

## ВОСТОК РОССИИ

DOI: 10.31857/S086919080007558-0

СУФИЙСКИЕ ТАРИКАТЫ НА КАВКАЗЕ: ОПЫТ СИСТЕМНО-КОММУНИКАЦИОННОГО АНАЛИЗА КУЛЬТУРНО-СЛОЖНЫХ ОБЩЕСТВ<sup>1</sup>

© 2019

А. К. АЛИКБЕРОВ<sup>a</sup>, Ш. Ш. ШИХАЛИЕВ<sup>b</sup><sup>a</sup> – Институт востоковедения РАН, Москва, Россия  
ORCID: 0000-0002-2894-2767; alikberov@mail.ru<sup>b</sup> – Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН, Махачкала, Россия  
ORCID: 0000-0003-3322-0256; shihaliev74@mail.ru

**Резюме:** Основываясь на новейшем эмпирическом материале, описывающем современное состояние исламской традиции на Северо-Восточном Кавказе, авторы статьи показывают важнейшие направления и тенденции развития суфизма, процессы взаимодействия и дивергенции суфийских структур (в том числе с учетом чрезвычайно важного на этой территории этнического фактора), общие духовные истоки, ценности и авторитеты, сложное и неоднозначное отношение к политическому исламу. Подчеркивается мысль, что противопоставлять суфизм политическому исламу нельзя: в определенных общественно-политических условиях суфизм сам может выступать и в подобной ипостаси.

Исследование проводилось с использованием методологии информационного системно-коммуникационного подхода, различающего политическую, этническую, религиозную и иные формы коммуникации. В центре внимания авторов находятся локальные формы бытования суфизма в условиях культурно-сложных обществ, их преобладание в местной религиозной практике, реальное содержание, способы и формы этнорелигиозной коммуникации, проблемы взаимодействия различных суфийских традиций с другими течениями ислама, в том числе с исламским фундаментализмом. Изучение очерченных проблем позволяет делать вывод о том, что процессы общественной трансформации на Северо-Восточном Кавказе, начавшиеся после распада СССР, уже, вероятно, вступили в завершающую стадию.

**Ключевые слова:** Северный Кавказ, суфизм, суфийские братства, тарикат, Дагестан, Чечня, Ингушетия.

**Для цитирования:** Аликберов А.К., Шихалиев Ш.Ш. Суфийские тарикаты на Кавказе: опыт системно-коммуникационного анализа культурно-сложных обществ. *Восток (Oriens)*. 2019. № 6. С. 138–148. DOI: 10.31857/S086919080007558-0

## SUFU TARIQATS IN THE CAUCASUS: A SYSTEM-COMMUNICATIVE ANALYSIS OF CULTURALLY-COMPLEX SOCIETIES

© 2019

Alikber K. ALIKBEROV<sup>a</sup>, Shamil Sh. SHIKHALIEV<sup>b</sup><sup>a</sup> – Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; Moscow, Russia  
ORCID: 0000-0002-2894-2767; alikberov@mail.ru<sup>b</sup> – Institute of History, Archeology and Ethnography of the Dagestan Scientific Center of the Russian Academy of Sciences; Makhachkala, Russia  
ORCID: 0000-0003-3322-0256; shihaliev74@mail.ru

<sup>1</sup> Статья написана при поддержке программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Социально-гуманитарные аспекты устойчивого развития и обеспечения стратегического прорыва России», проекты «Культурно-сложные общества на Кавказе и в Центральной Азии» и «Памятники материальной и духовной культуры в современной информационной среде».

**Abstract:** *The recently collected historical data regarding contemporary Sufism in the North-Eastern Caucasus allow the authors to outline the main directions and trends of this phenomenon. Among these are various processes of interaction and divergence within the Sufi brotherhoods, their views on general issues of spiritual teaching, values and authorities, and a complex and often ambiguous attitude of the Sufis towards the political Islam. It is emphasized that Sufism cannot be opposed to political Islam; in certain socio-political conditions, Sufism itself can play this role.*

*Thy article is written in the framework of the system-communication approach, which distinguishes between political, ethnic, religious and other forms of communication. The authors focus on the local forms of Sufism in culturally complex societies, their prevalence in local religious practice, the real content, methods and forms of ethno-religious communication, as well as the problems of the interaction of various Sufi traditions with other forms of Islam, including Islamic fundamentalism. A study of these problems shows that the processes of social transformation in the North-East Caucasus, which began after the collapse of the USSR, have probably already entered their final stage.*

**Keywords:** *North Caucasus, Sufism, Sufi brotherhoods, Tariqat, Dagestan, Chechnya, Ingushetia.*

**For citation:** Alikberov A.K., Shikhaliev Sh.Sh. Sufi Tariqats in the Caucasus: A System-Communicative Analysis of Culturally-Complex Societies. *Vostok (Oriens)*. 2019. No. 6. Pp. 138–148. DOI: 10.31857/S086919080007558-0

Суфийские структуры на Кавказе, известные как *тарикаты* (от араб. *тарика* – «путь»<sup>2</sup>), представляют собой идеальный объект для системно-коммуникационного анализа, поскольку их объективное и всестороннее изучение как в историческом, так и в современном дискурсах практически невозможно вне религиозного, этнического и политического контекстов – настолько плотно их синкретическая сущность пронизана противоречиями, характерными для культурно-сложных обществ. Имевшие на первых порах отчетливо выраженную суфийскую форму особенности постперестроечного исламского возрождения позволили нам еще в начале 1990-х гг. прогнозировать обострение противоречий между суфиями, представителями «народного» ислама, и фундаменталистами, ратовавшими за «чистый» ислам и потому выступавшими против властей [Аликберов, 1994]. Дальнейшее ухудшение социально-экономической ситуации в регионе, вызванное болезненными процессами постсоветской общественной трансформации, не только привело к появлению многочисленных самопровозглашенных «народных фронтов» и национальных движений («Аварское движение», «Тенглик», «Садвал» и др.), выступавших от имени отдельных коренных народов, но и существенно обострило внутриконфессиональные отношения в местных мусульманских обществах.

Истории суфийских тарикатов на Кавказе и их влиянию на общественно-политическую жизнь в регионе до конца 1990-х гг. мы посвятили специальное исследование [Аликберов, 2003]. Проблемы суфийского измерения ислама в России, развития «советского» ислама, а также феномен реисламизации, связанный с перестройкой, детально рассмотрены в очерках «Российский ислам», опубликованных в 2018 г. [Аликберов, Бобровников, Бустанов, 2018, с. 209–412]. Настоящая публикация призвана показать дальнейшую эволюцию суфизма в наиболее сложных, взрывоопасных и этнически разнородных субъектах РФ – Дагестане, Чечне и Ингушетии, где исповедуется ислам шафиитского толка. На всех остальных территориях России с преимущественно мусульманским населением утвердился ханафитский ислам.

Различение этнического, религиозного и политического типов коммуникаций в системно-коммуникационном подходе позволяет нам более предметно анализировать процессы религиозного возрождения на Кавказе, проходившие рука об руку с процессами этнического возрождения – именно так после развала СССР именовалось обращение к

<sup>2</sup> Имеется в виду «Путь» мистического познания Аллаха, включающего в себя «стоянки» и «состояния».

этническим истокам, подразумевавшее возвращение к досоветским, во многом уже архаичным народным традициям, правовым нормам и установкам. На начальной стадии развития, с середины 1980-х гг. до середины 1990-х гг., эти процессы поддерживали и усиливали друг друга, поскольку религиозное возрождение среди суннитов-шафиитов было связано с возрождением именно «народных» форм ислама. Ситуация стала меняться по мере возвращения на родину молодых выпускников зарубежных исламских образовательных центров, привозивших с собой «правильные», «не искаженные» местными народными традициями представления об «истинном» исламе. Здесь этнорелигиозный компонент процессов реисламизации дополнился религиозно-политическим, ориентированным на чуждые для местных обществ идеологические интересы. Кроме того, исламский фундаментализм требовал полного и беспрекословного подчинения родоплеменных и этнических ценностей нормам и установлениям шариата, поэтому идея этнонации столкнулась с идеей *уммы* – единой мусульманской нации, а локальный этнический национализм – с исламским национализмом. Согласно нормативному исламу, требования богопоклонения и служения Аллаху (*'убада́т*) призваны вытеснить архаичные народные обычаи (*'ада́т*), включая обычай кровной мести, а религиозный закон (*ша́ри'а*), представленный мусульманским правом (*фи́кх*), – обычное право (*'урф*). Однако системы вероубеждений и права, хорошо работающие в традиционных исламских странах, где эти системы формировались исторически, в условиях светского государства оказались совершенно непригодными.

Суфийские структуры на Северо-Восточном Кавказе интересны для системного анализа в силу разных причин. Во-первых, они до сих пор продолжают оказывать огромное влияние на политические процессы в своих обществах. Во-вторых, они часто выступают в синтезе различных аспектов социальности, чаще всего – этнического и религиозного. Границы местных этнических групп за редким исключением совпадают с границами отдельных суфийских тарикатов и их ответвлений: показательно, что чеченское слово *тейп*, означающее род, родовую общину, является фонетической адаптацией арабского слова *та'ифа* «община», чаще всего использовавшееся в классическом исламе для обозначения именно суфийских общин. Поэтому чеченские тейпы, придерживающиеся строго определенных суфийских традиций, располагают практически всеми отличительными признаками этноконфессиональных групп.

Число сторонников «народного» ислама неуклонно увеличивалось вместе с ростом влияния суфийских структур. Если «советский» официальный ислам традиционно боролся с деятельностью неформальных суфийских структур в горах, то в постсоветский период именно этот неофициальный суфийский ислам оказался наиболее подготовлен к общественно-политическим изменениям и потому востребован в качестве опоры республиканских властей для сохранения устойчивого развития местных обществ. Суфийские *шайхи* становились главными духовными авторитетами своих народов. Прежде находившиеся на полулегальном положении суфийские братства стали более открытыми, образовались новые общины, расширилась социальная основа суфизма, в структуры суфизма стали вовлекаться и те народы, которые прежде были к нему индифферентны (лезгины, табасаранцы), дискуссии и разногласия между шайхами по различным политическим проблемам и теологическим вопросам нередко стали выходить за пределы самих братств и становиться достоянием общественности; обострились противоречия между местными суфийскими авторитетами и выпускниками зарубежных исламских образовательных центров, взявшихся доказывать, каким должен быть истинный ислам. Для регулирования конфессиональных отношений при правительствах республик были созданы специальные комитеты, ответственные за сбор и анализ религиозных процессов на местах.

Наибольшее развитие суфийские тарикаты получили именно в Дагестане, Чечне и Ингушетии, где суфизм еще со времен имама Шамиля представлен разными братствами.

Самыми влиятельными из них являются Накшбандийа, Кадирийа и Шазилийа. Последователи суфизма в Дагестане обращаются к авторитету собственных – прежде всего накшбандийских – *шайхов*, начиная с Мухаммада ал-Йараги, духовного наставника Шамиля. Преемственность позднего (обновленческого) суфизма с ранними суфийскими традициями, восходящими к IX–X вв., прервалась еще в период продолжительных религиозных войн на Восточном Кавказе, которые в течение столетий, с конца XV до начала XVIII в. вели Сефевиды. Из классических текстов, чаще всего переписывавшихся в Дагестане в качестве практических пособий для муридов и до сих пор преподающихся в местных медресе, на первом месте находятся сочинения Абу Хамида ал-Газали [Shikhsaidov, Khalidov, 1997]. В рамках процессов религиозного возрождения в Дагестане с 1991 г. начала широко издаваться суфийская литература, в том числе на арабском языке. Наряду с сочинениями крупнейшего ближневосточного суфия, таких как ал-Газали, ‘Абд ал-Ваххаб аш-Ша‘рани и другие, издавались также сочинения по суфизму дагестанских шайхов конца XIX – первой половины XX в. Причем некоторые сочинения были изданы как на языке оригинала, так и в переводе на русский язык [Абдулаев, 2015; Абдуллах, 2015; Ад-Дагестани, ибн Мухаммад; Насыров et al, 2006; ал-Кахи, 1996]. В основном издание текстов дагестанских суфийских *шайхов* осуществлялось на основе их рукописных текстов, сохранившихся в Дагестане в частных и примечетских коллекциях. До начала 2000-х гг. эти сочинения преимущественно издавались в Сирии, позже при Духовном управлении мусульман Дагестана (ДУМД) был открыт издательский дом «Дар ар-Рисалат», где переиздавалась та же самая литература и издавались вновь обнаруженные рукописи.

Наибольший интерес для исследования представляют ответвления внутри двух наиболее распространенных на Северо-Восточном Кавказе суфийских тарикатов – Накшбандийа и Кадирийа, имеющие собственные названия. Здесь можно насчитать до 40 ответвлений Накшбандийа, которые принято называть *вирдами* (араб. *ал-аурад*), хотя к началу 1990-х гг. их было всего около 20. Таким образом, за последние 25 лет численность вирдов удвоилась, а численность последователей суфийских наставников выросла еще больше. Под вирдом местная религиозная традиция понимает группу муридов, придерживавшихся определенной суфийской практики, установленной наставником (*муришидом*, *устазом*, шайхом), хотя в классическом исламе это определенная последовательность коранических стихов (*айатов*), молитв и поминаний Аллаха, принятая в общине шайха. Свой вирд может основать только тот, кто получил *иджазу* (разрешение) от шайха, обладавшего правом передавать суфийское знание в рамках коммуникационной модели *муришид–мурид*; эта суфийская практика строго соблюдается. Иджазу вписывается от руки в конце рукописи, которую ученик создает под руководством духовного наставника и которую наставник проверяет, перед тем как дать разрешение на распространение этого знания.

Общее количество накшбандийских вирдов в Дагестане ограничено всего лишь четырьмя параллельными ветвями, отличающимися друг от друга особенностями ритуальной практики [Шихалиев, 2007]. Первая, наиболее ранняя ветвь накшбандийского братства, именуемая Халидийа и связанная с эпонимом этой ветви Халид-шахом ал-Багдади (1779–1826), восходит к лезгинскому шайху Мухаммаду ал-Йараги, получившему иджазу от Исмаила ал-Курдамири (1782–1847) через шайха Хас-Мухаммада из Ширвана. Сам ал-Йараги, в свою очередь, передал ее лакцу Джамал ад-дину ал-Газикумуки из Кумуха (его сын ‘Абд ар-Рахман стал зятем имама Шамиля) и аварцу ‘Абд ар-Рахману ас-Сугури из Согратля, где ал-Йараги прожил последние годы жизни. Учеником ас-Сугури считаются два шайха ал-Кикунни, а также другие местные шайхи. Оппоненты духовных наследников этих шайхов считают, что ас-Сугури не успел передать иджазу другим шайхам, поэтому, по их мнению, накшбандийская традиция, переданная через шайха ас-Су-

гури, с его смертью прекратилась. Таким образом, утверждают они, шайхи, *силсила* которых включает имя ас-Сугури, являются «ложными» (*муташиайих*). Тем не менее у этой ветви в Дагестане сохраняются свои последователи. В настоящее время шайхом этой ветви является Магомед-Гаджи Гаджиев (род. в 1954 г.).

Вторая накшбандийская ветвь восходит к упомянутым выше двум шайхам Мухаммаду и Шараф ад-Дину из дагестанского селения Кикунни. В конце XIX в. Мухаммад ал-Кикунни эмигрировал в Османскую империю, где передал иджазу своему племяннику Шараф ад-Дину. Последний, в свою очередь, передал разрешение на наставничество дагестанскому *мухаджиру* Абдуллаху ад-Дагистани, с которым связана Хакканийя – самая молодая ветвь Накшбандийя, основанная в середине 1970-х гг. и получившая название от основателя-эпонима шайха Мухаммад-Назима ‘Акила ал-Кубруси ал-Хаккани ан-Накшбанди (1922–2014 гг.)<sup>3</sup>. Летом 1997 г. шайх Назим прибыл в Дагестан, где местная печать назвала его «верховным *муришдом* накшбандийского тариката». В Дагестане и Карачае шайх Назим основал отделения своего братства, организованные как духовные кружки единомышленников шайха. Данные об успехах братства в регионе сильно преувеличены: так, после открытия отделений братства в Калифорнии и Мичигане представители братства заговорили о 10 000 новообращенных [Damrel, 2001, p. 7]. После организационных мероприятий на Кавказе также ожидался значительный приток в ряды братства, но на деле после приезда шайха Назима в Дагестане насчитывалось чуть больше десяти активных приверженцев, а в Карачае и того меньше.

Хакканийя не только продолжает линию Накшбандийя, но и пытается совместить суфийское учение с культом Мухаммада (ал-Мухаммадийя), получившим особое распространение в Дагестане во времена имамата Шамиля. Однако в то время это суфийское братство, выступавшее как элемент обновленческого движения суфизма, нацеленного на антиколониальную борьбу, было чрезвычайно политизировано и представляло собой как политический ислам, так и ваххабитское учение. С середины XX в. братство отказывается от политических трактовок джихада в пользу духовного понимания, направленного на самосовершенствование личности, становится интернациональным и проповедует сближение исламских течений на основе культа личности пророка Мухаммада.

Вероятно, успешное распространение идей братства Хакканийя объясняется именно тем, что оно проявило себя в качестве силы, способной объединять народы в условиях этнокультурной и конфессиональной разобщенности северокавказских народов. Братство прилагало большие усилия для налаживания диалога между различными течениями суннитского ислама, более того, оно попыталось примирить с ними шиитов, используя идею ал-Махди. Оставаясь в русле экуменических тенденций, которые в северокавказских обществах особенно остро ощущаются, Муртазали Карачаев (род. в 1949 г.), ректор Исламского университета им. Имама аш-Шафи’и в Махачкале, в 2001 г. отправился на Кипр именно к шайху Мухаммад-Назиму ал-Кубруси и получил от него иджазу. Помимо шайха Карачаева, Мухаммад-Назим передал разрешение на наставничество еще трем дагестанцам – Магомедову Абдулвахиду (род. в 1950 г.), Мухаджиру Акаеву (1933–2008) и Пата-Мухаммаду Акаеву (1943–2009). В настоящее время шайхами этой ветви являются Муртазали Карачаев и Абдулвахид Магомедов.

Третья ветвь Накшбандийя, именуемая Хамдийя, связана с табасаранским шайхом Сиражутдином Исафиловым (1954–2011), преемником которого является Исамуддин Саидов (род. в 1966 г.) Эта ветвь связана с еще одним дагестанским шайхом-мухаджиром – Ахмадом Хамди Хусам ад-Дином ар-Рукали (1840–1925), переселившимся в Османскую империю в 1860 г. [Гордлевский, 1962, с. 354].

<sup>3</sup> Об идеологии братства см.: [an-Naqshbandi, 1994].

Наконец, четвертая, на сегодняшний день самая крупная ветвь накшбандийского тариката связана также с именем упомянутого выше шайха Исмаила ал-Курдамири, имевшего несколько преемников, в числе которых помимо Мухаммада ал-Йараги был также ширванский шайх Мухаммад Салих аш-Ширвани, его преемник *ал-хаджж* Ибрахим ал-Кудкашайни (1822–1871) и преемник последнего – *ал-хаджж* Йунус ал-Лалали (1805–1860/1861). Эта ветвь Накшбандийа, известная как Махмудийа, связана с именем дагестанского шайха Махмуда ал-Алмали (1810–1877), который получил иджазу от Йунуса ал-Лалали и имел последователей как в Ширване и Дагестане, так и в Волго-Уральском регионе [Хасавнех, 2012]. Развиваясь параллельно с ветвью Халидийа, этот вирд получил широкое распространение в Дагестане в самом конце советского периода. К этой ветви принадлежал один из самых влиятельных шайхов постсоветского периода – Саид-афанди Чиркеевский, урожденный Ацаев (1937–2012).

С последней ветвью связано братство Шазилийа, восходящее к дагестанскому шайху Сайфулле-кади Башларову (1853–1919). Это братство, получившее широкое распространение в Северной Африке и на Ближнем Востоке, в 1915 г. проникло в Дагестан, где, объединившись с ветвью Накшбандийа Махмудийа, развивалось в течение всего советского периода [Шихалиев, Закиров, 2016]. В настоящее время эта объединенная ветвь – самая крупная в Дагестане. Действующими шайхами этой ветви являются председатель ДУМД, муфтий Ахмад-хаджи Абдуллаев (род. в 1959 г.), Абдулжалил Афанди из с. Верхний Каранай (род. в 1943 г.) и Мухаммад Курбанов (род в. 1944 г.). Шайхом этой ветви был также и бывший председатель совета ‘алимов Дагестана, ныне возглавляющий исламский университет им. Сайфуллы-кади Башларова в г. Буйнакске Арсланали Гамзатов (род в 1954 г.), кумык из села Параул Карабудахкентского района. Однако в 2012 г. у него была отозвана иджаза, выданная ему Саидом-афанди Чиркеевским. Вместе с тем его муриды утверждают, что шайх Арсланали имеет также параллельную иджазу, выданную ему одним из арабских шайхов, так что они продолжают считать его действующим шайхом, несмотря на то что он не принимает в свою общину новых адептов.

Наиболее влиятельные чеченские вирды восходят к *шайху* Кунта-хаджжи Кишиеву, уже после пленения имама Шамиля в 1859 г. вернувшемуся из Мекки, где получил, согласно местной традиции, иджазу от трех кадирийских шайхов<sup>4</sup>. После ареста Кунта-хаджжи его ученики Чим-Мирза Таумерзаев, Мани-шейх Назиров, Вис-хаджжи Загиев и другие создали свои вирды. Духовные последователи Вис-хаджжи называются «белощапочниками» из-за одинаковых белых тюбетеек, которые носили муриды. Вис-хаджжи умер в Казахстане, куда чеченцы вместе с ингушами и некоторыми другими северокавказскими народами были депортированы в 1944 г. В Дагестане традиций Кадирийа придерживаются преимущественно андийцы, образующие группу андийских народов, состоящую, помимо самих андийцев, из ахвахцев, багулалов, ботлихцев, годоберинцев, каратинцев, тиндалов и чамалалов.

Традиции Накшбандийа в Чечне распространяли Ташав-хаджжи Саясанский, Докушайх, Дени-шайх Арсанова (уб. в 1917 г.). Последователи Дени-шайха сосредоточены в Надтеречном районе Чечни, где мятежный генерал Дудаев встретил наиболее сильную оппозицию. В пограничных с Дагестаном горных районах Чечни сохранились общины последователей аварца Узун-хаджжи, известного накшбандийского шайха, воевавшего против денкинцев в период гражданской войны в России.

В Ингушетии, как и в Чечне, кадирийский суфизм традиционно имел большее влияние, чем Накшбандийа, причем преимущественно в толковании чеченского шайха Кунта-хаджжи, при котором ислам окончательно утвердился среди ингушей. Баммат-Гирей-хаджжи Митаев (1838–1914), второй по авторитетности кадирийский шайх, тоже

<sup>4</sup> Подробнее о жизненном пути и религиозной деятельности Кунта-хаджжи см.: [Акаев, 2016].

чеченец, имевший последователей среди всех вайнахов, был учеником Кунта-хаджжи [Акаев, 2003]. «Ингушские» по происхождению вирды восходят к Батал-хаджжи Белхароеву и Хусейну-хаджжи Гарданову. Традиций Накшбандийа в Ингушетии придерживаются последователи Дени-шайха, его сына Багаутдина и ученика Исхака муллы Чопанова. Эволюция суфизма в Ингушетии раскрыта в исследовании М. С.-Г. Албогачиевой [Албогачиева, 2017].

Наибольший интерес вызывают коммуникативные аспекты темы, связанные с внутриконфессиональным диалогом в условиях этнического многообразия и тотальной исламизации, имеющих место во многих частях этого ареала. Семейные традиции традиционного выбора Кадирийа по факту принадлежности к *тейту* не изменились до сих пор, но в городских условиях различия между Кадирийа и Накшбандийа стираются: люди ходят молиться в ближайшую к дому мечеть, а не в «свой» – накшбандийские или кадирийские мечети и молятся там вместе. Тем не менее распознавание свой-чужой происходит по одежде: последователи Кунта-хаджжи и других кадирийских *вирдов* носят шапки особого покроя с кисточкой, а адепты Накшбандийа – такие же шапки без кисточки. Кроме того, в отличие от последователей Кадирийа адепты Накшбандийа практикуют ношение светской одежды.

Главное отличие Накшбандийа от Кадирийа заключается в том, как они практикуют *зикры* – так называется обряд поминания Аллаха во время мистических радений (*сама'а*). Накшбандийа практикует тихие зикры, Кадирийа – громкие, с коллективными песнопениями, ритмичными покачиваниями головы и туловища, притопыванием на месте, чередующимся энергичным бегом по кругу (*таваф*). Именно этот громкий зикр, который благодаря новейшим коммуникационным средствам перестал быть тайным обрядом для посвященных, и сегодня можно свободно наблюдать в медиaprостранстве (прежде всего на *YouTube*, в социальных сетях), вызывает наибольшее неприятие среди приверженцев исламского фундаментализма. Поэтому движение верующей молодежи от Кадирийа в салафизм и обратно – явление, достаточно широко распространенное в Чечне и Ингушетии, – требует специального изучения. Достаточно успешное распространение салафитских идей в Дагестане обусловлено совершенно иной причиной: выступая как фактор надэтнической консолидации, салафитская идеология обеспечивала, хотя и в специфической форме, преодоление межобщинной и межклановой вражды и межэтнической отчужденности. Сегодня в Дагестане эту нишу постепенно начинает отвоевывать идеология светской культуры и общероссийской гражданской идентичности.

Используемые экспертами на местах методики статистических исследований не имеют в своей основе четких критериев, поэтому в них не всегда учитывается разница между муридами шайха, его сторонниками, а также теми верующими, для которых он является духовным авторитетом. Поэтому данные о численности последователей тех или иных суфийских братств трудно верифицируются. Дагестанская мусульманская газета *Нур ал-ислам* в № 3 за март 1997 г. явно преувеличила численность последователей Шазилийа – гораздо менее распространенной традиции, чем Накшбандийа, указав, что в одном Дагестане насчитывается около 200 тыс. муридов. В том же, 1997 г. газета *ас-Салам* насчитала у Саида-афанди Чиркеевского 200 тыс. муридов, придерживающихся традиций Накшбандийа. Это меньше трети, но больше четверти всех проживавших на тот момент в России аварцев, включая стариков и детей, что уже говорит о недостоверности указанной информации. Посчитать с необходимой точностью численность муридов того или иного шайха практически невозможно, прежде всего из-за закрытости суфийских общин, отсутствия адекватных методик подсчета, неопределенности и нечеткости самого статуса мурида, особенно для тех, кто живет вне пределов суфийских общин. Часть муридов, даже участвуя в коллективных зикрах, является суфиями номинально, пассивно исполняя только те ритуальные практики, которые им поручают совершать шайхи.

Другая, значительно меньшая часть под руководством шайхов развивает свои духовные практики, проходя ступени (макамат) того или иного мистического Пути (тариката).

Глубокие суфийские традиции на Кавказе оказали значительное влияние на развитие местной религиозной традиции. В частности, ряд исламских ритуальных обрядов, являющихся в своей основе суфийскими, такие, как празднование дня рождения пророка Мухаммада, посещение могил предков накануне мусульманских праздников, практикуются в том числе и мусульманами, не являющимися муридами того или иного шайха.

Суфизм на Северо-Восточном Кавказе в религиозной плоскости легитимизировал и тем самым укрепил родоплеменную и этническую раздробленность местных обществ, став еще одной преградой на пути этнической консолидации. Возможно, именно по этой причине внутриклановые связи в этом регионе все еще остаются чрезвычайно крепкими. Моноэтнический характер суфийских структур во многом обусловлен как их изолированностью и обособленностью в условиях гор, так и историей: мистические знания передавались по системе личных рекомендаций, которые в условиях этнически разнородных обществ хорошо работали только внутри закрытых систем, каковыми продолжали оставаться отдельные этнические группы, говорившие на своем языке или диалекте. Поэтому расширение состава братств долгое время происходило за счет доминирующей в данной местности народности. Так, к ответвлениям (вирдам) братства Накшбандийа принадлежат преимущественно аварцы, кумыки, даргинцы, лезгины, лакцы, табасаранцы, к Кадирийа – чеченцы, ингуши, андийцы, а к Шазилийа – аварцы и в меньшей степени – кумыки и даргинцы. И только исламский призыв суфийского шайха Кубруси, взывающий к преодолению этнических различий на основе религиозной солидарности, вынудил наиболее влиятельных дагестанских шайхов преодолеть рамки этничности. Так, Саид-афанди Чиркеевский, имевший наибольшее влияние на ДУМД, набрал себе муридов из числа кумыков, лезгин, новообращенных русских и представителей других народов.

Степень вовлеченности и религиозности этнических групп различна. Большая часть даргинцев традиционно индифферентна к суфизму. Признавая правомочность суфизма с точки зрения шариата и даже являясь суфиями в прошлом, они тем не менее ставят под сомнение легитимность всех современных кавказских шайхов. Эта их позиция с признанием суфизма и отрицанием легитимности современных им шайхов тесно переплетается с реформаторским дискурсом раннего советского периода [Шихалиев, 2017]. При поддержке различных дагестанских шайхов среди даргинцев сейчас появляются вирды, призванные вовлечь их в систему взаимоотношений суфийских братств.

Степень религиозности лезгин, лакцев и табасаранцев, принявших ислам в VII–XIII вв., долгое время была крайне незначительной в отличие от других горских народов, которые были исламизированы в основном в XVII–XIX вв. Для удержания этих народов в лоне традиционного ислама суфийская знать способствовала передаче иджазы местным *'алимам*. Так, в Южном Дагестане появился накшбандийский шайх Сиражудин Ибрафилов (Хуриковский), убитый неизвестными в 2011 г. После смерти этого шайха, даже несмотря на то, что он успел передать иджазу на распространение тариката своему ученику Исамудину, активность этой ветви тариката в Южном Дагестане значительно снизилась.

Долгое время после развала СССР между суфийскими братствами на Кавказе существовали очевидные противоречия, обусловленные клановостью, местничеством, нетерпимостью к инакомыслию в некоторых общинах, соперничеством лидеров, борьбой за сферы влияния, за должности имамов и муфтиев, политическими разногласиями и различиями взглядов на судьбы ислама в регионе<sup>5</sup>, однако совместная борьба с т. н. ваххабиз-

<sup>5</sup> О противоречиях между суфиями, религиозными партиями и салафитскими джама'атами в этот период см.: [Макаров, 2000; Кудрявцев, 1994].

мом способствовала их консолидации. В борьбе с ваххабизмом, именуемым в последние несколько лет «салафизмом», органы государственной власти в 2000–2012 гг. в значительной степени опирались на суфизм и суфийских шайхов как идеологических противников распространения идей ваххабизма на Северо-Восточном Кавказе. Вместе с тем отношение к ваххабизму со стороны шайхов разных суфийских ветвей значительно отличалось. Наиболее непримиримую позицию по отношению к ваххабитам занимали приверженцы кадирийского тариката в Чечне и Ингушетии, а также дагестанские последователи махмудийской ветви Накшбандийа, сосредоточенные вокруг ДУМД. Это вызвало ответную реакцию со стороны ваххабитского подполья, которое начало физически уничтожать наиболее активных суфиев, выступавших против ваххабизма. Известны многочисленные случаи убийств последователями салафитского движения сотрудников ДУМД, имамов мечетей, а также трех суфийских шайхов – Сиражудина Исрафилова в 2011 г., Саида-афанди Чиркеевского в 2012 г. и Ильяса-хаджи Ильясова в 2013 г. По иронии судьбы убийцей самого влиятельного и хорошо охраняемого Саида-афанди Чиркеевского стала его формальная последовательница, новообращенная русская актриса театра, тайно придерживавшаяся идей радикального ислама.

Другая часть шайхов, критикуя салафитское течение, все же оставалась в своей критике в рамках богословской традиции. Считая ряд идей салафитов, в частности критику ими посещения могил (*зийарат*), обращение к Аллаху посредством шайхов и «святых» (*тавассул*), нормами, не соответствующими шариату, суфийские наставники ряда ветвей тем не менее продолжали диспут с салафитами сугубо в рамках мусульманской богословской традиции [Бабатов, 2001]. Критикуя отдельные нормы и положения салафитского течения, они считали, что, несмотря на ошибочность толкования салафитами некоторых вопросов мусульманского права и догматики, они все же не перестают оставаться мусульманами и физическое их уничтожение равнозначно убийству мусульманина.

Подобную картину богословской дискуссии, отраженную в письменных арабоязычных источниках, мы находим в поздний имперский и ранний советский периоды, что было связано с развитием идей мусульманского модернизма в Дагестане, когда некоторые богословы из числа реформаторов критиковали ряд суфийских норм и практик. Суфийские шайхи в ответ писали собственные работы, отражающие их взгляды на критику реформаторов. Полемика, характерная для 1917–1930-х гг., актуализировалась в постсоветский период, но уже была связана с критикой суфийских обрядов и практик салафитов. В 1990-е гг. дискуссия о роли суфизма, в том числе и его отношения к политике, вышла за рамки сугубо богословского дискурса и стала центральной темой в публичных обсуждениях вопросов истории, политологии и журналистики [Мантаев, 2003].

Системно-коммуникационный анализ современных суфийских тарикатов на Кавказе демонстрирует интересную динамику. Начиная с конца 1980-х гг. мы наблюдаем бурный всплеск интереса к суфизму, количество приверженцев того или иного братства в этот период все больше увеличивается, как и численность самих суфийских шайхов. Суфийские братства начали расширять свои сети. С 2010 г. ситуация с распространением суфизма несколько стабилизировалась. К этому времени в Дагестане насчитывалось всего 23 шайха. Однако в последнее время интерес к суфизму несколько уменьшился, хотя коммуникации между тарикатами усилились. Многие шайхи, скончавшиеся в последнее десятилетие, в частности Магомед Мухтар Бабатов, Мухаджир Акаев, Магомед Рабаданов, Ильяс-хаджи Ильясов, Пата Мухаммад Акаев, Абдувахид из с. Какамахи и другие, не оставили после себя преемников. Таким образом, активно развиваясь с конца 1980-х гг., суфизм занял определенную нишу в дагестанском мусульманском социуме, стабилизировался и более уже не расширяется. То же самое произошло и в Чечне, где официальное утверждение суфийского ислама происходило в ожесточенной борьбе с сепаратизмом и радикальным исламизмом. Возможно, эти факты свидетельствуют в пользу того, что

временами становившиеся неуправляемыми и не раз выходявшие за правовые рамки процессы общественной трансформации на Северо-Восточном Кавказе вступили в свою завершающую стадию.

## REFERENCES / СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Абдулаев Ахмад-хаджи. *Благонравие праведников*. Махачкала: Дар ар-Рисалат, 2015 [Ahmad-hadzi Abdulaev. The Goodness of the Righteous. Mahachkala: Dar ar-Risalat, 2015].

Акаев В. Х. Чеченский суфий Бамат-Гирей-хаджи: жизнь и духовный путь. *Известия высших учебных заведений*. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2003. № 3. С. 33–39. [Akaev V. H. Chechen Sufi Bamat-Girey-haji: Life and the Spiritual Path. *News of Higher Educational Institutions*. North Caucasus region. Social Sciences. 2003. No. 3. Pp. 33–39].

Акаев В. Х. Шейх Кунта-Хаджи Кишиев в духовной культуре чеченцев: основные вехи жизни, суть учения и его современное значение. *Ислам в современном мире*. Т. 12, № 1. 2016. С. 95–108. [Akaev V. H. Sheykh Kunta-Hadzi Kishiev in the Spiritual Culture of Chechens: The Main Milestones of Life, the Essence of the Teaching, and Its Modern Significance. *Islam in the Modern World*. Vol. 12, No. 1. 2016. Pp. 95–108].

Албогачиева М. С.-Г. *Ислам в Ингушетии: этнография и историко-культурные аспекты*. СПб.: МАЭ РАН, 2017 [Alboghachieva M. S.-G. Islam in Ingushetia: Ethnography and Historical and Cultural Aspects. Saint Petersburg.: Museum of Anthropology and Ethnography, RAS, 2017].

Аликберов А. К. Современное мусульманское возрождение на Кавказе: особенности, тенденции и перспективы. *Ислам и проблемы межцивилизационных взаимодействий*. Под ред. С. Х. Кямилева, И.М. Смилянской. М.: Институт исламской цивилизации, 1994. С. 21–32. [Alikberov A. K. Modern Muslim Revival in Caucasus: Specifics, Tendencies, and Prospects. *Islam and the Problems of Intercivilizational Communications*. Eds.: S.H. Kyamilева, I.M. Smilyanskata. Moscow: Institute of Islam Civilization, 1994. Pp. 21–32].

Аликберов А. К., Бобровников В. О., Бустанов А. К. *Российский ислам: Очерки истории и культуры*. Отв. ред. А. К. Аликберов. М.: ИВ РАН, 2018. [Alikberov A. K., Bobrovnikov V. O., Bustanov A. K. *Russian Islam: Essays in History and Culture*. Ed.: A. K. Alikberov. Moscow: IOS RAS, 2018].

Бабатов М. М. Письмо Магомед Мухтара Параульского Магомеду, сыну Али Иорданского – преподавателю исламских наук в с. Карамахи Буйнакского района. *Алимы и ученые против ваххабизма*. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 2001. С. 59–83. [Babatov M. M. Letter from Magomed Mukhtar Paraulsky to Magomed, Son of Ali of Jordan, a Teacher of Islamic Sciences in the Village of Karamahs of the Buinaksk Region. *Alims and Scholars against Wahhabism*. Makhachkala: Dagestan Book Publishing House, 2001. Pp. 59–83].

Гордлевский В. А. Дагестанлы Сейид Ахмед. *Избранные сочинения*. М.: Восточная литература, 1962. Т. 3. С. 351–359. [Gordlevskij V. A. Dagestanly Sejid Ahmed. *Izbrannye sochineniya*. Moscow: Vostochnaya Literatura, 1962. Vol. 3. Pp. 351–359].

Кудрявцев А. В. Ислам на Северном Кавказе. *Постсоветское мусульманское пространство. Религия, политика, идеология*. М.: ИВ РАН, 1994. С. 154–175. [Kudryavcev A. V. Islam in the North Caucasus. *Post-Soviet Muslim Space. Religion, Politics, Ideology*. Moscow: IOS RAS, 1994. Pp. 154–175].

Макаров Д. В. *Официальный и неофициальный ислам в Дагестане*. М.: ЦСиПИ, 2000 [Makarov D. V. *Official and Unofficial Islam in Dagestan*. Moscow: Center for Comparative Historical and Political Studies, 2000].

Мангаев А. А. *«Ваххабизм» и политическая ситуация в Дагестане*: дисс. ...канд. полит. наук. М., 2003 [Mantaev A. A. *“Wahhabism” and the Political Situation in Dagestan*. PhD (Politics) Dissertation Theses. Moscow, 2003].

Хасавнех А. А. Биографические сведения о татарском шейхе Мухаммад-Закире ал-Чистави в дагестанских арабоязычных рукописях. *Известия Дагестанского государственного педагогического университета*. № 1. 2012. С. 78–81. [Hasavnekh A. A. Biographical Facts about Tartar Sheikh Muhammad-Zakir al-Chistavi in Dagestan Arabic Manuscripts. *Izvestiya Dagestanskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta*. 2012. No. 1. Pp. 78–81].

Шихалиев Ш. Ш. Мусульманское реформаторство в Дагестане (1900–1930). *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. № 3. 2017. С. 134–169. [Shihaliyev Sh. Sh. Muslim Reformation in Dagestan (1900–1930). *State, Religion, Church in Russia and Abroad*. 2017. No. 3. Pp. 134–169].

Шихалиев Ш. Ш. Суфийские вирды Накшбандийи и Шазилийа в Дагестане. *Вестник Евразии*. № 3, 2007. С. 137–151. [Shihaliyev Sh. Sh. Sufi Virds of Nakshbandiya and Shaziliya in Dagestan. *Vestnik Evrazii*. 2007. No. 3. Pp. 137–151].

Шихалиев Ш. Ш., Закиров А. Д. Духовные связи суфийских шейхов Зайнуллы Расулева и Сайфуллы-кади Башларова. *Проблемы востоковедения*. № 3. 2016. С. 35–40. [Shihaliyev Sh. Sh., Zakirov A. D. Spiritual Ties of Sufi Sheikhs Zaynulla Rasulev and Sayfulla-Kadi Bashlarov. *Problemy vostokovedeniya*. No 3, 2016. Pp. 35–40].

Абдуллах Ахмад б. Мухаммад. *Рийад ахлак ас-салихин*. Махачкала: Дар ар-Рисалат, 2015. (На араб. яз.) [Ahmad b. Muhammad Abdullah. *Riyad ahlak as-salihin*. Mahachkala: Dar ar-Risalat, 2015] (In Arabic).

Ад-Дагестани, ибн Мухаммад Хасан Хильми; Насыров И. Р., Ацаев А. С. (пер.). *Краткое изложение сокровенных знаний для наставления Мухаммад Арифа* (Талхис ал-ма'ариф фи таргиб Мухаммад 'Ариф). М., 2006. URL: <http://topreferat.znate.ru/docs/index-29547.html> (Дата обращения 21.10.2019). [Ad-Dagestani, Hasan Hil'mi ibn Muhammad; Nasyrov I. R., Atsaev A. S. (tr.). *Concise Summary of Secret Knowledge for Instruction by Muhammad Arif* (Talhisi al-ma'arif fi targibi Muhammad 'Arif). Moscow, 2006. <http://topreferat.znate.ru/docs/index-29547.html> (Accessed: 21.10.2019)] (In Arabic).

ал-Кахи Хасан б. Мухаммад. *Талхис ал-ма'ариф фи таргим Мухаммад 'Ариф*. Дамаск, 1996 (На араб. яз.) [Hasan b. Muhammad al-Kahi. *Talhisi al-ma'arif fi targimi Muhammad 'Arif*. Damask, 1996 (In Arabic)].

Alikberov A. Vitalità e influenza delle confraternite e del sufismo nella regione del Caucaso. *Sufismo e confraternite nell'islam contemporaneo. Il difficile equilibrio tra mistica e politica. A cura di Marietta Stepanyants*. Torino: Centro di studi religiosi comparati Edoardo Agnelli, 2003. Pp. 161–180 (In Italian).

Damrel D. A Sufi Apocalypse. *ISIM Newsletter*. 2001. No. 4 (4).

Shikhsaidov A. R., Khalidov A. B. Manuscripts of al-Ghazali's Works in Daghestan. *Manuscripta Orientalia*. No. 3(2). 1997. Pp. 18–30.

an-Naqshbandi Muhammad Nazim Adil al-Haqqani. *Mystical Secrets of the Last Days*. Los Altos, CA – Chicago, IL: Haqqani Islamic Trust for New Muslims, 1994.

## ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ / INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

АЛИКБЕРОВ Аликбер Калабекович – кандидат исторических наук, заместитель директора Института востоковедения РАН; Москва, Россия.

Alikber K. ALIKBEROV, PhD (History), Deputy Director of the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; Moscow, Russia.

ШИХАЛИЕВ Шамиль Шихалиевич – кандидат исторических наук, заведующий Рукописным фондом Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН; Махачкала, Россия.

SHIKHALIEV Shamil Sh, PhD (History), Head of the Manuscript Fund of the Institute of History, Archeology and Ethnography of the Dagestan Scientific Center of the Russian Academy of Sciences; Makhachkala, Russia.