 2009, 97). Вместе с тем следует отметить, что дан-

ное явление характерно, главным образом, для некоторых традиционных региональных суфийских культов на Западе, в то время как другие производят новые формы «искупительной социальности»³ в западной социо-культурной среде. Последнее в еще большей степени характерно для суфийских культов западного происхождения.

Суфийские тарикаты сегодня являются одним из инструментов привлечения коренных жителей стран Запада к исламу, чему способствует окружающий их ореол «мистичности», приобщения к «сокровенному», культа «божественной любви», возникший, в немалой степени, благодаря усилиям ученых-ориенталистов и получивший распространение в работах западных эзотериков и «традиционалистов». Вместе с тем суфийские тарикаты на Западе привлекают не только искателей «просветления», мечущихся между различными духовными традициями и учителями, но и тех, кто искренне стремится к кардинальному изменению собственного способа жизни и мировоззрения через религиозное обращение.

Среди прочего, проблематика, связанная с обращением в ислам на Западе посредством суфизма, нашла отражение в работах Али Кюсе (Köse, 1996), Марсии Хермансен (Hermansen, 2000), Хайфы Джавад (Jawad, 2006), Анне Роальд (Roald, 2004), Джулианн Хазен (Hazen, 2014) и других авторов. Американский исследователь Ларри Постон считает, что суфизм играет важную роль в распространении ислама на Западе и характеризует его как «межличностное миссионерство», благодаря которому принимающие ислам в индивидуальном порядке получают возможность подготовиться к обращению других (Poston, 1992, 62). Исследовательница из Голландии Карин Ван Ньюкерк разделяет эту точку зрения, подчеркивая, что часто конвертиты обращаются к суфизму, а затем принимают ислам (Nieuwkerk van, 2006, 5). В свою очередь, итальянский социолог Стефано Аллиеве указывает, что большую роль в привлечении западных адептов играют книги о суфизме (Allievi, 2006, 120-153).

В данной работе мы используем материалы, представленные в исследованиях на данную тематику, а также полученные в результате собственных полевых исследований.

СОЦИАЛЬНЫЙ КОНТЕКСТ И ТИПОЛОГИЯ ЗАПАДНЫХ СУФИЙСКИХ ОБЩИН

В отдельных странах Западной Европы процессы распространения суфизма имеют свои особенности, обусловленные, в частности, международным положением той или иной страны и ее контактами с мусульманским миром. Очевидно, что колониальные империи, прежде всего, Великобритания, имели больше предпосылок для появления и распространения суфийских общин, чем другие страны.

Известный американский исламовед Айра Лapidус подчеркивает, что в основе мусульманской цивилизации положен «сетевой принцип», поскольку она изначально развивалась при помощи сетей мусульманских ученых, суфийских тарикатов и торговцев, которые действовали вне границ отдельных государств. Причем сами мусульманские сообщества представляли собою «сети отношений между составляющими его группами» (Lapidus, 1975, 26-42).

3. Понятие «искупительное социальное движение» (redemptive social movements) было введено американским антропологом Дэвидом Абереле в работе «Религия пейтола у навахо» (1966). Он определяет эти движения как те, которые стремятся к радикальной индивидуальной трансформации своих членов и часто имеют религиозную основу. Об «искупительной социальности» (redemptive sociality) применительно к суфийским тарикатам, в частности, пишет Пнина Вербнер, как о системе различных социальных отношений последователей харизматического шейха, характер которых определяются связью с ним. Этот тип социальности является организационной основой (Werbner, 2007, 265-289).

Современные глобализационные процессы, транснационализм и развитие информационных технологий вызвали к жизни новые сетевые исламские институты. Внутри этих сетей осуществляется движение людей, финансовых средств, обмен информацией. Если в период своего становления транснациональные исламские организации распространялись при помощи миграционных потоков, то в настоящее время их развитие и распространение обусловлено внутренними факторами, хотя миграционные процессы продолжают играть важную роль.

Транснациональные организации, к которым относятся и суфийские тарикаты, имеют сетевой характер. Среди сетевых организаций принято выделять формальные и неформальные. Первые характеризуются наличием центрального института авторитета, а также способа коммуникации внутри сети (Nielsen, 2003, 29). Иначе говоря, определяющим фактором является то, соотносится ли сеть с каким-либо центральным институтом, духовным лидером (живущим или умершим), дискурс которых является нормативным для коллективных и индивидуальных членов сети.

В то же время членство в подобных организациях также может быть в большей или меньшей степени формализованным. Формальное членство, означающее, как правило, принесение присяги или инициацию и принятие формальных обязательств по отношению к организации, в свою очередь, предполагает разную степень вовлеченности в ее деятельность. В то время как неформальные члены — сторонники, сочувствующие — участвуют в деятельности организации только спорадически, представляя собой ее мобилизационный резерв.

Ключевым фактором развития сетевых организаций является обмен информацией, скорость которого возрастает с развитием современных информационных технологий. Этот фактор служит укреплению связей внутри сетей и их экспансии.

Транснациональные исламские институты представляют собой формальные сетевые организации. Как указывает датский исследователь Йорген Нильсен: «Для того, чтобы иметь влияние, как в широком контексте, так и внутри общины в смысле общественного статуса и предоставления услуг, ожидаемых общиной, политико-правовое окружение требует наличия структурированных форматов, которые могут быть связаны друг с другом и «коммуницировать» при помощи взаимно разделяемого дискурса. Таким образом, должны формироваться такие организационные форматы, которые могут действовать в контексте параметров, заданных «принимающим» обществом» (Nielsen, 2003, 32).

Американская исследовательница Марсия Хермансен предлагает следующую классификацию западных суфийских движений (Hermansen, 1997, 155-158; Hermansen, 2013, 190-191):

- «Перрениалисты»: рассматривают суфизм как универсальную мистическую традицию вне контекста ислама или переосмысливают ее в контексте идей традиционализма (Р. Генона и др.);
- «Гибридные общины»: имеют большую связь с исламской традицией, однако, приспосабливают ее к западноевропейскому социокультурному контексту и имеют много последователей из числа европейцев;
- «Трансплатные общины»: образованные преимущественно выходцами из диаспоры, воспроизводят социо-культурные паттерны и религиозные традиции стран своего происхождения.

В основу данной типологии положено отношение к исламской нормативной традиции и практикам, что позволяет выделять более или менее «традиционные» общины в западной суфийской среде.

В другой работе Хермансен предлагает следующую типологию глобальных суфийских культов: «их», которые возникли и базируются в мусульманских обществах и распространяются при помощи миссионерства, и «наши», центр которых находится в странах Запада. Среди эти последних, исследовательница выделяет следующие категории: эклектические суфийские движения; общины во главе с шейхом-конвертитом западного происхождения; общины, возглавляемые шейхом из мусульманской страны (Hermansen, 2009, 33). По нашему мнению, данная классификация несколько проигрывает предыдущей, поскольку ее критерии выглядят довольно размытым, так как можно привести примеры суфийских общин, возглавляемых шейхом из мусульманской страны, включающих в себя эклектические элементы. Более того, поскольку глобальные суфийские культы имеют сетевой характер, локальные общины действуют в значительной степени автономно и их отношение к исламской традиции может значительно отличаться от официального нормативного дискурса тариката.

В свою очередь Маркус Дресслер предлагает рассматривать западные суфийские общины в зависимости от их отношения к принимающему обществу, его социокультурным нормам. Он выделяет следующие типы: критика западного общества и его норм и замыкание в себе; принятие норм и активное участие в общественной жизни при сохранении собственной отдельной идентичности; слияние западной и мусульманской идентичности (Dressler, 2009, 80-81). Вместе с тем, недостатком данной типологии является то, что она не учитывает связь этих групп с исламской нормативной традицией.

Также имеется ряд других подходов к типологизации западных суфийских общин, которые представляются менее удачными. Исходя из того, что подобная типологизация является конструированием «идеальных типов» в веберовском смысле, на эту роль лучше всего подходит ранняя классификация Хермансен, которая учитывает как дискурсивные, так и социальные аспекты этих культов и дает возможность учитывать переходные формы.

Одной из характерных черт религиозных движений на Западе в 70-80-е годы прошлого столетия является появление «идейных общин» или коммун, где последователи духовного лидера проживали совместно в отдаленной местности и часто также вели коллективное хозяйство. Наибольшее количество таких коммун, относящихся к новым религиозным движениям, возникло в США, где подобные «идейные общины» были традиционно распространены с XIX в. (Stein, 2000, 55-75), а также значительной популярностью с конца 60-х — начала 70-х гг. прошлого века пользовались коммуны хиппи.

Значительная часть членов западных суфийских общин происходила из среды, связанной с движением «Нью-Эйдж». Томас Лукманн рассматривает это движение в контексте «приватизации религии» и кризиса традиционных религиозных институтов на Западе⁴, и подчеркивает, что это движение соединяет в себе различные психологические, терапевтические, магические и паранаучные течения и практики, переформатирует их и предлагает для индивидуального потребления, основанного на избирательном синкретизме

4. Характеризуя новую социальную действительность, связанную с «приватизацией» религии, Лукманн пишет: «Кажется, что новая, в основном деинституционализированная, приватизированная социальная форма религии, опираясь, прежде всего, на открытый рынок диффузных, синкретичных сочетаний смыслов, обычно связанных с низкими уровнями трансцендентности и произведенных в частично или полностью коммерциализированной культурной среде. Новая ситуация позволяет, и даже поощряет, индивидуальный бриколаж» (Luckmann, 1995, 73)

(Luckmann, 1999, 255). В свою очередь Пауль Хилас считает, что «Нью-Эйдж» не следует рассматривать только лишь как одну из форм консьюмеризма, основанного на потреблении «духовных товаров», поскольку он связан с определенными этическими нормами, которые влияют на мировоззрение и систему ценностей его участников (Heelas, 2008, 9).

Среди западных суфийских общин-коммун следует отметить центры, основанные Абдулькадиром ас-Суфи возле Норфолка в Великобритании (1976) и возле города Тусон в Аризоне (1978). В период своего расцвета община в Норфолке насчитывала 200 семей (Kе se, 2010, 178). Община, состоящая из последователей шейха Фадхлалла Хаери, возникла в 1980 году в графстве Бланко, возле города Сан Антонио в штате Техас. В то время шейх Фадхлалла был тесно связан с шейхом Абдулькадиром ас-Суфи и являлся его амиром (наместником) в Бланко (Hermansen, 2005, 484). В 1981 году здесь был построен комплекс «Бейт аль-Дин» (Дом Религии), который включал в себя мечеть, медресе для западных студентов и жилой сектор. По замыслу шейха Фадхлалла, «Бейт аль-Дин» должен был наследовать общину первых мусульман в Медине (Takim, 2009, 44). После того, как шейх Фадхлалла в 1985 году переехал в Лондон, община стала постепенно приходить в упадок и в 1996 году окончательно прекратила свое существование.

Одним из наиболее значимых для популяризации суфизма в Западной Европе стал центр «Хаус Шнеде». Гритт Клинкхаммер подчеркивает, что для первых немецких последователей, многие из которых ранее принадлежали к различным течениям в рамках «Нью Эйдж», суфизм представлял собой, в первую очередь, универсальную духовную психологию и эффективный инструмент саморазвития (Klinkhammer, 2009, 136). Многие из тех, кто позднее стал шейхами, в 70-80-е гг. проводили различные семинары, основанные на гуманистической и трансперсональной психологии в сочетании с практиками зикра (Klinkhammer, 2009, 131).

Наиболее известными духовными учителями западной суфийской традиции того времени в Германии были египтянин Мухаммад Салах Ид, немец Абдул Халис Дорнбрах и австриец Хуссейн Абдул Фаттах (Стефан Маковски), которые в 1979 году основали в Берлине «Институт суфийских исследований». Годом позже они перебрались в арендованный Маковским и Идом особняк «Хаус Шнеде» в Люнебургской Пустоши в Нижней Саксонии, открыли «Школу суфийского целительства» и зарегистрировали суфийскую общину (Klinkhammer, 2009, 137, 145).

Салах Ид был связан с тарикатом Бурханийя⁵, а его ближайший соратник Хуссейн Абдул Фаттах с тарикатом Накшбандийа-Хакканийа шейха Назима аль-Кубруси. После гибели Ида в автокатастрофе в 1981 году, вскоре после открытия центра, его лидером стал Хуссейн Абдул Фаттах.

Изначально члены общины проживали совместно в «Хаус Шнеде», который также служил местом поведения различных суфийских семинаров и других мероприятий, в которых принимали участие известные суфийские учителя, такие, как Музаффер Озак, Решад Филд, Назим аль-Кубруси и другие (Lassen, 2009, 203). Позднее члены общины переселились в близлежащий городок Зальцхаузен. Среди них были как последователи тариката Бурханийя, так и Накшбандийа-Хакканийа, а также приверженцы других религиозных учений, в частности, Ошо (Klinkhammer, 2009, 138).

5. Тарикат Бурханийя является суданским ответвлением Шазилийа-Дисукийя, основанным шейхом Мухаммадом Усманом (1900-1983). Некоторое количество последователей тарикат имеет также в Египте (Hoffmann, 1995, 300-328).

К середине 80-х гг. в рамках общины «Хаус Шнеде» стали формироваться небольшие автономные группы, которые ориентировались на того или иного лидера и практики (Klinkhammer, 2009, 137). Клинкхаммер называет членов общины «духовными индивидуалистами» и характеризует их следующим образом: «Их связь с шейхами была больше символической, чем реальной, поэтому они не чувствовали себя полностью привязанными к одному или другому пути. (...) Их взгляды были очень разнородными, члены общины не следовали только одному шейху, только некоторые из них придерживались исламских вероубеждений...» (Klinkhammer, 2009, 138). Вместе с тем Халид Дуран подчеркивает, что последователи тариката Бурханийя отличались более строгой приверженностью к исламским практикам и традициям, по его словам, они стали «большими арабами, чем сами арабы» (Duran, 1991, 467). В немалой степени этому способствовал визит 40 членов общины в конце 1981 году в Хартум, где они встретились с шейхом Мухаммадом Усманом (Lassen, 2009, 192). Как указывает Сьорен Лассен, это событие ознаменовало собой начало истории Бурханийя в Западной Европе (Lassen, 2009, 193).

Со второй половины 80-х гг. в Германии активно развивается Накшбандийя-Хакканийя и открываются новые центры (Klinkhammer, 2009, 140). В этой связи значение «Хаус Шнеде» для этого тариката уменьшается и в этой общине усиливается влияние последователей Бурханийя, а Хуссейн Абдул Фаттах, несмотря на его прежнюю связь с Накшбандийя-Хакканийя, также стал больше склоняться к суданскому тарикату. Ввиду того, что часть общины стала обращаться к более строгому следованию предписаниям ислама, в ней назрел конфликт между приверженцами «ортодоксального» и «универсалистского» подхода к суфизму. С течением времени эти противоречия только усилились.

В 1984 г. сын и преемник шейха Мухаммада Усмана шейх Ибрахим Мухаммад сместил Хуссейна Абдул Фаттаха, который некоторое время продолжал руководить небольшой общиной своих последователей, которая собиралась в Бальбурге (Duran, 1991, 472). Позднее Хуссейн Абдул Фаттах возвращается в Австрию, где открывает «Институт суфийских исследований» в Зальцбурге. Таким образом, «универсалистская община» фактически прекратила существование.

Шейх Ибрахим Мухаммад стремился создать из разнородной общины более формальную структуру, основанную на принципах тариката, т.е. посвящения-присяги (бай'а) и подчинения авторитету шейха, а также следованию предписаниям ислама. В 1991 году был создан «Фонд Бурханийя», а в 1992 году «Хаус Шнеде» стал официальным центром Бурханийя (Klinkhammer, 2009, 141).

«Хаус Шнеде» сыграл заметную роль в истории западного суфизма, являясь своеобразным «хабом», который связывал духовных лидеров и их последователей из разных стран Европы и положил начало развитию суфийских тарикатов в Европе, прежде всего, Бурханийя и Накшбандийя-Хакканийя. Деятельность центра способствовала формированию «идейной общины», которая первоначально объединяла людей, придерживающихся различных взглядов на процесс духовного развития и характер суфизма, а также разнородных религиозных практик. Эта «искупительная социальность» служила преодолению религиозного индивидуализма и приватизации религии, характерных для современного западного общества.

6. Следует отметить, что «ортопрактический» подход к исламской традиции характерен для многих западных суфийских общин, в особенности тех, которые можно отнести к гибридным.

7. В то же время Халид Дуран утверждает, что это событие имело место за несколько лет до смерти Салах Ида и что в этом паломничестве участвовали сам Салах Ид и Стефан Маковски (Duran, 1991, 467).

В контексте нашего исследования также надлежит упомянуть коммуну последователей шейха Фадхлалла Хаери, существовавшую в 90-е гг. в окрестностях Гетеборга. В 1991 году пятеро шведских мюридов шейха Фадхлалла арендовали здание, известное как «Розовый Дом», в городке Грьобо возле Гетеборга и положили начало суфийскому центру, который позднее получил название «Общество София» (Föreningen Sophia) (Sorgenfrei, 2016, 59). Члены общины проживали совместно и их число в разное время составляло 20-40 человек, большинство из которых ранее принадлежали к различным религиозным течениям в рамках «Нью-Эйдж». В середине 90-х шейх Фадхлалла несколько раз посещал своих последователей в Швеции, а впоследствии передал общину своему близкому другу шейху Асафу Дураковичу⁸, от которого в свое время принял иджазу в сильсию рифа'ийа. В конце 90-х община фактически распалась из-за внутренних конфликтов⁹. В то же время часть ее членов продолжают организовывать различные коллективные мероприятия, в частности, «суфийские ретриты» в городке Оса на берегу Балтийского моря возле Гетеборга.

«ХАРИЗМА» И ОБРАЩЕНИЕ В ЗАПАДНЫХ СУФИЙСКИХ ОБЩИНАХ

Как было указано выше, суфийские общины играют значительную роль в распространении суфизма на Западе, формируя локальные культы как часть глобальных суфийских сообществ, или сами являясь их источником, как в случае с «Мурабитун» Абдулькадира ас-Суфи. Суфизм очень часто привлекает представителей «альтернативных» религиозных, культурных и социально-политических групп на Западе, помимо «Нью-Эйдж», о котором шла речь выше, суфийские общины объединяют бывших активистов радикальных левых и ультраправых движений (Gerholm, 1988, 264-265). Анна Роальд также отмечает, что суфизм, по крайней мере, в Скандинавии, является привлекательным для новых мусульман, которые считают себя «традиционалистами» и следуют мазхабам (Roald, 2004, 134).

Некоторые западные новые мусульмане объясняют привлекательность суфизма тем, что его идеология, как они ее понимают, имеет общие моменты с христианством. Как заявил один из моих информантов в Гетеборге, мюрид шейха Асафа, связанный с общиной последователей шейха Фадхлалла Хаери, если бы не суфизм, он никогда бы не стал мусульманином, и что на Западе люди находятся под влиянием христианской концепции «Бога как любви», поэтому суфизм для них понятен и привлекателен¹⁰.

Говоря о религиозном обращении, исследователи выделяют его различные типы и мотивы обращенных. Так, Луи Рамбо определяет пять идеальных типов конверсии: апостазия или отступничество; усиление привязанности к убеждениям или течению, с которым был связан ранее; аффилиация или приобщение (менее или более активное) к религиозной группе; переход от одного течения или группы к другой в рамках одной религиозной традиции; переход из одной религиозной традиции в другую (Rambo, 1993, 13-14). В свою очередь Софи Джилиат-Рей предлагает упрощенную модель типологии конверсии и выделяет внутри-религиозное и меж-религиозное обращение (Gilliat-Ray, 1999, 317), которые можно соотнести с соответствующими типами у Рамбо.

8. Асаф Дуракович, профессор в области ядерной медицины, мигрант из бывшей Югославии, в 1978 г. основал в США (Ватерпорт, Нью-Йорк) тарикат Алами, который восходит к балканской ветви тарикатов рифа'ийа и халватийа (Hazen, 2011, 17-32).

9. Существует точка зрения, что ряд членов общины были недовольны тем, что шейх Асаф склонялся к суннизму ханафитского мазхаба, в то время как шейх Фадхлалла следовал джафаритскому (шиитскому) мазхабу (Sorgenfrei, 2016, 59).

10. Неформальная беседа с М., 14.01.2017 в г. Оса возле Гетеборга во время ретрита.

Интересной представляется типология Дональда Тейлора, который выделяет «внутренний», «внешний» типы конверсии, что соответствует классификации Джилиат-Рей, добавляя важную категорию «проблемных обращенных» (awkward converts) — тех, кто не проходит формального ритуала обращения, но принимает участие в религиозных обрядах и практиках, часто относящихся к разным традициям (Taylor, 1999, 44). Тейлор пишет, что это приводит к появлению «мульти-религиозных» индивидуумов, что трансформирует саму концепцию обращения (Taylor, 1999, 49).

Луи Рамбо и Чарльз Фархадян рассматривают обращение как постепенный процесс, который охватывает стадии кризиса, поиска, контакта, взаимодействия, принятия обязательств и результата. При этом порядок стадий может быть различным, а также может иметь место спиральный эффект, когда индивид возвращается к ранней стадии (Rambo and Farhadian, 2014, 23-24).

Что касается мотивации религиозного обращения, то Джон Лофлан и Норман Сконовд выделяют шесть основных мотивов: интеллектуальный, то есть индивидуальный поиск «новых основ бытия»; мистический, основанный на экстазе или откровении; эмпирический, то есть практическое исследование различных традиций; аффективный, понимаемый как эмоциональная привязанность к членам общины; возрождающий, инспирированный коллективными эмоциональными переживаниями; и, наконец, принужденный, когда обращение не является добровольным (Lofland & Skonovd, 1981, 376-384).

В целом, обращаясь к практическому исследованию суфийских культов в странах Запада, можно утверждать, что приведенные выше теоретические модели являются релевантными, и мы обнаруживаем случаи и факты, соответствующие этим идеальным типам.

Джулиан Хазен в своем исследовании, посвященном общине тариката Алами в г. Ватерпорт, штат Нью-Йорк, проводя опрос с множественным выбором среди ее членов, установила, что наиболее частыми мотивами вступления в тарикат являются: стремление к более полному, личному контакту с Богом; стремление к личному преображению; интеллектуальное и духовное развитие; харизма шейха; стремление к духовному исцелению (Hazen, 2011, 22).

Наши собственные полевые исследования подтверждают, что в суфийских общинах харизма шейха играет большую роль в процессе привлечения новых членов, многие из которых принимают ислам в этих общинах.

Иллюстрацией этому служит наша беседа с группой мюридов тариката бурханийа в берлинской завийа¹¹:

Э.: В тарикате можно дать присягу любому члену, это означает, что ты даешь присягу шейху. Каждый может дать присягу, независимо от того, мусульманин он или нет. Были случаи, когда человек говорил шейху: «Я очень вас уважаю и хочу принести присягу, но я люблю выпивать алкоголь по вечерам». Шейх принимал такого человека, давал ему специальный вирд и через некоторое время такой человек бросал пить. Многие приходили к исламу через несколько лет.

Ю.: Это ловушка, чувак, в которую попадаешь и тебе некуда деваться. Это как если бы кто-то сказал: «Я не хочу жить в Германии, а хочу жить в Берлине». Ему отвечают: «Хорошо, живи в Берлине». И через несколько лет он вдруг осознает — блин, ведь я живу в Германии!

Т.: Те, кто принял Ислам, сделали это из любви к шейху.

11. Беседа с мюридами после церемонии хадара в Берлине 27.11.2014.

Корпус агиографической литературы и современные нарративы, связанные с шейхами, изображают их как выдающихся личностей, наделенных особыми способностями, теми, кто может творить чудеса (карамат). В этой связи исследователи выделяют чудеса, которые приносят пользу самому святому, и несущие благо окружающим. Последние могут быть связаны с людьми, отношениями между людьми и природой, между «видимым» и «невидимым» миром. Также чудеса можно разделить на те, которые связаны со сверхъестественным знанием святого, и такие, которые являются свидетельством его сверхъестественной силы (Renard, 2008, 91).

Поэтому религиозный авторитет суфийского шейха рассматривается как «харизматический». Макс Вебер определяет «харизму» следующим образом: «„Харизмой” следует называть качество личности, признаваемое необычайным, благодаря которой она оценивается как одаренная сверхъестественными, сверхчеловеческими или, по меньшей мере, специфически особыми силами и свойствами, недоступными другим людям. Она рассматривается как посланная Богом или как образец. ... как бы «объективно» правильно ни было оценено соответствующее качество с этической, эстетической или иной точки зрения, абстрактно совершенно неважно. Важно одно — как оно фактически оценивается подчиненными харизме, «сторонниками» или «учениками» ... Вопрос о значимости харизмы решает признание подчиненных — сначала всегда с помощью чуда. Это подтвержденное доказательством свободное признание, рожденное из склонности к откровению, из уважения героев, надежды на вожда. Но это признание (при настоящей харизме) не является основанием легитимности, оно — обязанность тех, кто обязан признать это качество в силу своего места и приведенного доказательства. Такое «признание» психологически является вполне личной, основанной на вере склонностью, родившейся из воодушевления или отчаяния и надежды» (Weber, 1947, 358-359).

Один из последователей шейха Фадхлалла Хаери, британец пакистанского происхождения Х., выросший в шиитской семье, описывает роль шейха в процессе «религиозного возрождения» (religious rebirth), понимаемого как усиление связи с религиозной традицией.¹²

Х. вырос в традиционной шиитской семье, но критически относился к некоторым традициям, религиозному формализму и буквализму. В зрелом возрасте он испытал своего рода духовный кризис. В начале 80-х гг. прошлого века он отправился в хадж. Совершая обход Каабы, он прикоснулся к покрывалу и, как он сказал, «потребовал», чтобы Аллах послал ему учителя. Вернувшись в Лондон, он решил отправиться в Кум, один из центров шиитской учености, так как верил, что там найдет своего учителя «баба» с «длинной седой бородой». О суфизме он тогда ничего не знал.

Позднее, в месяце мухаррам, он посещал в Лондоне маджлис (собрание, посвященное памяти мученичества имама Хусейна и его сторонников в Кербеле), где встретил одного американца, с которым подружился. Позднее американец пригласил его с другом к себе домой. Они опоздали на полчаса из-за пробок. Когда американец их встретил, он выглядел расстроенным, пригласил их войти и добавил, что шейх рассердился и уже ушел. Х. подумал, «зачем он должен волноваться из-за какого-то шейха». Он тогда знал только шейхов из стран Персидского Залива. В комнате на первом этаже было довольно много людей и среди них несколько «фриков». Х. почувствовал себя некомфортно, собрался уходить, но «фрики» ушли раньше, и он решил остаться. Тут зашел американец и сказал, что шейх

12. Рассказ Х. о своей первой встрече с шейхом Фадхлалла, во время ретрита в Оса, 09.11.2016.

вернулся и ждет его внизу. Х. неохотно спустился и как только увидел шейха Фадхалла, был так поражен его присутствием, что потерял дар речи. Их представили друг другу, они немного пообщались, после этого шейх ушел.

Через некоторое время Х. посетил лекцию шейха Фадхалла в центральной шиитской мечети Лондона. Шейх Фадхалла привел хадис о том, что Аллах пошлет ангелов, чтобы они служили Ахль аль-Бейт. Шииты стали активно приветствовать его восклицаниями «Йа, Али! Йа, Хусейн». После этого шейх Фадхалла сказал: «Вы думаете, что это о вас говорится, что ангелы будут вам служить, вы думаете, вы этого достойны?» Все замолчали, при этом Х. подумал: «Это мой человек». Он сказал маме, что нашел своего «баба» в Лондоне, и это шейх Фадхалла.

Он посещал зикры, где все повторяли «Ла илаха илла-Ллах». Он не понимал, что они делают. Когда он рассказал об этом маме, она сказала, что они, наверное, суфии и что его отец тоже читал зикр. Когда он спросил ее, был ли отец суфием, она рассержено ответила: «Конечно же, нет!» Х. считает, что он был суфием, просто современные шииты враждебно относятся к суфиям.

Через некоторое время после этого он женился, свадьба проходила в Карачи. Свадебные торжества продолжались почти три недели, что его сильно утомило. Тут он узнал, что шейх Фадхалла также находится в Карачи. Они воспринял это как знак того, что он должен связать себя с шейхом. Х. радостно пришел к нему и на вопрос, что привело его сюда, ответил, что полюбил шейха Фадхалла.

Х. является одним из близких учеников шейха Фадхалла и часто — иногда по собственной инициативе, а иногда по просьбе собравшихся — рассказывает о необычных событиях, связанных с шейхом и о проявлениях его сверхъестественных способностей. Эти нарративы носят дидактический характер и усиливают привязанность к шейху среди его последователей.

Среди историй о «караматах», переданных Х., встречаются те, которые относятся к влиянию на живую (общение с птицей) и неживую (вращение таблички с каллиграфией) природу; способность напрямую общаться с Пророком Мухаммадом; знание сокрытого (может наблюдать за учеником, который находится в тысячах километров от него).

Х. также подчеркивает эффект непосредственного общения с шейхом Фадхалла. По его словам, печатный текст не передает 90% полноты смысла того, что шейх говорит. Однажды, когда он конспектировал выступление шейха на ноутбуке, после слов «Нет другой двери, кроме Него», его руки задрожали и ноутбук выпал. Х. также говорит об эффекте автоматического письма, что иногда он записывает за шейхом, не отдавая себе отчет в том, что написал: «Смотрю на экран и не верю, что это я сам только что написал»¹³.

Михаэль Гилсенан описывает роль чуда как легитимизацию святости и трансформирующую силу: «Одним из ключевых знаков благодати и авторитета, наиболее выразительным и драматичным для верующего, являются те акты проявления чрезвычайного и сильного, которые мы называем чудесами. Они являются «жизненно важными» доказательствами, внезапным превращением моментов в которых «то, что всегда присутствует» открывает ранее скрытые жизненные смыслы, восстанавливает остроту ощущения божественного и силу святого, а также предоставляет и укрепляет радостное ощущение благословения» (Gilsenan, 2005, 75).

13. Выступление на ретрите в Оса, 15.01.2017.

Чудеса в культурной эпистемологии придают значение опыту, а святой предстает как определенный канал, через который устанавливается ранее скрытая связь между событиями, что является важным для его авторитета (Gilsenan, 2005, 77). При этом чудеса интерпретируются, кодифицируются и регламентируются в рамках доминантного дискурса (Gilsenan, 2005, 78).

Конструирование харизмы является интерактивным процессом, в который вовлечены шейх и его ученики. Альберто Мелуччи предлагает рассматривать харизматическое лидерство как особый тип отношений, основанный на обмене: «Лидерство является отношением между лидером и его последователями, в котором каждая сторона отдает и получает определенные блага или ценности. ... С этой точки зрения харизматическое лидерство является специфическим типом обмена, в котором по сравнению с другими измерениями преобладает аффективная идентификация с экстраординарными качествами лидера и усиление индивидуальной и коллективной идентичности последователей» (Melucci, 1996, 337).

Другой близкий мюрид шейха Фадхлалла А. подчеркивает интерактивный характер харизмы, говоря о том, что ученики в ответе за шейха. По его словам, шейх Фадхлалла содержит много света, но многие не могут вынести этого и покидают шейха. Они думают, что в шейхе нет ничего необычного, но проблема в них самих. Х. также говорил о том, что шейх как совершенное зеркало, отражает недостатки других, поэтому многие отходят.¹⁴

Мотив духовного «исцеления» и «развития», часто привязанный к харизматическому авторитету, также нередко встречается в западных суфийских общинах. Многие из новообращенных и тех, кто формально не принял ислам, интересуются в большей степени «технологиями развития личности», чем доктринальными и ритуальными аспектами суфизма. Никола Роуз и Питер Миллер вводят идею «терапевтического авторитета», который определяют как «комплекс слабо связанных знаний, технологий и представлений, предназначенных для решения проблем жизни, или проблематизацию жизни с точки зрения ее потенциальной податливости к терапии» (Rose & Miller, 2008, 142.).

Тут можно привести пример П., который посещал собрания в «Суфийском центре Раббанийя» и связанную с ним «терапевтическую» группу «Институт суфийских исследований», которую возглавляет Хамди Альконави.¹⁵

П. характеризует себя как немусульманина, хотя совершал коллективный намаз и зикр со всеми. В возрасте 5 лет его оставила мать, с того времени воспитывался в приемных семьях. Его приемная семья была «воскресными христианами». Себя П. рассматривал как бунтаря против системы. Он официально отказался от церковной принадлежности 11 лет назад, в течение последних 20 лет много раз посещал Индию, разные ашрамы, общался с индусами: «Религия пробудилась в моей душе, она стала потихоньку приходить в мою душу».

В 2007 году он пережил острый кризис, депрессию, потерял смысл жизни. Стал посещать гомеопата, которая направила его к мастеру Рейки, а та, в свою очередь, послала его в общину Хамди. Хамди наполовину турок, наполовину немец. П. посещает шейха регулярно в течение 5 лет, что помогает ему решать психические и духовные проблемы: «Я нашел Бога в себе. Раньше я не молился. В этой группе я нахожу свой путь к Богу. Я не

14. Тут упоминается хадис, переданный Абу Хурайрой: «Верующий — зеркало для брата своего, и верующий верующему брат, он помогает ему сберечь то, что должно беречь, оберегает его и защищает».

15. Биографическое интервью с П. в «Суфийском центре Раббанийя» в Берлине 08.11.2014.

на 100% мусульманин, но я открываюсь, когда я говорю: «Аллах, Аллах». Мое эго уменьшается, я благодарен этим людям. Я стремлюсь стать на 100% П., открыть свою природу. Я прихожу сюда и с благодарностью молюсь Аллаху. Я и сейчас езжу в Индию, посещаю суфийский центр в Аджмере. Для меня нет проблемы в том, чтобы молиться Шиве, Кришне, для меня нет проблемы молиться Аллаху — все это имена Бога. Я счастлив, я нахожу путь к Богу, у меня есть дома Коран, портрет шейха Назима. Это не формальный путь. Я чувствую благодарность небесам за то, что они направили меня к Хамди. Если есть жизненные проблемы, Хамди помогает».

Таким образом, можно утверждать, что подход П. и подобных ему к суфизму носит утилитарный характер. Они предпочитают психологические терапевтические эффекты от суфийских ритуалов и других «предметов духовного потребления», избегая ограничений и обязательств, относящихся к принятию «исламского образа жизни» и подчинения определенным религиозным авторитетам.

Выводы

В условиях «приватизации религии» (Т. Лукман) обращение в ислам посредством суфийских общин характеризуется переходом от религиозного индивидуализма (не обязательно полностью исчезающего в этом процессе) к некоторой коллективно разделяемой нормативности, которая сама по себе является предметом постоянных трансформаций в западных суфийских общинах. Характер этих трансформаций зависит от разных факторов, таких, как индивидуальная религиозность членов, основополагающий дискурс и харизматический авторитет шейха. Некоторые последователи склоняются к приверженности исламским нормам и образу жизни, в то время как другие остаются более или менее разнообразными и «свободными» в своих религиозных установках. При этом ключевую роль играет то, насколько эффективным является взаимодействие между членами общины и шейхом в конструировании харизмы, которая, в свою очередь определяет коллективную идентичность общины и влияет на жизненные траектории ее членов как внутри общины, так и вне группы.

REFERENCES

- Allievi, S. (2006). The Shifting Significance of the Halal/Haram Frontier: Narratives on the Hijab and Other Issues. In R. Geaves et al. (Eds.), *Sufis in Western society: global networking and locality*. Oxon, O.: Routledge, 120-153
- Dressler, M. (2009). Pluralism and authenticity: Sufi paths in post-9/11 New York. In Geaves et al. (Eds.), *Sufis in Western society: global networking and locality*. Oxon, O.: Routledge, 77-97
- Duran, K. (1991). Muslim Diaspora: the Sufis in Western Europe. *Islamic Studies*, 30 (4), 463-483.
- Gilsenan, M. (2005). *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East*. London, L.: I.B.Tauris.
- Geaves, R. (2009). A case of cultural binary fission or transglobal Sufism? The transmigration of Sufism to Britain. In R. Geaves et al. (Eds.), *Sufis in Western society: global networking and locality*. Oxon, O.: Routledge, 77-97
- Gerholm, T. (1988). Three European intellectuals as converts to Islam: Cultural Mediators or Social Critics? In T. Gerholm & Y.G. Lithman (Eds.), *The New Islamic Presence in Western Europe*. London, L.: Mansell, 263-277
- Gilliat-Ray, S. (1999). Rediscovering Islam: a Muslim journey of faith. In Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies. In C. Lamb, M.D. Bryant (Eds.), *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies*. London, New York, L., N.Y.: Cassel, 315-333
- Hazen, J. (2011). Beyond Whirling and Weeping. *Polyvocia — The SOAS Journal of Graduate Research*, 3, 17-32.
- Hazen, J. (2014). Conversion Narratives among the Alami and Rifa'i Tariqa in Britain. In R. Geaves & Th. Gabriel (Eds.), *Sufism in Britain*. London, L.: Bloomsbury Academic, 137-157
- Heelas, P. (2008). *Spiritualities of life: New age romanticism and consumptive capitalism*. Oxford, O.: Blackwell Publishing.
- Hermansen, M. (1997). In the Garden of American Sufi Movements: Hybrids and Perennials. In P.B. Clarke (Eds.), *New Trend and Developments in the World of Islam*. London, L.: Luzac, 155-178
- Hermansen, M. (2000). Hybrid Identity Formations in Muslim America: The Case of American Sufi Movements. *Muslim World*, 90 (1/2), 158-197.
- Hermansen, M. (2009). Global Sufism: "theirs and ours". In Geaves et al. (Eds.), *Sufis in Western society: global networking and locality*. Oxon, O.: Routledge, 26-45
- Hermansen M. (2005). The 'Other' Shadhilis of the West. In E. Geoffroy (Eds.), *Une voie soufie dans le monde: la Shadbiliyya*. Paris, P.: Maisonneuve et Larose, 479-497
- Hermansen, M. (2013). American Sufis and American Islam: From Private Spirituality to the Public Sphere. In D. Brilyov (Eds.), *Islam v multikulturnom mire: Musulmanskie dvizhenia i mehanizmy vosproizvodstva ideologii islama v sovremennom informacionnom prostranstve*. Kazan, K.: Izdatelstvo KFU, 190-191
- Hoffmann, V. (1995). *Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt*. Columbia, C.: The University of South Carolina Press.
- Jawad, H. (2006). Female Conversion to Islam: The Sufi Paradigm. In K. van Nieuwkerk (Eds.), *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. Austin, A.: University of Texas Press, 153-172
- Klinkhammer, G. (2009). The emergence of transethnic Sufism in Germany. From mysticism to authenticity. In Geaves et al. (Eds.), *Sufis in Western society: global networking and locality*. Oxon, O.: Routledge, 130-147
- Köse, A. (2010). *Conversion to Islam: A Study of Native British Converts*. London, London & New York, L.&N.Y.: Routledge.
- Lapidus, I. (1975). Hierarchies and Networks: A Comparison of Chinese and Islamic Societies. In F. Wakeman Jr., Carolyn Grant (Eds.), *Conflict and Control in Late Imperial China*. Los Angeles, L.A.: University of California Press, 26-42
- Lassen, S. (2009). Strategies for concord. The transformation of Tariqa Burhaniya in the European environment. In C. Raudvere, L. Stenberg (Eds.), *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community*. London, New York, L., N.Y.: I.B.Tauris, 198-209
- Lofland, J., Skonovd, N. (1981). Conversion Motifs. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20 (4), 376-384.

- Luckmann, T. (1995). The Privatization of Religion and Morality. In P. Heelas, S. Lash & Paul Morris (Eds.), *Detraditionalization: critical reflections on authority and identity*. Cambridge, C.: Blackwell Publishers, 72-86
- Luckmann, T. (1999). The Religious Situation in Europe: The Background to Contemporary Conversions. *Social Compass*, 46 (3), 251-258.
- Nielsen, J. (2003). Transnational Islam and the Integration of Islam in Europe. In S. Allievi, J. Nielsen (Eds.), *Muslim networks and transnational communities in and across Europe*. Leiden, Boston, L., B: Brill, 28-52
- Nieuwkerk van, K. (2006). Gender and Conversion to Islam in the West. In K. van Nieuwkerk (ed.), *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. Austin, A.: University of Texas Press, 1-19
- Poston, L. (1992). *Islamic da'wah in the West: Muslim missionary activity and the dynamics of conversion to Islam*. New York, Oxford, N.Y., O.: Oxford University Press.
- Rambo, L.R. (1993). *Understanding religious conversion*. New Haven, N.H.: Yale University Press.
- Rambo, L.R., Farhadian C.E. (1999). Converting: stages of religious change. In C. Lamb, M.D. Bryant (Eds.), *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies*. London, New York, L., N.Y.: Cassel, 23-35
- Raudvere, C., Steinberg L. (2009.) Translocal mobility and traditional authority. In C. Raudvere, L. Steinberg (Eds.), *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community*. London, New York, L.N.Y.: I.B.Tauris, 1-13
- Renard J. (2008). *Friends of God: Islamic images of piety, commitment, and servanthood*. Berkeley & Los Angeles, B. & L.A.: University of California Press.
- Roald, A. (2004). *New Muslims in the European context: the experience of Scandinavian converts*. Leiden, Boston, L.B.: Brill.
- Rose, N., Miller P. (2008). *Governing the Present: Administering Economic, Social and Personal Life*. Cambridge, C.: Polity Press.
- Sorgenfrei, S. (2016). *Sufism i Sverige — En lägesrapport från Stockholm, Göteborg och Malmö*. Stockholm, S.: Nämnden för statligt stöd till trossamfund. (in Swedish)
- Stein, S. (2000). *Alternative American religions*. New York, N.Y.: Oxford University Press.
- Takim, L. (2011). *Shi'ism in America*. New York & London, N.Y. & L.: New York University Press.
- Taylor, D. (1999). Conversion: inward, outward and awkward. In C. Lamb, M.D. Bryant (Eds.), *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies*. London, New York, L., N.Y.: Cassel, 35-51
- Weber, M. (1947). *Theory of Social and Economic Organization*. New York, N.Y.: Oxford University Press.
- Werbner, P. (2006). Seekers on the path: different ways of being a Sufi in Britain. In J. Malik, John Hinnels (Eds.), *Sufism in the West*. London & New York, L., N.Y.: Routledge, 127-142
- Werbner, P. (2009). Transnationalism and Regional Cults: The Dialectics of Sufism in the Plurivocal Muslim World. Retrieved from Sindhi Studies Group website: <https://fhypotheses.org/wpcontent/blogs.dir/438/files/2013/05/WERBNER-Paris-Transnationalism-and-Regional-Cults.pdf>
- Werbner, P. (2007). Murids of the Saint: Occupational Guilds and Redemptive Sociality. In A. Salvatore (Ed.), *Muslim Traditions and Modern Techniques of Power*. Munster, M.: LIT Verlag, 265-289