

ЧЕСЕНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ЦЕНТР СИСТЕМНЫХ РЕГИОНАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ  
И ПРОГНОЗИРОВАНИЯ ИППК ЮФУ и ИСПИ РАН

ЮЖНОРОССИЙСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ

ВЫПУСК 51

М.Д. СОЛТАМУРАДОВ

**СУФИЗМ В КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ  
СЕВЕРО-ВОСТОЧНОГО КАВКАЗА**

*ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР*

*И.П. ДОБАЕВ*

*НАУЧНЫЙ РЕДАКТОР*

*В.Х. АКАЕВ*

РОСТОВ-НА-ДОНУ

ИЗДАТЕЛЬСТВО СКНЦ ВШ ЮФУ

2008

ББК 86.38 \_\_\_\_\_

С

Редакционная коллегия серии:

Акаев В.Х., Волков Ю.Г., Добаев И.П. (зам. отв. ред.),

Попов А.В., Ханбабаев К.М., Черноус В.В. (отв. ред.),

Ненашева А.В. (отв. секретарь)

Солтамурадов М.Д. Суфизм в культуре  
С народов Северо-Восточного Кавказа / Отв.  
ред. И.П. Добаев. – Ростов-на-Дону:  
Издательство СКНЦ ВШ,ЮФУ, 2008.– \_ с.

В монографии основательно рассматриваются вопросы, связанные с появлением, укреплением и дальнейшей эволюцией суфийских орденов-тарикатов накшбандийа и кадирийа на Северо-Восточном Кавказе.

Адресуется ученым-исламоведам, востоковедам, кавказоведам, регионоведам, всем тем, кто интересуется историей и современными проблемами Северо-Восточного Кавказа.

Д-01(03) 2008. Без объявл.

ISBN 978-58-7872-371-8

©Солтамурадов М.Д., 2008

## Предисловие

В последние полтора-два десятилетия в мире, в России, во многих регионах, в том числе и на Северном Кавказе, фиксируется активный процесс исламского возрождения, периодически предпринимаются попытки реализовать так называемый «исламский проект» – построить общество, живущее исключительно по законам и нормам шариата. В реализации этого проекта, вопреки расхожему мнению, принимают участие не только т.н. «исламские революционеры» - «ваххабиты» и идеологически им родственные другие мусульманские структуры, но и традиционные институты исламской уммы. В условиях России - это духовные управления мусульман (ДУМ) и подчиненные им структуры, в совокупности своей составляющие т.н. «официальное духовенство», а также суфийские ордена-тарикаты с широко разветвленной системой вирдовых братств, которые стоят на позиции эволюционного строительства исламского общества.

На Северо-Восточном Кавказе (Дагестан, Чечня и Ингушетия) традиционный ислам основательно представлен тремя суфийскими орденами-тарикатами – накшбандийя, кадирийя и шазилийя. Шейхи этих тарикатов активно влияют не только на духовную жизнь мусульман региона, но через своих мюридов (учеников, послушников) – на политические процессы в субъектах РФ. Вместе с тем, региональный суфизм на Северном Кавказе изучен крайне неравномерно и, в целом, слабо.

Хотя состояние исследования мировой и отечественной наукой общих и частных проблем суфизма, как и в целом исламского движения и т.н. «исламского фактора», достигло определенного позитивного уровня, в то же время, можно утверждать, что их пока еще недостаточно, что диктует необходимость активизировать усилия на этом направлении научной деятельности. Тем более, явно не хватает работ, где бы одновременно исследовались идеологические и организационные аспекты, характеризующие деятельность суфийских тарикатов и вирдовых братств на

Северо-Восточном Кавказе. Поэтому монография М.Д. Солтамурадова имеет важное теоретико-методологическое и политико-практическое значение.

Научная новизна проведенного автором монографии исследования проявляется как в самой постановке проблемы, так и в принципиально новом подходе к анализу изучения регионального суфизма, заключающемся в том, что это явление рассматривается в динамике, при этом выделяется его идейно-философская платформа, основные этапы распространения и развития на Северо-Восточном Кавказе. Автором выявлены существенные трансформации северокавказского суфизма за период его бытования в регионе. Во-первых, проанализированы основные положения учения тариката накшбандийя, отраженные в местных арабо-графических текстах – «Асар» Мухаммада Ярагского, «Адабуль-Марзия» Джамал-Эддина Казикумухского и «Книга воспоминаний» Абдурахмана из Казикумуха. Во-вторых, осуществлен теоретический анализ содержания арабо-графических текстов тариката кадирийя – «Книга хаджи из Иласхан-юрта» и «Поучения достойного шейха и совершенного устаза Кунта-хаджи Чеченского». При этом уточнен целый ряд новых положений религиозно-философского учения знаменитого чеченского суфия Кунта-Хаджи Кишиева, оставившего глубокий след в духовной культуре чеченцев и ингушей. И, наконец, важным представляется то, что установлены социокультурные причины, приведшие к сегментации накшбандийского и кадирийского тарикатов на Северо-Восточном Кавказе, а также – эволюционные изменения в идейно-философской и практической деятельности суфийских братств в данном регионе.

Характеризуя содержание монографии, следует отметить, что автором предпринята, в целом, плодотворная попытка исследовать идеологические и организационные аспекты суфизма на Северо-Восточном Кавказе.

В первой главе «Суфийская культура на Северо-Восточном Кавказе» последовательно рассматриваются идейно-философские основания и нравственно-гуманистическое содержание суфизма, основные этапы

становления учения тариката накшбандийя в культуре народов Дагестана и Чечни, а также религиозно-философское содержание местных арабо-графических текстов, отражающих учение накшбандийцев. Особенно интересным представляется рассмотрение появления в период Кавказской войны на основе организационного строения и идеологической доктрины накшбандийя радикального мусульманского движения, ставшего известным под брендом «кавказский мюридизм».

Во второй главе «Эволюция учения кадирийя на Северо-Восточном Кавказе», в свою очередь, рассматриваются социокультурные предпосылки появления и распространения тариката кадирийя в традиционной культуре чеченцев и ингушей, духовно-нравственное содержание арабо-графических текстов кадирийя, а также причины и последствия сегментации суфийских братств на Северо-Восточном Кавказе. В прагматическом ключе наибольший интерес, безусловно, представляет собой третий параграф второй главы, где речь идет о сегментации суфийских тарикатов на Северо-Восточном Кавказе.

В целом, работу Солтамурадова Магомеда Дикаловича «Суфизм в культуре народов Северо-Восточного Кавказа» можно характеризовать как целостную, самостоятельную научную работу, которая окажется полезной для всех тех, кто интересуется проблемами северокавказского региона.

*И.П. Добаев,*

Зам. директора ЦСРИиП ИППК ЮФУ и ИСПИ РАН,  
профессор кафедры теоретической и прикладной регионалистики  
ИППК Южного федерального университета,  
доктор философских наук

## Введение

Тема суфизма в системе культуры народов Северо-Восточного Кавказа (Дагестана, Чечни и Ингушетии) продолжает оставаться малоизученной в историко-философском и культурологическом ракурсах. Недостаточно раскрыты идейные основания этого сложного мозаичного феномена мусульманской культуры, оказывающего влияние на этнокультурные особенности региона. Должной историко-философской и культурологической интерпретации не подверглись арабо-графические тексты местных авторов, переведенные на русский и чеченский языки, отражающие суфийское учение. Слабо раскрыты причины появления и распространения в данном регионе тариката накшбандийа, как основополагающего мистико-философского направления суфизма, трансформировавшегося в региональных социокультурных условиях в мюридизм, составивший идейную основу имамата Шамиля.

Требуют системного анализа социокультурные предпосылки распространения и эволюции тариката кадирийа в Чечне и Ингушетии, а также его идейно-философское содержание.

Современные духовные, религиозно-политические процессы на Северо-Восточном Кавказе сложно понять без изучения идейно-философских оснований и ритуальной практики суфизма, что во многом определяет особенности бытования ислама и его культуры.

Составной частью культуры суфизма на Северном Кавказе являются арабо-графические тексты, отражающие его идейные, догматические положения, оказывающие влияние на формирование нравственных ценностей и мировоззренческих установок.

Суфийские персоналии (шейхи и устазы) на Северном Кавказе, их образ жизни, учения, несмотря на более чем вековую давность, прочно сохраняются в духовной культуре народов. Их имена, духовно-нравственные высказывания часто воспроизводятся в религиозном дискурсе, ритуалах и песнопениях (назмах). Их деяния и места захоронений - зиярты - окутаны мистической таинственностью. Учения шейхов и устازов занимают важное место в религиозном мировоззрении народов Северо-Восточного Кавказа. Суфийский ислам – достаточно укорененная духовно-нравственная традиция аварцев, кумыков, лакцев, даргинцев, лезгин, чеченцев, ингушей, других этнических групп региона.

В начале 20-х годов XIX века в Дагестане появляется и распространяется суфийский тарикат накшбандийа, прошедший здесь ряд эволюционных этапов, каждый из которых раскрывается в содержательной части монографии. В конце 50-х годов XIX века в Чечне появляется новый тарикат кадирийа, отличающийся от накшбандийа, как по идейной, так и политической, практической направленности. Он также проходит соответствующую духовную и религиозно-политическую трансформацию, получившую название зикризм. В конце XIX века кадирийа в Чечне сегментируется, дробится на более мелкие группы, т.н. «зикристские вирды». В ходе эволюции он приобретает автономную, религиозно-политическую самостоятельность.

Традиционные суфийские группы (накшбандийского и кадирийского тарикатов) на Северо-Восточном Кавказе, почитающие своих основателей, не остались в прошлом, они существовали в XX веке и существуют сегодня, оказывая духовное и политическое влияние на этнические культуры, поведение верующих. Анализ истории появления, идейного и практического функционирования этих групп позволяет лучше понять их современные взаимоотношения, роль в общественной жизни, значимость для социокультурной, в том числе и духовной реальности, складывающейся в регионе.

Традиционный ислам, составляющий важную часть региональной культуры народов Северного Кавказа, сегодня позиционирует себя в качестве противника идей и практики «ваххабизма». Тщательное изучение идейно-философских оснований и ритуальных особенностей суфийского ислама необходимо не только для научно-познавательных целей, но и для выработки адекватных мер противодействия религиозному радикализму и экстремизму.

Значительное внимание исследованию общих проблем суфизма, формирования и эволюции его идейных основ и ритуальных особенностей, воздействия на духовную и социокультурную жизнь народов уделено в работах М. А. Абдуллаева, А. В. Авксентьева, В. Х. Акаева, А. А. Баранец, М. И. Билалова, Е. Э. Бертельса, Т. К. Ибрагима, А.А. Игнатенко, Г. М. Керимова, А. В. Крымина, А. Д. Кныша, К. Мамадова, В. В. Орлова, Ю. Г. Петраша, И. П. Петрушевского, А. В. Смирнова, М. Т. Степанянц, Е. А. Фроловой, И. М. Фильштинского, А. А. Хисматулина, Г. Шайхмухамбетовой<sup>1</sup> и др.

---

<sup>1</sup> См.: Абдуллаев М. А. Арабо-мусульманская научная и философская мысль в досоветском Дагестане // Ислам и исламская культура в Дагестане. – М., 2001; Авксентьев А. В. Ислам на Северном Кавказе. – Ставрополь, 1984; Акаев В. Х. Место суфизма в исламе // Россия и мусульманский мир / Бюллетень реферативно-аналитической информации ИВ РАН. № 9. – М., 2000; Он же. Суфизм в контексте арабо-мусульманской культуры. Дисс. док-ра филос. наук. – Ростов-на-Дону: РГУ, 2004; Баранец А. А. Мистика в христианской и мусульманской культурах: компаративистский подход. Автореф. док-ра филос. наук. – Ростов-на-Дону: РГУ, 2000; Билалов М. И. Философия суфизма о человеческом познании // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. – 2001. – № 3; Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература // Бертельс Е. Э. Избр. труды. Т. III. – М., 1965; Ибрагим Т. К. Философские концепции суфизма // Классический ислам: традиционные науки и философия. – М., 1988; Игнатенко А. А. Зеркало ислама. – М., 2004; Керимов Г. М. Газали и суфизм. – Баку, 1980; Крымин А. В. Тарикат // Кавказский сборник. Т. I (33). – М., 2004; Кныш А. Д. Суфизм // Историографические очерки. – М., 1991; Он же. Мусульманский мистицизм: краткая история. – СПб., 2004; Мамадов Курбан. Этическая доктрина суфизма. – Душанбе, 1987; Орлов В. В. Суфийские братства в общественно-политической жизни исламского мира (50–90-е годы) // Ислам и политика. – М., 2001; Петраш Ю. Г. Социально-мировоззренческая сущность идеи святости в исламе и его проявления в современных условиях (регион Средней Азии). Автореф. дисс. док-ра филос. наук. – Киев, 1990; Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII–XV веках. – ЛГУ, 1966; Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. – М., 1993; Степанянц М. Т. Философские аспекты суфизма. – М., 1989; Она же. Восточная философия. – М., 2001; Фролова Е. А. История средневековой арабо-исламской философии. – М., 1995; Она же. Арабо-мусульманская философская мысль и проблемы культуры // Арабо-мусульманская философия в системе мировой культуры. – М., 1983; Фильштинский И. М. Концепция единства религиозного



В произведениях крупнейших мыслителей арабо-мусульманской философии Абу Хамида ал-Газали и Ибн Араби<sup>1</sup>, переведенных на русский язык, раскрыты духовно-нравственные, мистико-философские, социальные аспекты суфизма, которые оказали значительное влияние не только на идейное и культурное развитие мусульманского мира, но и на средневековую западную духовную культуру.

На широкой источниковедческой базе эти и другие вопросы, в частности, взаимоотношение ислама и суфизма, мистико-психологические, интеллектуальные, организационно-политические особенности суфизма получили освещение в трудах зарубежных исследователей: И. Гольдциера, Л. Массиньона, Р. А. Николсона, Джавада Нурбахша, Ф. Роузенталя, Дж. Тримингэма, Сейид Х. Насра, Хазрат Инайят Хана, Идриса Шаха, Аннемари Шиммель, К. Эрнста<sup>2</sup> и др.

Общетеоретические и конкретно-региональные аспекты проявления суфийского ислама, а также его противоречивое взаимодействие с исламским радикализмом, рассмотрены в исследованиях отечественных специалистов: М. А. Абдуллаева, А. Г. Агаева, В. Х. Акаева, А. К. Аликберова, С. Е. Бережного, М. В. Вагабова, В. Ю. Гадаева, И. П. Добаева, А. Зелькиной, М. М. Керимова, С. А. Ляушевой, М. Г. Магомадова, Д. В. Макарова, З. Д. Мугадиева, М. М. Мустафинова, Ш. Ю. Пашаевой, Н. И. Покровского, Г. М. Садыки, Н. А. Смирнова, К. М. Ханбабаева, С. Ц. Умарова, В. Н. Шевелева,

---

опыта у арабских суфиев // Суфизм в контексте мусульманской культуры. – М., 1989; Хисматулин А. А. Суфийская ритуальная практика (на примере братства накшбандийа). – СПб., 1996; Он же. Суфизм. – СПб., 2003; Шайхмухамбетова Г. О проблемах историографии средневековой арабской философии // Средневековая арабская философия: Проблемы и решения. – М., 1998; и др.

<sup>1</sup> Ал-Газали Абу Хамид. Воскрешение наук о вере. – М., 1980; Ибн Араби. Геммы мудрости // Великий шейх суфизма. – М., 1993; Ибн Араби. Наставления ищущему Бога // Средневековая арабская философия: Проблемы и решения. – М., 1998.

<sup>2</sup> См.: Гольдциер И. Лекции об исламе. – СПб.: Изд-е «Брокгауз-Ефронъ», 1812; Массиньон Л. Тасаввуф // Вестник Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН. – 2006. – № 4 (8); Nicholson R. A. The mystics of islam. – London, 1914; Наср Х. Сейид. Суфизм в ретроспективе // История современной зарубежной философии: компаративистский подход. – СПб., 1997; Нурбахш Джавад. Рай суфиев. – М., 1995; Он же. Психология суфизма. – М., 2004; Роузентал Франц. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. – М., 1978; Тримингэм Дж. Суфийские ордены в исламе. – М., 1989; Хазрат Инайят Хан. Введение в суфизм. – М., 2003; Шах Идрис. Суфизм. – М., 1994; Он же. Путь суфиев. – М., 1996; Шиммель Аннемари. Мир исламского мистицизма. – М., 2000; Эрнст Карл. Суфизм. – М., 2003; и др.

А. Д. Яндарова, С.-У. Г. Яхиева<sup>1</sup> и др. Ими рассмотрены социальные, политические и духовные особенности появления и распространения суфизма. При этом проанализирована эволюция накшбандийа-халидийа, роль суфийских персоналий в духовной жизни мусульман Северо-Восточного Кавказа, раскрыта сущность идеологии мюридизма в народно-освободительной борьбе горцев, рассмотрены социокультурные особенности

---

<sup>1</sup> Абдуллаев М. А. Суфизм и его разновидности на Северо-Восточном Кавказе. – Махачкала, 2000; Агаев А. Г. Магомед Ярагский. Мусульманский философ: поборник веры, свободы, нравственности. – Махачкала, 1995; Акаев В. Х. Шейх Кунта-Хаджи: жизнь и учение. – Грозный, 1994; Он же. Суфизм и ваххабизм на Северном Кавказе / Институт этнологии и антропологии РАН. – М., 1999; Он же. Суфийская культура на Северном Кавказе // Философия и будущее цивилизации. Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24–28 мая 2005 г.). Т. 4. – М., 2005; Аликберов А. К. Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хакаик» (XI–XII вв.). – М., 2003; Бережной С. Е. Исламский фундаментализм на Юге России. – Ростов-на-Дону, 2004; Добаев И. П. Исламский радикализм: социально-философский анализ. – Ростов-на-Дону, 2002; Он же. Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика. – Ростов-на-Дону, 2003; Он же. Новый терроризм в мире и на Юге России. – Ростов-на-Дону, 2005; Вагабов М.В. Религиозная ситуация в Дагестане: взаимопонимание и противоречия // Религиозный фактор в жизни современного дагестанского общества: Материалы Республиканской научно-практической конференции (27 октября 2000 г.). – Махачкала, 2002; Гадаев В. Ю. За частоколом мюридизма. – Грозный, 1987; Зелькина А. О роли накшбандии в Кавказской освободительной войне // Газимухаммед и начальный этап антифеодальной и антиколониальной борьбы народов Дагестане и Чечни. Материалы международной научной конференции 13–14 октября 1993 г. – Махачкала, 1997; Керимова М. М. Ислам в системе народной культуры вайнахов. Автореф. дисс. ...канд. филос. наук. – Махачкала: ДГУ, 1999; Ляужева С. А., Яхиев С.-У. Г. Суфизм: философские аспекты исламского мистицизма // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. – 1999. – № 4; Они же. Философские аспекты суфизма // Азия и Африка сегодня. – 2000. – № 4; Магомадов М. Г. Социальная и религиозно-философская мысль Чечни в начале XX века. Автореф. дисс. ...канд. филос. наук. – М.: МГУ, 2003; Макаров Д. В. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. – М., 2000; Мугадиев З. Д. Северокавказский мюридизм: история и современность // Дисс. ...канд. филос. наук. – Махачкала, 1989; Мустафинов М.М. Зикризм и его социальная сущность. – Грозный, 1977; Пашаева Ш. Ю. Кавказский мюридизм в Дагестане и Чечне: возникновение, становление и развитие (1821–1835). Автореф. дисс. ...канд. ист. наук. – Махачкала, 2001; Покровский Н. И. Кавказская война и имамат Шамиля. – М., 2001; Садыки Г. М. Шейх и муршид Мухаммед ал-Яраги // Газимухаммед и начальный этап антифеодальной и антиколониальной борьбы народов Дагестана и Чечни. Материалы международной научной конференции 13–14 октября 1993 г. – Махачкала, 1997; Смирнов Н. А. Мюридизм на Кавказе. – М., 1963; Ханбабаев К. М. Суфизм в Дагестане // Ислам и политика на Северном Кавказе. – Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2001; Умаров С. Ц. Эволюция основных течений ислама в Чечено-Ингушетии. – Грозный, 1985; Шевелев В. Н. Противостояние ваххабизма и суфизма на Северном Кавказе: социокультурное пространство осмысления // Кавказский регион пути стабилизации Доклады международной научной конференции. – Ростов-на-Дону: Изд-во РГУ, 2004; Яндаров А. Д. Суфизм и идеология национально-освободительного движения. – Алма-Ата, 1975; Яхиев С.-У. Г. Суфизм на Северном Кавказе: история и современность. Автореф. дисс. ...канд. филос. наук. – М.: МГУ, 1996.

появления кадирийского тариката, сегментация его на вирдовые братства, роль вирдов в политических и духовных процессах.

Однако в осуществленных исследованиях в недостаточной мере отражены история появления и распространения тарикатов накшбандийа и кадирийа, не в полной мере выявлены их идейно-философские основания, организационные и ритуальные особенности.

Отмечая важность полученных результатов исследования, следует подчеркнуть, что проблема становления и развития суфийских течений в Дагестане, Чечне и Ингушетии, а также их идейная взаимосвязь, местные ритуальные особенности также не получили до сих пор системного исследования.

Обращение к истории становления и развития суфийской мысли на Северо-Восточном Кавказе, рассмотрение ее динамики в условиях освободительной борьбы кавказских горцев, а позже и установления русского владычества расширяет исследовательский и познавательный горизонт, дает ключ к пониманию современных духовных, религиозных процессов, протекающих в этом регионе, что позволяет принимать адекватные социально-политические решения.

Выявление эволюции идеологии и практики суфизма на Северном Кавказе в XIX веке в рамках историко-философского дискурса имеет познавательное и культурное значение для народов региона, придерживающихся традиционных мусульманских ценностей. Осуществленный анализ позволяет установить широкую взаимосвязь социально-культурных предпосылок и особенностей религиозно-политической и духовно-культурной ситуации, складывающейся в условиях завоевательной политики царизма, что существенно расширяет исследовательский пласт изучения особенностей суфизма на Северном Кавказе.

Практическое же значение осуществленного исследования состоит в том, что его результаты позволяют понять историю появления и становления

суфизма в регионе, его идейные основания, а также особенности деятельности суфийских братств в современных условиях, что очень важно на практике, особенно в целях использования возможностей традиционного ислама в организации противодействия идеологии и практике современного религиозно-политического экстремизма в регионе.

## Глава I. Суфийская культура на Северо-Восточном Кавказе

В главе решаются задачи выявления идейно-философских оснований и нравственно-гуманистических аспектов суфизма, связанных с такими его составными частями, как аскетизм, мистицизм и пантеизм. Суфийская культура Северо-Восточного Кавказа имеет свои особенности, связанные с распространением здесь, прежде всего, такого направления суфизма как учение накшбандийа, основных этапов его эволюции и наличием местных арабо-графических текстов, отражающих данное учение.

### *1.1. Идейно-философские основания и нравственно-гуманистическое содержание суфизма*

В параграфе ставится задача дать общую характеристику такого феномена в мусульманской культуре, каким является суфизм, рассмотреть историю зарождения, распространения, раскрыть его идейно-философские основания, нравственно-гуманистическое содержание.

В литературе, посвященной истории и теории суфизма, термин «суф», от которого производно понятие «суфизм», не имеет однозначной интерпретации. Многие исследователи выводят его из арабского выражения «ахл ас-суффа», которое применялось по отношению к особо преданным и

богобоязненным последователям пророка из числа малоимущих верующих. В переводе с арабского языка на русский язык «ахл ас-суффа» означает «люди крытого места для сидения». Суфиями называли бедных и бездомных мусульман мединского периода пророка Мухаммада, изгнанных из Мекки, живших за счет милостыни от богатых, находившие на ночь убежище в крытом помещении с «суффой» (земляное возвышение для сидения), прилегавшее к мечети пророка.

Широкую интерпретацию термину суфий дает английский исследователь суфизма Дж. С. Тримингэм, который считает суфиями всех, кто «верит в возможность непосредственного приобщения к богу и готов ради этого приложить всяческие усилия, дабы достичь того особого состояния, при котором приобщение станет реальным»<sup>1</sup>. Французский исследователь Ив Тораваль переводит «суф» как «шерсть». Далее он сообщает, что «в одежду из грубой шерстяной ткани одевались суфии, демонстрируя бедность и смирение и, возможно, подражая вначале христианским монахам и аскетам»<sup>2</sup>. Известный исследователь мусульманского мистицизма, ныне профессор Мичиганского университета (США) А. Д. Кныш этимологию термина «суфизм» возводит к арабскому слову «шерсть» (суф). От этого слова, по его мнению, происходит арабский глагол «тасавваф», означающий «облечься в шерстяное одеяние»<sup>3</sup>.

Нередко исследователи считают, что суфизм невозможно понять посредством рационалистических средств. Между тем, без использования рационалистического подхода трудно определить сущность суфизма, выявить его происхождение, эволюцию и роль в духовно-культурной жизни верующих.

При изучении суфизма как мистического феномена в арабско-мусульманской культуре необходимо рассматривать в контексте социокультурных процессов, протекающих в регионах взаимодействия

---

<sup>1</sup> Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. – М.: Наука, 1989. – С. 15.

<sup>2</sup> Тораваль Ив. Мусульманская цивилизация: Энциклопедический словарь. – М., 2001. – С. 234.

<sup>3</sup> Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм. – М., 2004. – С. 10.

мировых религий. П. С. Гуревич пишет: «Мистика издревле вплетена в ткань человеческой культуры, сопровождающая ее от истоков до наших дней»<sup>1</sup>.

Суфизм - мозаичный, сложный и во многом противоречивый духовный феномен, возникший в мусульманской культуре, составными компонентами которого являются аскетизм и мистицизм. Эти два компонента, а позже и пантеизм – составили содержание учения суфизма, рассматриваемого как мистико-аскетическое течение в исламе. В таком виде оно формируется «в середине VIII - начале IX века»<sup>2</sup>.

По вопросу об истоках суфизма и его происхождении в литературе существуют две противоположные точки зрения. Согласно первой - суфизм как духовный феномен возник и существовал до появления ислама и якобы он присущ как языческим верованиям, так и монотеистическим. Согласно ей, суфизм возник путем заимствования исламом отдельных элементов древних и монотеистических верований и сам по себе это – феномен, сложившийся внемусульманской культуры. Другая точка зрения исходит из утверждения, что как термин «суф», так и само явление суфизма имеют сугубо исламское происхождение. И оно не может быть связано с какими-либо языческими или иудейско-христианскими верованиями. Такой позиции придерживается американский исследователь суфизма Карл Эрнст, считающий, что «историческое происхождение слова суфий определено со всей ясностью; оно берет начало от арабского слова, означающего шерсть (суф), которую использовали в грубой одежде типа власяницы, веками носимой аскетами на Ближнем Востоке»<sup>3</sup>.

Исламский мистицизм сформировался внутри ислама, а поэтому его корни следует искать во внутреннем развитии этой религии. В Коране имеются места, допускающие интерпретацию в духе аскетизма и мистицизма. В арабо-мусульманской культуре отношение к суфизму является неоднозначным. Суфизм испытывает нападки, как со стороны исламских

---

<sup>1</sup> Гуревич П. С. Культурология. – М., 2000. – С. 253.

<sup>2</sup> Ислам: Энциклопедический словарь. – М., 1991. – С. 225.

<sup>3</sup> Эрнст В. Карл. Суфизм. – М., 2002. – С. 42.

модернистов, так и фундаменталистов, считающих его извращением истинного ислама.

Синонимичным термину «суфизм» является термин «тарика», означающий на арабском языке «путь». Тарикат - система духовно-мистической подготовки верующего, избравшего путь, ведущий к Истине (Богу). В суфизме существуют 12 основных (материнских) тарикатов: рифайя, йасавийя, шизалия, сухранвардийя, чиштия, кубравийя, бадавийя, кадирийя, маулавийя, бекташийя, халватийя, накшбандийя<sup>1</sup>. Эти названия произошли от имен их основателей. В свою очередь перечисленные тарикаты дали начало многим суфийским ответвлениям, превратившимся в структурно оформленные группы (братства), со своим уставом, возглавляемые наставниками – мюршидами, шейхами, устазами, пирами. Членов суфийского братства называют мюридами, которые по суфийскому уставу должны находиться в постоянной духовной связи со своим наставником. Суфийский учитель наставлял ученика собственным примером высокой нравственности, порядочности, образованности, великодушия, доброты<sup>2</sup>.

Суфийские братства нельзя сравнивать с христианскими монашескими орденами, так как последние складывались на основе строгого безбрачия и ухода от мира в отшельничество. Как правило, они образовывались вокруг авторитетного знатока суфизма. Каждый вступающий в братство приносит клятву верности (*ахд* – араб.) своему духовному учителю. В отличие от христианских монахов суфийские мюриды обет безбрачия не принимали, они имели семьи и не жили изолированно от общества. Но странствующие суфии (дервиши) могли и не иметь семью.

Руководитель тариката еще при своей жизни назначает преемника, официально получающий иджазу (разрешение) либо на продолжение материнского тариката, либо на организацию собственного братства. Преемником либо становился прямой родственник суфийского шейха, либо

---

<sup>1</sup> Ислам: Энциклопедический словарь. - С. 224.

<sup>2</sup> См.: Хисматулин А. А. Суфизм. - М., 2003. - С. 93.

наиболее одаренный ученик-мюрид. Нередко такой преемник создавал свое суфийское братство.

Причину зарождения суфизма заключается в изменении экономической, политической и духовной ситуации, сложившейся среди мусульман после четырех праведных халифов: Абу Бакра, Омара, Османа, Али Абу Талиба. Еще в период халифства Османа в мусульманской общине (умме) происходит резкая имущественная поляризация. Вопреки многочисленным запретам Корана и Сунны, мусульманские правители подвергают грабежу, насилию собственные народы. Бедные богобоязненные люди не находили у правителей и официального духовенства ни справедливости, ни защиты.

Междоусобицы между мусульманами - суннитами и шиитами, омейядами и аббасидами, частые восстания против отдельных правителей, в конечном итоге, привели к распаду Арабского халифата и возникновению крошечных государств, покоренных в последующем монголами, турками-сельджуками.

В своем становлении суфизм проходит ряд этапов. Первоначально он возник в форме аскетизма. На это обращает внимание Е.А. Фролова, которая пишет: «На начальном этапе суфийского движения превалировали именно настроения аскетизма; разработка учения об особом пути к Богу и философское обоснование его появилось позже»<sup>1</sup>. Следует отметить, что ранние суфии стремились к уединенности, предпочитали бедность богатству и проводили свое время, reciting Коран при совершении обрядовой молитвы, чтобы быть ближе к Аллаху.

Социальную базу раннего суфизма составляли ремесленники, мелкие торговцы, низший слой духовенства, в среде которых возникали настроения, направленные против правителей и духовенства, эксплуатировавших народ, игнорировавших нормы исламской справедливости.

Экономические и политические неурядицы в мусульманском обществе, особенно бедственное положение в малоимущих слоях, поиск путей

---

<sup>1</sup> Фролова Е. А. История средневековой арабо-исламской философии. – М., 1995. – С. 78.



социальной справедливости порождали пессимистические настроения, предпочитавшие бедность и нищету богатству и роскоши, призывавшие к углубленному размышлению над священными текстами Корана, строжайшему исполнению его норм в повседневной жизни. Тщательное исполнение дополнительных молитв, четкое различие дозволенного от запретного, отказ от участия в общественных делах и от сотрудничества с властями, полное предание себя воли Всевышнего – такова практика ранних суфиев. Как отмечает Л. Массиньон, «источником тяги к тасаввуфу (суфизму – авт.) был бунт души против унижающего людей насилия...»<sup>1</sup>

Ярким представителем раннего суфизма считается суфий-мистик Хасан ал-Басри (642-728), уроженец Медины, выросший и получивший образование в Хиджазе. Он проповедовал братскую любовь к современникам, являлся сторонником альтруизма. Как очевидец арабских завоевательных походов, он усматривал опасность от общества, заинтересованного только в войнах, накоплении богатств и мирских благ, в ходе которого мало кто задумывается над смыслом коранических слов – «всякий, живущий на земле, исчезнет, и остается лик твоего Господа со славой и достоинством»<sup>2</sup>. Этот суфий призывал своих слушателей жить в соответствии с предписаниями Корана для того, чтобы не устыдиться в день Страшного суда. И при этом он опирался на следующие аяты Корана: «О сын Адама, ты умрешь в одиночестве, и в могилу сойдешь в одиночестве, и воскреснешь в одиночестве, и один будешь отвечать за свои грехи». Он призывал не заботиться о вещественном мире, а готовиться к миру вечному. Поздние суфии восприняли его идеи как качества, способствующие достижению главной цели аскета и мистика - искреннего и ничем не замутненного служения Богу.

Хасан ал-Басри не придерживался к строгим требованиям, предъявляемым к передаче *хадисов*, соответствие к которым определяло

---

<sup>1</sup> Массиньон Л. Тасаввуф // Вестник Института истории, археологии и этнографии. – 2006. – № 4 (8). – С. 5.

<sup>2</sup> Коран. Пер. с араб. акад. И. Ю. Крачковского. – М., 1990. – Сура 55, аят 26-27.

весомость авторитета того или иного мусульманского ученого. Процесс тщательного воспроизведения имен передатчиков высказываний, возводимых к Пророку Мухаммаду или кому-либо из его сподвижников, его мало интересовал. На этой почве многих суфиев осуждали за пренебрежение хадисной наукой. Суфии на эту критику отвечали, что Хасана ал-Басри, как их самих, в делах веры интересовало «зерно», а не шелуха<sup>1</sup>.

Посредством пылких проповедей, в которых провозглашались высокие духовно-нравственные идеалы, Хасан ал-Басри обрел многочисленных последователей. Как отмечает А. Д. Кныш: «Выдающиеся качества ал-Хасана ал-Басри как раннего теоретика мусульманской традиции сделали его личность очень подходящим символом, который охотно использовали различные поздние религиозные школы и течения»<sup>2</sup>.

К IX в. в суфизме формируются мистические представления, утверждаются мотивы бескорыстной любви к Богу. Примечательным примером крайнего аскетизма и самоотречения от жизненных благ во имя любви к Богу являла собой женщина-аскет из Басры Рабийя ал-Адавийя (717-801). Поздние суфийские авторы ей приписывают самодостаточность и нежелание зависеть ни от кого-либо, кроме Бога. В суфийской традиции она считается основателем «любовного мистицизма», знаний о чистой любви (*илм ал-махабба*). Ее биографы утверждают, что она обычно молилась по ночам на крыше своего дома, повторяя при этом: «О господь мой, если поклоняюсь я Тебе из страха перед Адом, сожги меня там, если же поклоняюсь я Тебе в надежде на рай, не пускай меня туда, но если я поклоняюсь Тебе только ради Тебя самого, не лишай меня (возможности лицезреть) Твою Вечную Красоту»<sup>3</sup>. Она отличалась от современных ей суфиев, которые вели аскетический образ жизни, избрали добровольную бедность тем, что скрупулезно выполняли религиозные обязанности тем, что

---

<sup>1</sup> Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм... С. 19.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. – С. 36.

стремилась к бескорыстной любви к Богу, только ради него самого, а не ради благ, которых он дарует рабам своим.

Рабийи приписывают такие слова: «Пыл любви к Богу сжигает сердце»<sup>1</sup>. Считается, что она достигала такого духовного состояния, что в ее сердце не оказывалось места ничему иному, кроме огненной любви Богу. Абу Хамид ал-Газали пишет: «Только Всевышний Аллах достоин истинной любви»<sup>2</sup>. Как подчеркивает Аннемари Шиммель: «...суфии считали любовь единственным и допустимым способом обуздания низменных сторон человеческой души»<sup>3</sup>. А. Д. Кньш так характеризует религиозное благочестие этой женщины-суфии: «...самой выдающейся чертой благочестия Рабийя ал-Адавия было ее абсолютное сосредоточение на Боге, которого она считала единственным объектом желания, любви и почитания»<sup>4</sup>. Достигнув стадии, которую можно назвать «любовью к таухиду», суфий-мистик начинает видеть глазами интуитивного знания и понимать пути, ведущие к Богу<sup>5</sup>.

После первой половины IX века Багдад становится «центром суфийского движения»<sup>6</sup>. В этот период впервые происходит публичная полемика между суфиями и *факихами* (мусульманскими правоведами – авт.)<sup>7</sup>. Официальное мусульманское духовенство проявляло недовольство тем, что суфии, простые мусульмане, вели беседы о нравственности и судили друг о друге согласно внутреннему зову, в то время как шариат предписывает публично судить по поступкам и карать за грехи. Факихи утверждали, что суфийский образ жизни ведет к ереси, поскольку они твердили, что намерение более существенно, чем деяние, что покорность Аллаху лучше обрядного служения Ему<sup>8</sup>.

Глава (кутб) современного суфийского ордена «ниматуллахи» Джавад Нурбахш в своем трактате «Таверна среди руин» переносит высшую любовь

<sup>1</sup> Цит.: Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII-XV веках. – Л., 1966. – С. 317.

<sup>2</sup> Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере. – М., 1980. – С. 238.

<sup>3</sup> Цит.: Шиммель Аннемари. Мир исламского мистицизма. – М., 2000. – С. 116.

<sup>4</sup> Кньш А. Д. Указ. произв. – С. 35.

<sup>5</sup> Шиммель Аннемари. Указ. произв. – С. 116. .

<sup>6</sup> Массиньон Л. Тасаввуф.. – С. 5.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же.

в сферу взаимоотношений между суфиями. Он пишет, что в мире суфия нет места агрессии, ненависти, конфликтам, лицемерию, обману, в нем царит покой, чистота, безмятежность и любовь. Каждый суфий искренне стремится помочь своим братьям по вере. В мире суфиев все любят друг друга безотносительно к поверхностным различиям расы, богатства или общественного положения, все суфии помогают друг другу. В другой своей работе Джавад Нурбахш пишет, что «суфий – тот, кто движется к Истине посредством Любви и преданности»<sup>1</sup>. Но Истину не может понять несовершенный человек, то есть не суфий.

Таким образом, суфизм – это нечто большее, чем аскетизм. Лидер иракской школы мистицизма, Джунейд ал-Багдади (ум. 910) – самый незаурядный и проницательный ум среди всех суфиев той эпохи, считал, что суфизм не достигается многими молитвами и постами, это – надежность сердца и щедрость души»<sup>2</sup>. Джунейд и его последователи осуждали эгоизм. Для них «суфизм означал ничем не владеть и ничему не принадлежать» и суфии были люди, которые «предпочитают Бога всему, и которых Бог предпочитает всему». В суфийской традиции Джунейд ал-Багдади представлен как создатель науки о Божественном единстве (*илм ат-таухид*) и глубокий знаток мистических состояний (*ахвал*), которые испытывает суфий, идущий по мистическому пути. Впервые в его учении разъяснены мистические состояния *фана* (самоуничтожение), *бака* (пребывание в Боге). Именно в состоянии фана человеческая самость исчезает в процессе лицезрения божественной реальности.

В IX веке разрабатывается система духовно-психических состояний (хал) и стоянок (макам), которых должен достигать суфий, совершенствуясь духовно. Таким образом, формируется суфийский путь-тарикат, состоящий из совокупности состояний и стоянок, которых должен преодолевать суфий

---

<sup>1</sup> Нурбахш Джавад. Рай суфиев. – М., 1995. – С.7.

<sup>2</sup> Шиммель Аннемари. Мир исламского мистицизма. – М., 2000. – С. 20.

под руководством опытного шейха, совершенствуясь духовно, нравственно и интеллектуально.

В X веке формируется концепция растворения и пребывания суфия в Боге. Слияние с Богом (фана) - конечный итог мистико-аскетической деятельности суфия, прошедшего весь тернистый путь, ведущий к нему. Когда суфии говорят о растворении в Боге, то это никак не означает некий физический акт, подобный растворению капли воды в безбрежном океане. Но это ни что иное, как приобретение суфием духовного совершенства, осуществляемого через длительное преодоление индивидуальных пороков, что приводит к религиозно-нравственному возвышению. Суфий, если говорить образно - частица Божественного отсвета.

Суфийские учителя, отличавшиеся благочестием и обладавшими тайнами сокровенного, именовались святыми (аулийа). Аулийа, согласно суфийской традиции, могут лицезреть Бога и общаться с ним. Мусульманские святые оказывались значительно ближе к верующим, их чаяниям, чем представители официального духовенства: муллы, кадии, имамы и т.д. В народе они пользовались непререкаемым авторитетом, верующие видели в них своих духовных заступников и посредников в ходе их молитвенных обращений к Богу. После смерти аулийа их захоронения превращаются в места массового паломничества мусульман.

Официальное мусульманское духовенство активно борется против суфизма, пытаясь оградить от его влияния верующих. В указанный период в мусульманской общине складывается ситуация, когда официальный ислам выражал и отстаивал интересы господствующих социальных слоев, а суфизм, поддерживаемый беднейшими слоями, преследовался.

Противоборство между традиционным исламом и суфизмом порождало все новые противоречия и столкновения в мусульманском обществе. Поэтому возникала необходимость примирения ислама и разных суфийских течений. Суфизм нуждался в официальном признании, а ортодоксальный ислам - в поддержке широких масс, которые склонялись к суфийским

идеалам духовности, справедливости и общественного устройства. Выдающему мусульманскому мыслителю, богослову-шафииту Абу Хамиду ал-Газали (1058-1111) удалось, с одной стороны, смягчить противоречия, существовавшие между разными толками ислама (мазхабами), а, с другой, доказать непротиворечивость ортодоксального ислама и нравственно-этических положений суфизма. В книге ал-Газали «Ихйа улум ад-дин» («Воскрешение наук о вере») ал-Газали, являющейся выдающимся позднесуфийским текстом, система суфийских идей получила обстоятельное рассмотрение.

В ней Газали показывает, что целью жизни человека является «спасение», а смысл его существования заключается в постижении «Истины», в мистическом приближении к Богу, познании божественной сущности, и тем самым в приобретении «достоверного» знания. Человек, постигая эту цель, считает Газали, обязан преодолеть длительный путь очищения от порочных наклонностей, накапливать положительные, богоугодные духовно-нравственные качества.

В трактате Газали важное место занимают такие суфийские принципы, как: терпение, бедность, аскетизм, единобожие, любовь к Всевышнему, искренность, правдивость и др. В нем порицаются скупость, зависть и лицемерие.

По мнению В. В. Соколова, Газали защищал суфизм: «Признавая сверхъестественность божественного озарения, он реабилитировал в глазах мусульманского правоверия мистицизм суфиев, к которому до тех пор с его стороны было подозрительное отношение»<sup>1</sup>. Этот исследователь пишет, что Газали, «восстанавливая позицию ортодоксального мусульманства, подчеркнул бессмертие индивидуальной души человека и ее соединение с телом в час последнего суда с богом». Газали, как утверждает В. В. Соколов,

---

<sup>1</sup> Соколов В. В. Средневековая философия. – М., 1979. – С. 262.

«стал в мусульманском мире родоначальником ортодоксального мистицизма»<sup>1</sup>.

Как отмечает И. П. Петрушевский, система суфизма, разработанная ал-Газали, является «образцом монистической системы»<sup>2</sup>. М. Ходжсон пишет: «Газали мастерски соединил знание шариата и калама с уважением особой мудрости суфийских мистиков, что способствовало тому, что суфизм стал приемлемым для самих улемов»<sup>3</sup>. Как отмечает А. Е. Крымский, влияние Газали «на духовную жизнь XII века первостепенное»<sup>4</sup>. Как пишет А. Е. Крымский, «сам-то Газали ощущается как крупный интеллигентный мыслитель, искатель истины, человек вполне искренний, далекий от личной корысти и угождения сильным мира сего»<sup>5</sup>.

Обстоятельный анализ роли Газали, во-первых, в развитии суфийского учения, во-вторых, в примирении суфизма с мусульманской ортодоксией дан В. В. Наумкиным. Он признает, что Газали, лишая суфизм некоторых черт, определяемое как презрительное отношение к закону (то есть шариату), настаивает на соблюдении всех обрядов культа и отрицает догматы пантеизма, хотя и заимствует его первоначальную идею «божественности человека». Газали создает систему монистического суфизма<sup>6</sup>. В. В. Наумкин основному труду ал-Газали «Воскрешение наук о вере» («Ихйа улум ад-дин») дает следующую оценку: «Мы имеем все основания говорить о соединении в доктрине Газали, разработанной им в Ихйа, всех трех главных направлений мусульманской мысли: традиционализма, рационализма и мистицизма»<sup>7</sup>. Известный западный исследователь суфизма Л. Массиньон

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Петрушевский И. П. Указ. произв. – С. 331.

<sup>3</sup> Hodgson G. The Venture of islam: Conscience and History in World Civilizatioiv. V. 2. The Expansion of islam in the Middle Periods. Chicago & London, 1974. P. 572.

<sup>4</sup> Крымский А. Е. Низами и его современники. – Баку, 1981. – С. 187.

<sup>5</sup> Там же. – С. 196.

<sup>6</sup> Наумкин В. В. Трактат Газали «Воскрешение наук о вере» // Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере («Ихйа улум ад-дин»). – М., 1980. – С. 36.

<sup>7</sup> Там же.

утверждает, что для суфиев – «познание есть движущая сила, которая ведет суфия к Аллаху через двенадцать стоянок и состояний»<sup>1</sup>.

В XII веке суфизм превратился в довольно массовую религию, появилось много суфийских братств, он проник в деревню, но это практический суфизм, ориентированный на сознание рядовых верующих, культивировал экстатически-экзальтированное отношение к вере, включив в неё человеческие чувства; в его ритуалах присутствовали приемы магии, не чурался он и веры в чудеса, святых<sup>2</sup>.

К середине XII века в общих контурах складываются теоретические основы суфизма, появляются соответствующие сочинения, доказывающие право существования суфизма в лоне как суннитского, так шиитского ислама, систематизируется суфийское знание, вырабатывается соответствующий понятийный аппарат. Суфийское учение заняло прочное место в духовной культуре мусульман, оказало значительное внимание на формирование их религиозно-философского мировоззрения. Интеллектуальное направление в суфизме связано с испано-арабским мыслителем, суфием Ибн Араби (1165-1240), который считается основателем пантеистической системы суфизма.

Знаменитый суфий современности Идрис Шах считает, что «целью суфиев является очищение себя до такой степени, чтобы достичь озарения (*анвар*), того, что мы называем некоторыми атрибутами Бога или Прекрасными Именами»<sup>3</sup>. Изучение различных суфийских учений позволяет прийти к выводу о том, что их цель - ориентация человека на физическое и духовное развитие, нравственное совершенство, достижение гармонии духа и тела.

Власть имущие вынуждены были считаться с популярными суфийскими шейхами, прислушиваться к их советам. В ряде областей, население которых исповедовало языческие верования, ислам проникал в форме суфизма,

---

<sup>1</sup> Массиньон Л. Тасаввуф // Вестник Института истории, археологии и этнографии. – 2006. – № 4 (8). – С. 6.

<sup>2</sup> Фролова Е. А. Указ. произв. – С. 78.

<sup>3</sup> Шах Идрис. Суфизм. – М., 1994. – С. 333.



проповедуемого странствующими или оседлыми дервишами, создававшими обители, превращавшиеся в центры религиозной жизни и распространения ислама.

Со второй половины XII до начала XIII века в мусульманских городах возникают братства, внешне напоминающие христианские монашеские ордены, существовавшие автономно, а религиозная деятельность которых была закрытой. Первые суфийские объединения - братства сухранвардийя и кадирийя возникают в Багдаде в XIII веке. Местные этноконфессиональные и психологические особенности, культурные традиции часто придавали суфийским орденам собственную оригинальность. Отсюда - особенности и многообразие форм ислама в разных мусульманских странах.

Свой отпечаток приобрел суфизм в Иране, где господствовало учение зороастризма, в Индии, где традиционно были крепки индуизм и буддизм. По мнению Г. Э. Грюнебаума, «персы или иранизированные жители Центральной Азии в XII и XIII столетиях в целом играли поистине выдающуюся роль в развитии орденов и религиозно-философской деятельности на арабской территории»<sup>1</sup>. Суфизм укореняется в Египте, Ираке, Северной Африке и на Индийском субконтиненте, где нередко он превращается в самое влиятельное духовное движение<sup>2</sup>.

С массовым распространением суфизма в XII-XIII веках происходит его дифференциация, возникают формы практически ориентированного суфизма, выражающие интересы простых людей, обслуживающие народные запросы. Вместе с тем возникает интеллектуальный суфизм, созданный высокопросвященной частью алимов. На основе освоения идей мутакаллимов и мусульманских философов, неудовлетворенные ограниченностью логических средств познания, интеллектуалы формируют суфийскую теорию, отрицающую способность рационализма в постижении тайн бытия. Предпочтение в этой теории оставалось индивидуальным

---

<sup>1</sup> Грюнебаум Г. Э. фон. Классический ислам. Очерк истории (600-1258). - М., 1986. - С. 182.

<sup>2</sup> Религиозные традиции мира. Т. 2. - М., 1996. - С. 78.

душевным переживаниям, мистическому, интуитивно-непосредственному усмотрению Истины (Бога). Отмечая эту особенность и роль мистицизма в познании Истины, Авиценна пишет, что мистик стремится к постижению высшей истины, не требуя ничего иного взамен, а в своем мистицизме не приемлет никакой другой вещи<sup>1</sup>.

Суфии-интеллектуалы отличались широким мировоззренческим кругозором, они использовали в своих сочинениях религиозное, философское и культурное наследие эллинов, персов, индусов, евреев, предварительно переработав его в духе исламского мировосприятия. Суфизм не представляет собой единую в идейном плане систему, а потому понятие «философское кредо» применительно к нему весьма условно<sup>2</sup>, - считает М. Т. Степанянц. Наиболее значительным среди них по своему творчеству является Мохиддин ибн Араби (1165-1240) - выдающийся представитель арабо-мусульманской философии, арабский мыслитель и поэт, выходец из испанской Андалусии. В мусульманском мире за выдающиеся достижения в области религиозно-философской, суфийской мысли он получил титул «полюс полюсов (кутб аль-актаб)»<sup>3</sup>.

Как направление интеллектуального суфизма следует рассмотреть его религиозно-философское учение - пантеистическую концепцию «вахдад аль-вуджуд» (учение о единстве и единственности бытия), согласно которой мироздание – форма проявления Бога, понимаемого единственной подлинной сущностью. Для Ибн Араби бытие – проявление единой божественной сущности, отражающейся в бесконечных и непрерывно меняющихся образах материального мира.

Суть его учения – в признании абсолютного совершенства Бога, а потому и его единственности, ибо любая из множественных вещей обязательно

---

<sup>1</sup> Авиценна. Указ. произв. - С. 390.

<sup>2</sup> Степанянц М. Т. Мир Востока: Философия: Прошлое, настоящее, будущее. - М., 2005. - С. 42.

<sup>3</sup> Смирнов А. В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). - М., 1993. - С. 3.

ущербна, а в силу этого Бог единственен<sup>1</sup>. Как и перед другими философскими учениями мусульманского средневековья, перед Ибн Араби возникал вопрос об отношении совершенного единого и единственного Бога к множественному тварному миру<sup>2</sup>. Бог у него выступает как сущность трансцендентная миру, существует единство мира и Бога, мир имманентен Богу, они внутренне взаимосвязаны и эта связь усматривается только интуитивно, мистически. Аннемари Шиммель, анализируя концепцию «вахдат ал-вуджуд», подчеркивает: «На уровне сущности Он (Бог – авт.) непостижим (трансцендентен по отношению к пониманию) и непознаваем в опыте (трансцендентен даже по отношению внерациональному познанию). Это означает, что в своем актуальном существовании творения не идентичны Богу; они – только отражения Его атрибутов»<sup>3</sup>.

Философский суфизм Ибн Араби оказал значительное влияние на арабскую культуру. Концепция «вахдад ал-вуджуд» - результат появления широкого интеллектуального кругозора ибн Араби, глубоко освоившего философские традиции греческой философии, в частности, неоплатонизма, а также мусульманскую философию калама и мутазилизма. Все это позволило М. Т. Степанянц прийти к выводу: «В наибольшей мере философски насыщенным можно считать, пожалуй, теософский мистицизм», апостолом которого признается Ибн Араби<sup>4</sup>. Такую точку зрения высказывает А. Д. Кныш, считающий, что Ибн Араби в своем творчестве «опирался на экзотерическо-философскую традицию, сложившуюся на Ближнем Востоке в результате многовекового взаимодействия различных культур и религий»<sup>5</sup>.

Французский исследователь ислама Доменик Сурдель пишет: «В XIII веке, под влиянием идей Платона, философский суфизм превращается в откровенно инакомыслящую теософию, экзистенциалистский монизм»

---

<sup>1</sup> Фролова Е. А. Указ. произв. – С. 82.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Шиммель Аннемари. Мир исламского мистицизма. – М., 2000. – С. 212.

<sup>4</sup> Степанянц М. Т. Мир Востока: Философия: Прошлое, настоящее, будущее. – М., 2005. – С. 42

<sup>5</sup> Кныш А. Д. Учение Ибн Араби в поздней мусульманской традиции // Суфизм в контексте мусульманской культуры. – М., 1989. – С. 9.

андалузца Ибн ал-Араби, доктрину имманентности, которая доводит до крайности экзотеризм и безразличие к религиозным конфессиям»<sup>1</sup>. Особенности суфийского пантеизма ибн Араби – это синтез западного и восточного форм философствования, что делает его доктриной, порою противоречащей сути ортодоксального ислама.

В духовной и политической жизни мусульман Востока суфизм играет важную роль. Суфийская символика, образы, аллегории, предания составляли и продолжают составлять остов всей персоязычной поэзии, блистательно представленной такими яркими поэтами-суфиями, как Джамал ад-дин Руми, Санай, Саади, Хафиз, Джами, Ансари, Низами. Сказанное относится к арабской, турецкой поэзии, фольклору и литературе мусульман Балканского полуострова, Северной Индии, Индонезии, Средней Азии, Закавказья и Северного Кавказа.

С распространением суфизма власть имущие были вынуждены считаться с популярными суфийскими шейхами, прислушиваться к их советам. В ряде областей, население которых исповедывало языческие верования, ислам проникал в форме суфизма, проповедуемого странствующими или оседлыми дервишами, создававшими обители, превращавшиеся в центры религиозной жизни и распространения ислама.

Доминик Сурдель, отмечая влияние суфизма на Индию пишет, что «в XIV веке персидские мистики оказали несомненное влияние на Индию, куда многие из них бежали во время монгольского нашествия. Между мусульманскими аскетами и адептами кришнаитского индуизма с антидогматической тенденцией установились контакты между мусульманскими и индуистскими верованиями»<sup>2</sup>. Философский суфизм, достигнув своего расцвета в XIII-XIV веках, позднее утрачивает творческую потенцию, поэтому можно сказать, что интеллектуальное развитие суфизма остановилось в XIV веке.

---

<sup>1</sup> Сурдель Доменик. Ислам. – М., 2004. – С. 108.

<sup>2</sup> Там же. – С. 110.

Начиная с XV века, в суфизме обозначается ярко выраженная политическая тенденция. От смирения и аскетизма отдельные суфийские лидеры призывали своих сторонников перейти к активной социальной деятельности и встать на борьбу с несправедливой властью. Так, в Средней Азии накшбандийский шейх Убадаллах Ахрар стал контролировать экономическую, политическую и духовную жизнь этого региона. Именно при Ахраре происходит сдвиг накшбандийца в сторону эффективного участия в решении политических процессов. А. А. Хисматулин отмечает, что братство накшбандийца «к рубежу XV-XVII веков стало мощным социально-политическим объединением, играющим ведущую роль во всех сферах жизни среднеазиатского региона и имеющим огромное число сторонников и последователей»<sup>1</sup>.

Описывая политическую деятельность братства накшбандийца, А. А. Хисматулин пишет, что она активизируется на территории Средней Азии при шейхе Убадаллахе Ахраре (1404-1490), который, занявшись земледелием, превратился в одного из самых богатейших людей среднеазиатского региона, что позволило этому братству «полностью контролировать духовную, политическую и экономическую жизнь этого региона». Именно при шейхе Ахраре произошла существенная эволюция: в учении накшбандийца вычленяется политически ориентированная ветвь, нацеленная на эффективное участие в решении социально-политических проблем.

Последователи накшбандийца пытались защитить мусульман от несправедливости тиранов, для этого они поддерживали контакты с правителями, а также держали их деяния под контролем. Становясь во главе восстаний, они низвергают мусульманских правителей и приобретают личную власть. Иные суфийские братства и их лидеры попадали в

---

<sup>1</sup> Хисматулин А. А. Суфийская ритуальная практика (на примере братства накшбандийца). – Санкт-Петербург, 1996. – С. 25.

зависимость от власти, коррумпировались, срачивались с правящей верхушкой и превращались в крупных землевладельцев, феодалов.

В XIX - начале XX века суфийские организации играют исключительно важную роль в политической и религиозной жизни мусульманских стран, выступали в качестве силы, мобилизующей верующих на активные социально-политические действия. Составляя организационную основу народно-освободительных движений, они вели борьбу за независимость и свободу своих народов от колониального порабощения.

Вместе с тем процессы секуляризации, протекающие под влиянием западных социокультурных ценностей, подрывали позиции суфизма в традиционных мусульманских обществах. Эту мысль подчеркивает В. В. Орлов, считающий, что в «наиболее продвинутых в своем развитии восточных обществах перемены в их хозяйстве и культурных реалиях, ориентация немалой части населения на западные духовные ценности нанесли сильный удар по позициям тасаввуфа»<sup>1</sup>. Модернизация коснулась многих социальных слоев мусульманского Востока, особенно правящей элиты, дети которых получают образование в престижных западных университетах. Выйдя из системы координат традиционной культуры, ломая привычные формы общественной жизни, прозападная мусульманская элита внедряла «новые нормы этики и нравственности, нередко чуждые эгалитаристским и гуманистическим принципам ислама»<sup>2</sup>.

Хотя в ряде мусульманских стран суфийские братства подвергаются резкой критике, обвиняются в консерватизме, рассматриваются как препятствия на пути к прогрессу, тем не менее, их позиции в духовной и политической жизни мусульманского общества устойчиво сохраняются.

Резюмируя сказанное, важно отметить, что суфизм в исламе - явление неоднородное, существующие братства отличаются большой докринальной

---

<sup>1</sup> Орлов В. В. Суфийские братства в общественно-политической жизни исламского мира (50-е - 90-е годы) // Ислам и политика (взаимодействие ислама и политики в странах Ближнего и Среднего Востока, на Кавказе и в Центральной Азии). - М., 2001. - С. 115.

<sup>2</sup> Там же.

эkleктичностью и сложными ритуальными особенностями. В суфизме встречается большой разброс идей: от умеренных, не противоречащих ортодоксальному исламу, до крайних, допускающих чрезмерное свободомыслие. Многообразна в суфизме и ритуальная практика; встречаются суфии, исполняющие тихий зикр, а также те, кто исполняют громкий зикр. Это - вертящиеся, бегающие по кругу, применяющие разные музыкальные или ударные инструменты, или доводящие себя до самоистязания суфии.

Крайние формы суфизма всегда вызывали к себе негативное отношение со стороны официального мусульманского духовенства, носители ее преследовались, подвергались жестокому наказанию. В настоящее время суфизм запрещен в современной Саудовской Аравии, как противоречащий ортодоксальному исламу. В Саудовской Аравии, где распространенным является так называемый ваххабизм, то есть крайняя форма ханбалитского мазхаба, строго пресекается исполнение каких-либо суфийских ритуалов. Так, в начале 90-х годов во время совершения хаджа в Мекку кавказские суфии, в частности чеченские зикристы, предприняли попытку исполнения зикра, но она полицейскими была пресечена.

Вопреки запретам суфийские учения и ритуальные практики так и не преодолены. Суфийское культурное многообразие продолжает существовать, оказывая влияние на духовную и политическую жизнь мусульманских сообществ в той или иной стране.

## *1.2. Основные этапы становления учения накшбандийа в культуре народов Дагестана и Чечни*

В данном параграфе выявляются основные этапы становления учения накшбандийа в поливариантных этнокультурных системах народов Дагестана и Чечни, раскрываются социокультурные особенности появления накшбандийа-халидийа, трансформационные изменения, которым он

подвергался. Прежде чем перейти к непосредственному рассмотрению основных этапов эволюции учения на Северо-Восточном Кавказе, с нашей точки зрения, следует рассмотреть историю возникновения учения накшбандийа и его суть.

История появления и распространения учения накшбандийа в мусульманской культуре связана с деятельностью мусульманского аскета, проповедника бедности и пантеистической любви ко всему живому Баха ад-дина Мухаммада Накшбанди (1318-1389). Баха ад-Дин Накшбанди родился в селении Касри-Хиндуван («Индийская крепость»), вблизи Бухары в семье ремесленника-чеканщика и ткачихи. Накшбанд - это прозвище, означающее чеканщик<sup>1</sup>. Как отмечает А. Семенов, Баха ад-Дин Накшбанди в обширном пантеоне святых Средней Азии занимает видное место<sup>2</sup>.

Этот суфий вел аскетический образ жизни: разбитый кувшин и циновка составляли все его имущество. Он много путешествовал, посещая священные города Аравии, большинство знаменитых тогда городов Ирана и Средней Азии, например: Нишапур, Серахс, Герат, Карши и пр. Везде он старался еще больше совершенствоваться в стадиях духовной жизни, его ответы на заданные вопросы отличались большой глубиной мысли, тонким пониманием высоких идеалов подвижничества и отречения от этого мира<sup>3</sup>.

Непререкаемый духовный авторитет способствовал тому, что он становится во главе еще тогда существовавшей суфийской школы ходжаган, которая приобрела при нем организационные формы. Им были сформулированы одиннадцать идеологических принципов, что привело к переименованию суфийского братства ходжаган в накшбандийа. Формулируя свое учение, Баха ад-Дин требовал от своего последователя: 1. «Поминовения», тихой медитации, обращения к Богу с целью, чтобы сердце всегда ощущало присутствие Бога. 2. «Стеснения» с целью не дать рассеиваться мыслям во время медитации и для этого произносить фразу:

---

<sup>1</sup> Суфии: Собрание притч и афоризмов. - М., 2002. - С. 453.

<sup>2</sup> Семенов А. Бухарский шейх Баха-уд-Дин // Суфии: Собрание притч и афоризмов. - М., 2002. - С. 462.

<sup>3</sup> Там же. - С. 467.



«Господь мой! Все мои стремления направлены к Тебе!» 3. «Бдительности», которая необходима для того, чтобы защитить медитацию от случайных блуждающих мыслей. 4. «Воспоминания», или концентрация внимания на присутствие Бога, открывающего путь к предвидению и интуитивным предчувствиям. 5. «Контроля дыхания», необходимого для медитации. 6. Самоанализа – путешествие в собственной душе, странствие от Зла к Добру. 7. «Наблюдения за шагами», действиями во время внешних и внутренних странствий на суфийском пути, чтобы ничто не отвлекало от цели. 8. «Одиночества на людях», внутренняя сущность которого состоит в движении с Богом и к Богу. 9. «Остановки на времени» - это автоконтроль за тем, проводит ли время суфий праведно или неправедно. 10. «Остановки для исчисления», предназначенной для определения степени сосредоточенности на медитации путем контрольных подсчетов числа повторения медитационных формул. 11. «Остановки на сердце» - означающей, что суфий мысленно воспроизводит картину собственного сердца с запечатленным на нем именем Бога<sup>1</sup>.

Исследователи считают, что мозаика суфийских мыслей и образов шейха Баха ад-Дина отразилась на творчестве великих суфийских философов, поэтов Хорасана - ал-Газали, Санайи, Аттара, Руми<sup>2</sup>. Со временем аскетические идеи вырождаются в свою противоположность – в апологию богатства, существующего строя, религиозного фанатизма и священной войны с неверными.

Наиболее ярко такая трансформация приобретает в деятельности шейха ордена накшбандийа Убейдуллаха или же Хаджа Ахрара (1403-1490), игравшего в течение 40 лет весьма важную и очень реакционную политическую роль в Среднеазиатском султанате Тимуридов<sup>3</sup>. Орден отрицает отшельничество, практикует тихий зикр (*зикр хуфи*), его представители носят *хирку* (балахон) песочно-желтого цвета.

---

<sup>1</sup> Суфии: Собрание притч и афоризмов. – М., 2002. – С. 454.

<sup>2</sup> Там же. – С. 455.

<sup>3</sup> Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII-XV веках. – Ленинград: ЛГУ, 1966. – С. 347.

Учение накшбандийа за время своего существования получило широкое распространение в мусульманском мире. Ареал его распространения простирается от Индии, Северной Африки, Центральной Азии до Кавказа и Поволжья.

Появление и распространение тариката накшбандийа в Дагестане связано с внутренними и внешними факторами, этнокультурными особенностями, религиозной, военно-политической ситуацией, сложившейся в 20-х годах XIX века на Северном Кавказе. К числу внешних факторов относится борьба между Россией, Турцией, Ираном и Англией за сферы экономического и политического влияния на Кавказе. Восточные и западные державы предпринимали немало усилий по использованию религиозного фактора, чтобы разжечь среди мусульманских народов Северного Кавказа ненависть к России, поднять их против ее имперской политики в данном регионе. Вместе с тем немаловажную роль в объяснении религиозно-политической ситуации в начале XIX века имеют внутренние факторы. В их числе - российская политика на Северном Кавказе в 20-е годы XIX века, приобретающая явно выраженный завоевательный характер, радикализация ислама, как прямая реакция на нее.

Россия рассматривала весь Северный Кавказ как жизненно необходимую зону своих геополитических интересов. Проникновение России на Кавказ было вызвано суровой политической необходимостью, что диктовалось ее стремлением обезопасить свои южные рубежи от возможного образования союза мусульманских стран, направленного против христианской России. Кроме того, в российской политике на Кавказе присутствовали артикулированные мотивы религиозно-идеологического характера. Россия демонстрировала свою готовность защитить христианские народы Закавказья от Ирана и Турции.

Российское самодержавие прекрасно понимало огромное значение Кавказа как важнейшего военно-стратегического плацдарма для проведения своей восточной политики. Для реализации этой стратегии 6 апреля 1816

года русский царь Александр I своим рескриптом назначил Ермолова командиром отдельного Грузинского корпуса и управляющим по гражданской части на Кавказе и в Астраханской губернии. Одновременно состоялось и назначение его главой чрезвычайного посольства в Иран для выполнения важнейшей миссии - проведения скорейшего разграничения земель между Ираном и Россией согласно Гюлистанскому мирному договору 1813 года.

«При вступлении в свою должность командующего отдельным Грузинским корпусом и генерал-губернатора Кавказа и Астраханской губернии Ермолов представил Александру I план своей военной и административной деятельности на Кавказе. Цель плана – покорение народов Северного Кавказа и завершение образования российского административного устройства на Кавказе. Именно этот план, одобренный царем, начал реализовывать Ермолов. Основной идеей Ермолова было то, что весь Кавказ неизбежно должен стать – и станет! – составной частью Российской империи, что существование независимых или полунезависимых государств или общин любого толка - христианских, мусульманских или языческих - в горах или на равнинах несовместимо со статусом чести и достоинства его сюзерена, безопасностью и процветанием его подданных. Именно на этой идее основывалась вся его политика, все административные меры, все действия войск под его командованием, и именно этой цели, полностью подчинившей его себе, он в конечном счете посвятил всего себя, свое тело и душу»<sup>1</sup>.

«Государь, - писал Ермолов своему царю, - внешней войны опасаться не можно. Внутренние беспокойства гораздо для нас опаснее. Горские народы, примером независимости своей, в самых подданных вашего величества порождают дух мятежный и любовь к независимости. Теперь средствами малыми можно отвратить худые последствия; несколько позднее и

---

<sup>1</sup> Бэддли Дж. Ф. Завоевание русскими Кавказа. Лонгманс, Грин и К°. Лондон, 1908.- С. 99-100.

умноженных будет недостаточно. В Дагестане начинаются беспокойства, и утесняемы уже хранящие вам верность! Они просят справедливой защиты у государя великого, и что произведут тщетной их ожидание? Защита сия не состоит в бесславноим рассеянии и наказании мятежников, ибо они проявляются после, но необходимо между ними пребывание войне, и сей есть единственный способ смирения их»<sup>1</sup>.

Ермоловский план покорения горцев Северного Кавказа включал в себя следующие меры: 1. Занятие земли, лежащей по правому берегу Терека. 2. Поселение на землях горцев за Тереком казаков Моздокского и Гребенского полков. 3. Строительство русских крепостей по реке Сунжа через Аксаевские, Андреевские и Костековские селения до реки Сулак с целью соединения с Кубинской провинцией и оттуда с Грузией. 4. Покорение кабардинцев и других воинственных народов западного Кавказа. Свой план Ермолов намеревался реализовать к 1820 году<sup>2</sup>.

Реализацию своего плана Ермолов начал с покорения Чечни и Горного Дагестана, которое осуществлялось суровыми военно-колониальными методами. «Непокорные селения сжигались, сады вырубались, скот угонялся, покоренные народы приводились к присяге на верность российскому императору, облагались данью, у них брались заложники («аманаты»)»<sup>3</sup>. Так от аварских обществ были взяты в аманаты 32 человека, которые находились в г. Тифлисе и их список с указанием общества опубликован в сборнике документов<sup>4</sup>.

Как отмечает Р. М. Магомедов: «В 1820 г. из всех феодальных владений Дагестана оставались еще назависимыми Авария и Кази-Кумух. Особенно враждебен был владелец Кази-Кумуха – Сурхай. Он был грозой для вновь покоренного ханства Кюринского и Кубинского. Ермолов, чтобы укрепить

---

<sup>1</sup> Записки А. П. Ермолова. 1798-1826 гг. – М., 1991. – С. 328-329.

<sup>2</sup> Акты Кавказской археографической комиссии. Т. VI. Ч. 2. Док. 795.

<sup>3</sup> Федоров В. А. А. П. Ермолов и его «Записки» // Записки А. П. Ермолова – 1798-1826. – М.: Высш. шк., 1991. – С. 12.

<sup>4</sup> См.: Движение горцев Северо-восточного Кавказа в 20-50 гг. XIX века. Сборник документов. – Махачкала, 1959. – С. 34-35.

господство во вновь захваченных землях, решил покончить с Сурхаем»<sup>1</sup>. Кази-Кумух по приказу Ермолова был захвачен князем Мадатовым, отряд Сурхая был разбит, жители приведены к присяге, а все Кази-Кумухское ханство передано в управление Аслан-хану Кюринскому.

Ермолов привел в покорность такие дагестанские области, как Мехтула, Акуша, Кази-Кумух. Он заменяет дагестанских феодалов, настроенных против России и в пользу Ирана, феодалами русской ориентации. У последних брались подписки, с ними заключались особые договоры, им предоставлялись льготы, сокращались взносы от их владений в российскую казну. Обращаясь к кумыкским владельцам и духовенству, Ермолов писал, что он «не любит и не должен терпеть беспорядков»<sup>2</sup>. Наиболее приближенными к царизму были Шамхал Тарковский и хан Кюринский.

Таким образом, «к 20-м годам XIX века весь Дагестан, за исключением Аварии, силой оружия был включен в систему Российской империи»<sup>3</sup>. Царский историк, генерал, участник Кавказской войны Р. А. Фадеев так описывал геополитическую значимость завоевания Северного Кавказа: «Занятие Шамхальского владения, завоевание Кюринского и Казикумухского ханств, Акуши, Большой и Малой Кабарды, потом Чечни связали Закавказские области с Россией двумя широкими поясами покорных стран, разрезали враждебный край на две отдельные группы без сообщения и сильно поколебали уверенность горцев в неодолимости их убежищ. Еще десять или пятнадцать лет подобных усилий, против подобного же неприятеля, вероятно, привели бы нас к желанной цели»<sup>4</sup>.

Интересную точку зрения высказывает Н. И. Покровский, полагающий, что «самодержавие пришло на Кавказ с двумя задачами: захватить для русского помещика плодородные кавказские земли и обеспечить русскому

---

<sup>1</sup> Магомедов Р. М. Борьба горцев за независимость под руководством Шамиля. – Махачкала, 1990. – С. 33.

<sup>2</sup> АКАК. Т. VI. Ч. 2. С. 561.

<sup>3</sup> Магомедов Р. М. Борьба горцев за независимость под руководством Шамиля. – Махачкала, 1990. – С. 33.

<sup>4</sup> Фадеев Р. А. Кавказская война. – М., 2005. – С. 47.

купцу обладание торговыми путями»<sup>1</sup>. Конкретизируя это свое положение, Н. И. Покровский пишет: «Результаты ограбления горских земель оказались значительны. В общем, почти за сто лет с 1713 по 1804 г. роздано было 623306 десятин, 241 кв. сажень...»<sup>2</sup>

Вполне прагматическая российская политика на Кавказе столкнулась с сопротивлением кавказских горцев, увидевших в политическом, экономическом наступлении России на данный регион притязания на их земли, свободу и социокультурную самобытность. В силу этого обострялись отношения России и народов Северного Кавказа. Наибольшее обострение приобрели российско-чеченские взаимоотношения. Как пишет Ш. А. Гапуров: «Царизм, перешедший к открытым военно-колониальным методам в регионе, начал усиленное заселение низовьев Терека казаками...»<sup>3</sup> Подобная политика лишала чеченцев не только их пастбищ, но и ограничивала возможности торговли с соседними народами. Участились случаи нападения чеченцев на Кавказскую линию, что вызывало ответную реакцию со стороны отрядов казаков или подразделений регулярных войск России<sup>4</sup>.

Важнейшим фактором политики Ермолова на Кавказе являлось ограничение свободы торговли горцев. Так, в декабре 1821 года им было сделано предписание грузинскому губернатору о запрещении горцам Дагестана прибывать в Грузию по торговым делам. Российская власть стала ущемлять права мусульманских народов, запрещая в 1822 году ездить им на поклонение в Мекку, что порождало антироссийские настроения среди мусульман.

Сущность имперской политики царизма в отношении горцев Северного Кавказа изложена в письме от 25 сентября 1829 года Николая I генерал-фельдмаршалу Паскевичу. Предписывая «очистить край», русский царь

---

<sup>1</sup> Покровский Н. И. Кавказские войны и имамат Шамиля. – М., 2000. – С. 103.

<sup>2</sup> Там же. – С. 104-105.

<sup>3</sup> Гапуров Ш. А. Россия и Чечня в первой четверти XIX века. Монография. – Нальчик, 2003. – С. 130.

<sup>4</sup> Там же. – С. 131.

своему генералу писал: «Кончив таким образом одно славное дело, предстоит вам другое, в моих глазах столь же славное, а в рассуждении прямых польз, гораздо важнейшее, - усмирение навсегда горских народов или истребление непокорных»<sup>1</sup>.

Такая политика покорения горцев Чечни и Дагестана привела к массовому сопротивлению горцев и роль ислама здесь достаточно велика. До начала массового сопротивления, как пишет Р. А. Фадеев: «Мусульманского фанатизма у горцев еще не существовало, как не существовало и самой религии, кроме названия, и потому совесть не тревожилась, признавая власть гяуров»<sup>2</sup>.

Именно колониальная экспансия Ермолова явилась причиной возникновения религиозного экстремизма в Дагестане. Как пишет Р. М. Магомедов: «Во время управления генерала Ермолова в Дагестане появился новый религиозный толк, принявший впоследствии политический характер и известный под названием мюридизм»<sup>3</sup>. Появление мюридизма Р. А. Фадеев связывает с персидской (1826-1828 гг.) и турецкой (1827-1829 гг.) войнами, отвлекших русские войска к южной границе России, религиозным заговором, несколько лет втайне, подрывавшим «почву под нашими ногами», увлекший «все население гор поголовно в беспощадную битву против христиан»<sup>4</sup>.

Но горцы все-таки не воевали против христиан, они воевали с царскими войсками, пришедшими на их земли с целью их покорения. А религиозно-политические идеи мюридизма были использованы предводителями горского сопротивления как идеологическое знамя, объединяющее горцев Дагестана и Чечни.

В начале 20-х годов XIX века в Южный Дагестан через лезгинского муллу Мухаммада Ярагского был занесен тарикат накшбандийа-халидийа. Как отмечает Н. А. Смирнов: «Мулла Магомет Ярагский был одним из

---

<sup>1</sup> Движение горцев Северо-восточного Кавказа в 20-50 гг. XIX века. Сборник документов. - Махачкала, 1959. - С. 58.

<sup>2</sup> Фадеев Р. А. Кавказская война. - М., 2005. - С. 46.

<sup>3</sup> Магомедов Р. М. Борьба горцев за независимость под руководством Шамиля. - Махачкала, 1991. - С. 38.

<sup>4</sup> Фадеев Р. А. Кавказская война... - С. 47.

зачинателей кавказского тариката. Впервые он выступил в 1823 г. в Яраге с проповедью, в которой объяснял народу сущность и назначение мусульманской религии и ее законов. Основные положения учения муллы Ярагского заключались в следующем:

«1. Мусульмане не могут быть под властью неверных. Мусульманин не может быть ни чьим рабом или подданным и никому не должен платить подати, даже мусульманину.

2. Кто мусульманин, тот должен быть свободным человеком и между всеми мусульманами должно быть равенство.

3. Кто считает себя мусульманином, для того первое дело – газават (война против неверных) и потом исполнение шариата. Для мусульманина исполнение шариата без газавата не есть спасение. Кто исполняет шариат, тот должен вооружиться во чтобы то ни стало, бросить семейство, дом, землю и не щадить самой жизни. Кто последует моему совету, того Бог в будущей жизни с излишком вознаградит»<sup>1</sup>.

Речь Мухаммада Ярагского была произнесена в тот период, когда Ермолов начал карательные экспедиции против горцев, наносящих не только материальный урон, связанный с разрушениями, гибелью людей, но и ограничением свободы торговли и вероисповедания горцев.

Посвящение в тарикат накшбандийа-халидийа мулла Ярагский получил от Исмаила, жителя с. Курдамир Ширванского уезда, последователя накшбандийского шайха Халида аль-Багдади, курда по происхождению. В силу усилившейся колониальной политики царизма, он склонялся к необходимости оказания организованного сопротивления. В проповедях муллы Ярагского утверждалось, что мусульманин не должен быть ни чьим рабом, он должен быть свободным человеком. Под влиянием его проповедей мусульмане Дагестана объединялись для противодействия царским войскам.

---

<sup>1</sup> Выписка из путевого журнала генерального штаба капитана Прушановского с 1823 по 1843 год. Исторические записки о начале и развитии мюридизма или духовно-мусульманской войны в Дагестане и Чечне с 1823 по 1843 годы // Кавказский сборник. Т. 23. – Тифлис, 1902. – С. 5.



В этой ситуации ислам выступал в качестве цементирующего фактора политической деятельности разрозненных племен кавказских горцев.

Гази-Мухаммад и Шамиль посетили Мухаммада Ярагского в селении Яраг с целью изучения тариката. Вернувшись в Гимры, они, по утверждению Гасан-Эфенди Алкадари, «стали преподавателями с одной стороны шариата, а с другой - тариката, число их студентов и мюридов постепенно увеличилось, и они начали, давая наставления всем своим слоям населения, склонять их на сторону шариатского судопроизводства»<sup>1</sup>. Газимухаммад и Шамиль получают право проповедовать тарикат накшбандийа от Мухаммада Ярагского. Это и есть второй этап распространения учения накшбандийа в Дагестане. Его особенности в том, что тарикат связывается с шариатом, то есть от мистико-аскетического он в практической деятельности Газимухаммада и Шамиля приобретает политический характер.

В Аварии, как и во всем Дагестане, в каждом селении решали тяжбы по правилам адатов, а кадии решали по шариату. Гази-Мухаммад выступал против адатов, считая это отступничеством от ислама. По этому поводу он составил в адрес духовенства послание под названием «Установление очевидности отступничества аксакалов Дагестана», с которым согласились алимы Дагестана<sup>2</sup>.

Главным препятствием на пути реализации своих планов он видел аварских ханов. По этому поводу Алкадари пишет: «Гази-Магомед-эфенди, убедившись, что проживающий в Аварии и селении Хунзах род ханов будет препятствовать ему осуществить подобные решения, прежде всего, задумал всячески этот род истребить там совершенно»<sup>3</sup>. Религиозно-политическое движение, начатое Гази-Мухаммадом и поддержанное Шамилем в последующем, получившее название мюридизм, было в значительной мере детерминировано колониальной политикой царизма, а также эксплуатацией местных ханов, феодалов. И в первом, и во втором случае религиозно-

---

<sup>1</sup> Алкадари Гасан-Эфенди. Асари-Дагестан. – Махачкала, 1994. – С. 127.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

политическое движение Гази-Мухаммада и Шамиля столкнулось с необходимостью начать открытую борьбу против сил, им препятствующих.

Свою религиозно-политическую деятельность Газимухаммад начал с откровенной борьбы против адатов, которых он характеризовал как «наваждение сатаны», а шариат – божьей верой<sup>1</sup>. Он добивался в горных селах Гимры, Чиркее, Араканах утверждения шариата. Угрожал тем, кто не соблюдал требования ислама и отошел от шариата, заявлял, что «мы разорим вас, мы с позором выгоним вас из ваших аулов, из ваших гнезд». Далее объяснял свою радикальную позицию: «...мы восстали ради спасения правоверных и на погибель неверным», «мы надеемся победить русских, мы верим, что злоумышлениям гяуров не суждено осуществиться, ибо Бог не на стороне неверных»<sup>2</sup>.

Гази-Мухаммад, окруженный большим количеством мюридов-последователей, в горах Дагестана насильно утверждал шариат. Как сообщает очевидец описываемых событий в Дагестане, личный секретарь Шамиля, Мухаммад Тахир пишет, что применение силы оказалось необходимым, поскольку «одни слабо придерживались ислама, другие совсем забыли его, большинство же народа совершенно безучастно относились к делу спасения своих душ. Находились и такие, которые сочувственно относились к безбожью гяуров. Словом, истинно верующих было мало»<sup>3</sup>.

Борьбу против адата и распространение шариата он начал с родного села Гимры, затем утвердил шариат среди окрестных аулов, строго наказывая тех, кто был враждебно настроен, применяя телесные наказания, сжигая жилища, забирая имущество противников. Как сообщает Мухаммад Тахир: «Покорив себе окрестное население, он пошел на плоскость в Каранай и Эрпели и без труда убедил жителей бросить все противное и ввести у себя шариат»<sup>4</sup>. Распространяя шариат среди горцев Дагестана, Гази-Мухаммад встречал как

---

<sup>1</sup> Тахир Мухаммед. Три имама. – Махачкала, 1990. – С. 4.

<sup>2</sup> Там же. – С. 5.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

сторонников, так и явных противников. Так, если гумбетовское общество подчинилось ему, то андийское общество оказало сильное сопротивление, в ходе которого со стороны Гази-Мухаммада и андийцев погибло значительное количество людей.

Считая аварских ханов «закоренелыми врагами ислама и виновниками разложения народных нравов», Газимухаммад в феврале 1830 года со своими мюридами нападает на ханскую резиденцию в Хунзахе. В этом бою активное участие принимал и Шамиль. Последователи шариата потерпели поражение, а Шамиль попал в плен к хунзахцам.

В ходе борьбы с дагестанскими феодалами Гази-Мухаммад сталкивался и с русскими войсками. Начав религиозную войну в Дагестане, он должен был победить двух сильных противников: феодалов, управляющих своими подчиненными на основе адатов, и русские войска с генералами, которые умирляли горцев карательными экспедициями, осуществляли подкуп дагестанских феодалов, склоняя их в российское подданство, периодически лишая тех, кто был на антироссийских позициях. В сражении с русскими войсками он и погиб под Гимрами.

Третий этап становления учения накшбандийа в Дагестане следует связывать с мюридизмом, представляющим собой религиозно-политическое направление, которое базировалось на учении газавата, провозглашенного Гази-Мухаммадом и продолженного Шамилем. Истории распространения мюридизма на Кавказе, его идеологической основе и значению его для образования теологического государства-имамата Шамиля посвящены работы, написанные в царский период, советское время и в постсоветский период.

В царское время крайне негативную оценку мюридизму дает Н. А. Ханыков, правительственный эксперт по исламу. Он пишет: «Мюридизм разжигает фанатизм, религиозную нетерпимость горцев». По его мнению, с «Кораном в руке и с возгласами о притеснении веры он (мюрид) соединяет вокруг себя многочисленных последователей и требует от них на основании

правил тариката не только бессмысленного повиновения, но и легко может подвергнуть их на кровавые подвиги борьбы с христианскими властями»<sup>1</sup>. Продолжая характеризовать мюридизм, этот автор писал: «Под видом защиты веры и сохранения исламизма тысячи гибнут в неравном споре, не замечая того, что они защищают не Коран, а жертвуют своим счастьем и спокойствием своей родины для поддержания властолюбивых замыслов учителя, пользуясь неведением и легкомыслием их, чтобы дорогой ценой человеческой крови купить себе преходящую и суетную известность и ничтожный почет перед своими единоплеменниками»<sup>2</sup>.

Под воздействием военной экспансии царизма тарикат накшбандийа-халидийа в этой ситуации явно трансформируется в религиозно-политическую доктрину, обосновывающую обязательную борьбу с царизмом. Шейх Мухаммад Ярагский, высший представитель мусульманского духовенства Южного Дагестана, придерживающегося традиционного ислама, после разорительных походов русских войск на дагестанские земли решительно призывает мусульман бороться за свою честь, достоинство, свободу и независимость. Проповеди шейха накшбандийа воспринимались такими известными в Дагестане муллами, как Джамал-Эддин, Юсуп-Хаджи, Гази-Мухаммад, Шамиль, Ташу-Хаджи и др. Среди посещавших проповеди Ярагского был также и вождь чеченских крестьян, знаменитый наездник Бейбулат Таймиев.

Призывы шейха Ярагского к свободе, независимости, газавату оказались созвучными настроениям горцев и получают широкий резонанс среди части лезгин, аварцев, чеченцев, поднявшихся на борьбу под знаменем газавата. Испытывающие колониальное угнетение и унижение жители Южного Дагестана, в том числе его односельчане, первыми стали призывать к газавату<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Цит.: Батунский М. А. Россия и ислам. Т. II. – М., 2002. – С. 124.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Агаев А. Г. Философия совести. – Махачкала, 1995. – С. 94.

В 1825-26 годах вспыхивает вооруженное восстание чеченцев. Его фактическим организатором был Бейбулат Таймиев, осознавший, что без поддержки духовенства невозможно поднять против царизма народные массы. На съезде чеченского народа, состоявшемся 29 мая 1825 года в ауле Майртуп, шейх Ярагский, прибывший в Чечню по приглашению Бейбулата, выступает с зажигательной речью, повторяет идеи о газавате, высказанные им в Дагестане<sup>1</sup>.

Будучи светским человеком, Бейбулат понимал, что в борьбе с колониальной политикой царизма в Чечне не обойтись без тесного союза с духовенством. Поэтому он искал союзников среди авторитетного дагестанского духовенства, приглашал его представителей на организованный им съезд чеченского народа. Как отмечает Л.Н. Колосов, наряду с Бейбулатом «чеченским восстанием руководили два имама: Авх и Магома»<sup>2</sup>. Как видно, восстание чеченцев, хотя и было организовано Бейбулатом, но в нем активное участие принимали и представители чеченского и дагестанского духовенства.

Шейх Ярагский, осознав неизбежность военно-политической и религиозной борьбы с царизмом, не предпринял практических шагов, чтобы реализовать высказываемые им идеи. К практической реализации новой идеологии приступил аварский мулла Гази-Мухаммад, обучавшийся тарикату накшбандийа у дагестанского мистика Джамал-Эддина Казикумухского, посвященного в тарикат накшбандийа Мухаммадом Ярагским. Но для этого потребовалось почти десять лет с момента, когда учение накшбандийа-халидийа начало распространяться в Дагестане. В деятельности Гази-Мухаммада учение накшбандийа-халидийа приобретает воинственный характер. Как-то, обратившись к своему ученику и другу Шамилю, он произнес: «Давай, Шамиль, делать газават!». Но Шамиль,

---

<sup>1</sup> Волконский Н. А. Война на восточном Кавказе с 1824 по 1834 г. в связи с мюридизмом // Кавказский сборник. Т. X. – Тифлис, 1886. – С. 76.

<sup>2</sup> Колосов Л. Н. Славный Бейбулат. – Грозный, 1991. – С. 69.

обучавшийся тарикату у Джамал-Эддина Казикумухского, не был готов для такого радикального поворота в своей религиозной деятельности.

Если шейх Ярагский довел ситуацию в Дагестане до осознания необходимости совершения газавата, то Гази-Мухаммад начал практически реализовывать эту идею газавата, объявив религиозную войну против местных феодалов и царизма. Гази-Мухаммад, бесспорно харизматическая личность, настаивал на необходимости объявления газавата против завоевательной политики царизма, хотя его духовный учитель, шейх Джамал-Эддин Казикумухский, категорически запрещал ему возвещать газават, предвидя, что война против русских обернется для дагестанских народов большой бедой. Но Гази-Мухаммад, поддержанный Ярагским, начинает освободительную борьбу. С. К. Бушуев главную причину возникновения и распространения Кавказской войны видел «в экономическом разорении и политическом унижении горского населения царизмом», а «священная война (газават) была ответом горцев на «звериную завоевательную политику царизма»<sup>1</sup>. Как видно, начавшийся в Дагестане газават все-таки явился следствием ужесточения завоевательной политики, углубления военно-политических противоречий между горцами и царскими военачальниками.

Шамиль не сразу присоединился к Гази-Мухаммаду, что было связано с тем, что он понимал принципиальное различие между газаватом и суфийским мистицизмом, проповедуемым его духовным учителем Джамал-Эддином Казикумухским, запрещавшим какое-либо насилие. Абдурахман, сын Джамал-Эддина Казикумухского пишет, что его отец написал Гази-Мухаммаду письмо следующего содержания: «Совершенный ученый мюрид Гази-Мухаммад, если ты вступишь на путь накшбандийских наставников, действительно тебе нужно неотступно уйти в уединение и многократно славословить Аллаха и наставлять тех, кто тебя навестит, тому, что ты

---

<sup>1</sup> Бушуев С. К. Борьба горцев за независимость под руководством Шамиля. – М.-Л., 1939. – С. 64.

знаешь. Тебе нет нужды толкать людей на смуту и гибель. Известно, что смуты без конца будут продолжаться, если ты начнешь дело, которое ты хочешь»<sup>1</sup>.

Получив это письмо, Гази-Мухаммад прилагает его к своему письму шейху Мухаммаду Ярагскому, в котором пишет, что «Джамалуддин запрещает мне в прилагаемом письме борьбу за веру, в то время, как Всевышний Аллах, согласно упоминаемым благородным стихам, призывает к борьбе, какому из этих двух высказываний мне повиноваться?» На поставленный вопрос Ярагский ему лаконично ответил: «Велению Аллаха целесообразнее повиноваться, чем распоряжению Джамалуддина. Но ты выбери то, что считаешь нужным»<sup>2</sup>.

Но письменная поддержка газавата, полученная Газимухаммадом от М. Ярагского, послужила основанием преодоления запрета Джамал-Эддина. Абдурахман комментирует эту ситуацию следующим образом. Если бы Аслан-хан обошелся с людьми более учтиво после изгнания шейха Ярагского и попрания его авторитета, он не разрешил бы Газимухаммаду джихад. Тем более, что последний всегда повиновался ему. А народ остался бы и поныне в спокойствии<sup>3</sup>.

Некоторые исследователи ошибочно полагают, что Шамиль получил звание суфийского шейха. На самом деле он был лишь халифой (помощником) шейха. При живом шейхе Джамал-Эддине Казикумухском Шамиль не имел права самостоятельно распространять тарикат накшбандийа, хотя он был прекрасным знатоком теории и практики этого учения. Известный факт, что он не раз впадал в состояние джазмы (экстаза), говорит в пользу того, что он хорошо усвоил приемы практического суфизма. Но функции шейха накшбандийа им никогда не выполнялись, поэтому ни в Дагестане, ни в Чечне у него нет последователей-мюридов, совершающих

---

<sup>1</sup> Абдурахман из Газикумуха. Книга воспоминаний сейида Абдурахмана, сына устада шейха тариката Джамалуддина ал-Хусейни о делах жителей Дагестана и Чечни / Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН. – Махачкала, 1997. – С. 32.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. – С. 32-33.

ему вирд, то есть упоминающих его имя во время зикра наряду с именами Аллаха, пророка Мухаммада, суфийских устазов.

Освободительную борьбу горцев под руководством имама Шамиля зачастую в литературе называют кавказским мюридизмом. Понятие «мюридизм» не охватывает более широко по объему народно-освободительное движение кавказских горцев. Цели, задачи, содержание движения сопротивления кавказских горцев выходят за рамки этого религиозно-политического движения мюридизма. Участниками движения Шамиля были не только мюриды тариката накшбандийа, в числе которых находились ученики шейха Джамал-Эддина Казикумухского, считавшего, что газават и тарикат несовместимы, но и простые крестьяне, осознавшие необходимость освобождения от социального гнета, защиты своей родины от внешнего врага. Отстаивая свою родину, образ жизни, они опирались на традиционные духовные ценности, на нормы адата и шариата.

Шамиль различал мюридов, разделяя их на тарикатских и наибских. Кроме мюридов тариката, Шамиль признавал существование других мюридов, которых «уже следует обозначать не «учениками», а «исполнителями», «приближенными или «близкими людьми»<sup>1</sup>. Этим последним Шамиль и называл «наибскими мюридами». Первых он считал сугубо духовными лицами, неспособными к газавату, препятствующими священной борьбе, а вторых - воинами газавата. Как утверждает А. Руновский, отличие их друг от друга Шамиль видел в том, что мюридами тариката делались люди не особенно храбрые и те, кто были «чересчур набожны»<sup>2</sup>. Наибские мюриды были воинами, готовыми слепо повиноваться своему наibu «как бы бесчеловечны и нелепы его приказания не были»<sup>3</sup>. Эти мюриды находились на обеспечении наибов, от них они получали все необходимое для ведения войны против царских войск и для своего существования. Общее число наибских мюридов в Дагестане не превышало

---

<sup>1</sup> Руновский А. Мюридизм и газават по объяснению Шамиля. - Махачкала, 1996. - С. 15-16.

<sup>2</sup> Там же. - С. 18.

<sup>3</sup> Там же.



550 человек, а 132 из них состояли лично при Шамиле, а остальные находились в распоряжении его наибов и мудиров (генералов)<sup>1</sup>.

Царский генерал и историк Р.А. Фадеев писал: «Мюридизм выключил из жизни человека все человеческое и поставил ему два правила: ежеминутное приготовление к вечности и непрерывную войну против неверных, предоставляя на выбор – смерть или соблюдение этих правил во всей их фанатической жестокости»<sup>2</sup>. Такая интерпретация мюридизма объяснима желанием выставить в негативном свете идеологию мюридизма, которая довольно успешно мобилизовывала сопротивление горцев в их борьбе против политики царизма на Кавказе.

С нашей точки зрения, нельзя отождествлять термины «тарикат» и «мюридизм», поскольку в условиях Северо-Восточного Кавказа они имеют разные смысловые нагрузки. Мюридизм утвердился в начале Кавказской войны и связан с политическим противостоянием колониальной политике царизма. Мюридизм как идеология допускает призыва к газавату, когда тарикат отвергает такой религиозно-политический радикализм. В. Х. Акаев определяет тарикат, как путь, ведущий к Богу и предполагающий духовное, нравственное совершенствование и возвышение<sup>3</sup>.

В Чечне Шамиль вербовал в мюриды представителей лучшего чеченского юношества. Становясь мюридами Шамиля, юноши приносили клятву на Коране, утверждая, что будут свято исполнять все приказания, какого бы рода они не были. Мюрид «обязывался поднять руку даже на родного брата, если бы начальник того требовал»<sup>4</sup>. Мюриды составили «особый орден, чтивший волю лишь человека, на службе которого они находились, и забывший для него сами узы родства»<sup>5</sup>. Институт мюридизма в руках такого умного человека, как Шамиль, служил ему «самым верным орудием к

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 19-20.

<sup>2</sup> Фадеев Р.А. Кавказская война. – М., 2005. – С. 49.

<sup>3</sup> Акаев В. Х. Ислам: социокультурная реальность на Северном Кавказе. – Ростов-на-Дону, 2004. – С.

<sup>4</sup> Леонтович Ф. И. Адаты кавказских горцев. Выпуск II. – Нальчик, 2002. – С. 103.

<sup>5</sup> Там же.

распространению власти, и он употреблял мюридов к истреблению опасных для него людей»<sup>1</sup>. На этой почве в Чечне число кровной мести значительно возросло. Через этот институт мюридизма упрочилась власть Шамиля в Чечне и им предпринималась попытка уничтожения адатов и утверждения шариата.

По предложению Джамал-Эддина, тестя Шамиля, был создан Совет (Диван-хана), состоящий из дагестанских алимов, преданных Шамилю и мюридизму. Мюриды использовались «для приведения в исполнение приказаний, распоряжений начальников»<sup>2</sup>, при каждом из них находилась постоянная стража, составленная из тех же мюридов. После Кавказской войны наибские мюриды практически исчезли, институт мюридизма в шамилевском варианте перестал существовать. На Северном Кавказе после Джамал-Эддина Казикумухского и Кунта-Хаджи (зачинателя кадирийского тариката в Чечне в конце 50-х годов XIX века) в чистом виде мюридов тариката, целиком и полностью посвятивших себя мистическому познанию Бога, духовному самосовершенствованию, не существовало.

Газават, объявленный Гази-Мухаммадом, продолженный Шамилем, прежде всего, был направлен против аварских ханов, придерживающихся адата, традиционной культуры, сложившихся общественных отношений, ущемлявших положение свободных горских обществ. На этой почве между сторонниками утверждения шариата и их противниками часто возникали кровопролитные столкновения, сопровождавшиеся многочисленными жертвами горцев. Известно, что Гази-Мухаммад, борясь с горскими адатами, многократно сталкивался с нежеланием горцев принять строгие нормы шариата, лишавшими их как вредных привычек, так и сложившихся многовековых социально-политических отношений. Он жестоко наказывал за употребление табака, спиртного, игру на традиционных музыкальных инструментах, свадьбу по адату и пр.

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. – С. 105.

Шариатский ригоризм Гази-Мухаммада проявлялся и в том, что он стал преследовать своего учителя, известного алима Дагестана Саида Араканского, грешившего употреблением вина, имевшего тайные сношения с русским командованием. Ворвавшись в его дом, он разбил весь его погреб, вылил из бочек вино. От неминуемой расправы Саида Араканского спасло отсутствие в доме в момент нападения Гази-Мухаммада. Как отмечает М. Гаммер: «С благословения Мухаммеда аль-Яраги Гази Магомед собрал своих сторонников и начал «обходить аул за аулом, чтобы (силой) вернуть грешников на праведный путь, наставить заблудших и сокрушить преступное начальство аулов»<sup>1</sup>. Западный исследователь юридика Мухадин Кандур писал, что «Гази Мулла захватил Карани, Эрпели и Миатли, прибегая при этом к террористическим методам, для того, чтобы заставить жителей этих селений следовать за ним»<sup>2</sup>. Большинство известных религиозных деятелей Дагестана признали Гази-Мухаммада своим имамом, к его джихаду присоединялись дагестанские аулы. Только ханша Паху-Бике отвергала религиозный радикализм имама, соблюдая при этом договоры, заключенные ее мужем с Россией<sup>3</sup>.

Религиозный радикализм Гази-Мухаммада, о котором пишет Кандур Мухадин, начинается с воззвания ко всем обществам Дагестана. Он заявлял, что твердо решил защитить шариат и посвятить свою жизнь этому богоугодному делу и требовал от горцев отказаться от греховных и злых деяний, заблуждений. В воззвании сообщалось, что он восстал «ради спасения правоверных и на погибель неверным», высказывал надежду на то, что победит русских и «злоумышления гяуров не осуществятся, поскольку Бог не на стороне неверных»<sup>4</sup>. Он угрожал наказанием тем, кто не знает основные молитвы мусульман. Гази-Мухаммад силой навязывал каноны шариата горцам Дагестана, требовал от них присоединения к его движению и

---

<sup>1</sup> Гаммер М. Шамиль. Мусульманское сопротивление царизму. Завоевание Чечни и Дагестана. – М., 1998. – 84.

<sup>2</sup> Кандур Мухадин. Юридиказм. – Нальчик, 1996. – С. 79.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Тахир Мухаммед. Три имама. – Махачкала, 1990. – С. 5.

решительной борьбы против русских. В ходе утверждения шариата ему приходилось преодолевать сопротивление горцев, не желавших отказываться от адатов, веками утвердившихся привычек и традиций. С другой стороны, царские власти, опасаясь распространения его влияния и религиозного радикализма, начинают военные действия против Гази-Мухаммада и его мюридов. В сражении с русскими войсками, окруженный под Гимрами намного превосходящими силами, он погибает.

Шамиль, продолжая дело своего учителя, в своих обращениях к народам Дагестана и Чечни призывал к упорной борьбе с неверными, не щадя ни своих жизней, ни имущества. Выступления Шамиля всегда изобиловали воинственной фразеологией. После гибели Гази-Мухаммада Шамиль обратился к гимринцам с грозной речью, в которой заявлял, что поднимет святую веру на подобающую ей высоту и жестоко накажет тех, кто желает изменить шариату<sup>1</sup>.

Шариат утверждался в решительной борьбе с вредными привычками: употребление спиртного, курение табака, развлечения, танцы, игры на музыкальных инструментах. Судя по русским и местным арабо-графическим текстам, Шамилю эту задачу так и не удалось выполнить, что было связано с тем, что дагестанские и чеченские общества решительно выступали против грубо навязываемого им шариата. По этому поводу Н.А. Смирнов писал: «Нельзя представлять дело таким образом, что горцы беспрекословно подчинились власти имама Шамиля, безропотно выполняли его требования, касающиеся участия в газавате (джихаде), перестройки быта в соответствии с нормами шариата, чтобы они не вели торговли с русскими и находившимися под их властью горскими племенами и селениями»<sup>2</sup>. Настойчивое сопротивление Шамилю оказывало чеченское общество чеберлоевцев. Шамилю чеберлоевцы написали издевательское письмо, в котором сообщали, что они уложили его шарит в бурдюк, перевязали горло и

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 15.

<sup>2</sup> Смирнов Н. А. Мюридизм на Кавказе. – М., 1963. – С. 61.

предлагали прибыть к ним в горы, чтобы забрать его. Между войсками Шамиля и чеберлоевцами произошло крупное военное столкновение, в ходе которого Шамиль жестоко расправился с ними. Противники мюридизма, газавата были и среди традиционного мусульманского духовенства, обличавшего шамилевский радикализм в своих проповедях, за что «подвергались гонениям и репрессиям вплоть до смертной казни»<sup>1</sup>.

Адаты, составляя ядро традиционной горской культуры, оказались слишком укорененными в быте, обычаях, ментальных особенностях горцев. Шамилю не удалось преодолеть сопротивление закрытого горского общества, основанного на адатах. Они продолжали сохраняться и при его имамате, после него, при советской власти и сегодня живучи. Но и шариат постепенно отвоевывал позиции в духовной и социальной сферах жизни горцев, хотя говорить о доминировании шариата в жизни горцев не приходится. Ибо многие духовные, семейно-бытовые отношения между горцами продолжали регулироваться по нормам адата. Это обстоятельство было использовано царской властью, которая решила отдать «предпочтение адатам, всегда защищавшим интересы господствующего класса горских феодалов, ханов и беков»<sup>2</sup>.

Деятельность Шамиля по утверждению шариата распространялась не только в Дагестане и Чечне, но и среди черкесских народов. Наиб Шамиля Хаджи-Мухаммад распространил среди многих тысяч горцев мюридизм, составивший «между черкесами особую партию хаджиретов»<sup>3</sup>. Хаджиретами называли муртазигов, что означало то же самое, что и мюриды. Другой наиб Шамиля Мухаммад-Эмин, опираясь на мюридов, распространил среди абадзехов, которые «давно изгнали своих князей и дворян, а потому мюридизм, проповедующий общее равенство, приходится по душе этим

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 92.

<sup>2</sup> Там же. – С. 102-103.

<sup>3</sup> Анучин А. Г. Очерк горских народов правового крыла Кавказской линии // Русские авторы о народах Центрального и Северо-Западного Кавказа. Т. 2. – Нальчик, 2001. – С. 285.

племенам»<sup>1</sup>. Он, проповедуя мюридизм и шариат, «учредил особые суды как для решения дел по шариату, так и для наблюдения за покорными ему племенами»<sup>2</sup>.

К числу выдающихся достижений в религиозно-политической деятельности Шамиля относят создание им исламского государства имамата, образованного «из различных народов Дагестана и Чечни»<sup>3</sup>. Имамат был основан на шариате, его главой являлся имам – лицо, прежде всего религиозное, а затем светское, политическое. В ходе священной войны имам становится главнокомандующим вооруженных сил мусульман. Он соединял в себе власть религиозную и военно-политическую.

Мюридистское государство не имело четко определенных, закрепленных границ, и причина тому была непрекращающаяся война с Россией. Шамиль стремился создать союз северокавказских племен, ему за 25 лет удалось включить в состав своего имамата весь Дагестан, большую часть Чечни, но вовлечь Кабарду и Черкесию в его лоно ему не удалось. При Шамиле идеология мюридизма переросло в мощное национально-освободительное, политическое движение, бросивший вызов могучей России. В идеологии мюридизма политическое начало доминировало над собственно религиозным началом.

Война Шамиля против России преследовала в большей степени политическую цель, нежели религиозную. Сознание горцев, хотя и было облачено в религиозную оболочку, но в нем глубоко укоренилось чувство национального патриотизма, стремление не допустить царского завоевания Кавказа, обрести свободу и независимость. Данное явление мы считаем мюридистским национализмом кавказских горцев. Как отмечает западный исследователь мюридизма Мухадин Кандур, «мюридистское движение абсолютно соответствовало установкам глубоко укоренившегося национального самосознания, главными элементами которого являлись

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 286.

<sup>2</sup> Там же. – С. 287.

<sup>3</sup> Покровский Н. И. Кавказские войны и имамаат Шамиля. – М., 2000. – С. 346.

любовь к родной земле, своим традициям, к установленному порядку вещей»<sup>1</sup>.

Идеология мюридизма не была чисто религиозным явлением, она включала в себе элементы национального самосознания. Рост самосознания кавказских горцев в период их борьбы с царизмом связан с идеологией мюридизма, призывавшего их на газават против захватчиков. На этом этапе мюридизм помогал горцам приобрести чувство единства и сплоченности. Мюридизм как идеология национально-освободительного движения после поражения Шамиля и крушения его теократического государства имамата прекратил свое существование. О мобилизующей роли мюридизма писал Р. А. Фадеев в своей книге «Кавказская война». «Мюридизм, - пишет этот автор, - так крепко сплотил общественное устройство горцев, что в продолжение целого года, с осени 1856-го до осени 1857 года, нанося им целый ряд поражений и занимая местность за местностью, мы не покорили еще ни одного человека»<sup>2</sup>.

«Мюридизм – это наиболее реакционное течение в исламе, выдвигающее в качестве главного догмата изуверскую идею беспощадного истребления всех немусульман»<sup>3</sup>, - утверждается в журнале «Шпион». История мюридизма не знает призывов к «беспощадному истреблению всех немусульман». Если исходить из этимологии слова «мюридизм», то - это учение о поисках путей, ведущих к Богу, осуществляемых под руководством учителя (шейха), а в период завоевательной политики царизма на Северном Кавказе он превратился в идеологию антиколониального национально-освободительного движения горцев.

Часто в различных изданиях прошлого и настоящего встречаются неправильные определения и интерпретация мюридизма. В научной литературе существует позиция, высказываемая М.М. Блиевым о том, что

---

<sup>1</sup> Кандур Мухадин. Мюридизм. История Кавказских войн. 1819-1858 гг. - Нальчик, 1996. - С. 209.

<sup>2</sup> Фадеев Р. А. Кавказская война. - М., 2005. - С. 75.

<sup>3</sup> Шпион. Альманах писательского и журналистского расследования. Главный ред. В. Логинов. - 1994 - 2 (4). - С. 25.

«мюридическая идеология складывалась на значительно более широкой основе, чем борьба с политикой А. П. Ермолова»<sup>1</sup>. С этим можно согласиться, так как политика Ермолова, как фактор внутренний, способствовал разжиганию религиозного фанатизма горцев. Кроме того, на мусульманские народы Северного Кавказа оказывала влияние Османская Турция, пытавшаяся использовать сопротивление горцев для своих геополитических интересов. Однако последний фактор не имел столь большого значения, которое ему придает М. М. Блиев.

Военной опорой имамата Шамиля, как теократического государственного образования, были наибы и мюриды. Наибы беспрекословно подчинялись главе имамата, наибы обязывались оказывать взаимную поддержку в случае, если в наибстве произойдет несчастье. Часто наибы враждовали между собой, что позволяли русским легко их одолевать. Шамиль строго наказывал наивов за провинности.

В дружине наиба важное место занимал дружинник, которого называли наибским мюридом, участником всех боевых сражений. Как отмечает А. Руновский: «...наибские мюриды наводили страх на местное население».

В конце Кавказской войны на смену движению мюридизма, с его призывами к газавату, приходит новое движение, названное зикристским, возникшее на базе кадирийского тариката. Зикризм, как новая духовно-религиозная реальность, будучи разновидностью мюридизма, связан с непосредственной деятельностью чеченского суфия Кунта-Хаджи Кишиева. По своему идейному содержанию это учение представляло духовную альтернативу накшбандийа-халидийа.

Становление учения шейха Кунта-Хаджи, отпочкование от кадирийского братства мелких зикристских групп с соответствующим идеологическим оформлением, происходит в условиях поражения кавказских горцев и

---

<sup>1</sup> Блиев Марк. Россия и горцы Большого Кавказа. На пути к цивилизации. – М., 2004. – С. С. 160.



окончательного утверждения царизма в крае. Эти вопросы наиболее последовательно изложены в последующих разделах диссертации.

На Северном Кавказе учение накшбандийа Шамиль использовал в религиозно-политических целях, что видно в движении мюридов, следовавших требованиям газавата. Практическая реализация религиозно-радикалистских идей мюридизма произошла в ходе образования имамата Шамиля, существовавшего в течение двадцати пяти лет.

Суть мюридизма заключается в отходе от идей накшбандийа, призывающего к ежедневным *зикрам*, то есть многократным упоминаниям имени Бога, в ходе которых верующий должен достигнуть психического состояния экстаза. В суфийском учении – это важная степень духовного совершенствования. Но мюридизм превращается в важнейший инструмент идеологии газавата, нацеливающей его на непримиримую войну с язычниками, захватчиками, иноверцами.

Идеи мюридизма воспроизводились в ходе многочисленных восстаний горцев, возникавших и после утверждения на Северо-Восточном Кавказе царского правления. Они реанимировались в Дагестане и Чечне в 1920-1925 годы в деятельности шейха Узун-Хаджи, имама Н. Гоцинского, внука Шамиля Саидбека, турецкого подданного. В 1929-1932 годах в антисоветских восстаниях, вызванных насильственной коллективизацией, в Чечне происходит всплеск религиозного радикализма. Лидеры восставших призывали свергнуть богоборческую советскую власть и образовать шариатское государство. Но антисоветские выступления жестоко подавлялись, восставшие подавлялись, а идеи мюридизма подвергались идеологической обструкции со стороны советской власти.

Тарикат накшбандийа-халидийа в Дагестане и Чечне проходит следующие этапы: появление и распространение, трансформация в мюридизм, упадок и сегментация - образование мелких групп так называемых вирдовых братств, лишившихся широкого идейного влияния среди верующих. Они превращались в скрытные сектантские группы, часто

находившиеся во враждебных отношениях между собой. И это было связано с разными интерпретациями идейных положений и наличием разных форм практической деятельности *устазов* (учителей), образовавших эти религиозные группы.

### 1.3. *Религиозно-философское содержание местных арабо-графических текстов, отражающих учение накшбандийа*

В мусульманской культуре народов Дагестана, Чечни и Ингушетии важное научное и культурное значение имеют арабо-графические тексты, отражающие суфийское учение, в том числе учение накшбандийа. Наиболее известным текстом, в котором в систематической форме изложено учение суфизма, является трактат «Райхан ал-хакаик», написанный Абу Бакром ад-Дербенди в начале XII века. Как отмечает известный дагестанский исламовед А. Р. Шихсаидов: «...основными источниками его труда были суфийские сочинения его предшественников; огромной важности обстоятельством является и то, что значительная часть сочинения ад-Дербенди создана в 1099-1101 гг. именно в Багдаде»<sup>1</sup>. Далее, как утверждает А. Р. Шихсаидов, книга ад-Дербенди была «апробирована» и прочитана в суфийских меджлисах города Дербента<sup>2</sup>.

Характеризуя содержание этого сочинения, А. Р. Шихсаидов пишет, что оно представляет собой сводный энциклопедический словарь суфийских технических терминов, морально-этических категорий, трактующихся в духе идеологии умеренного суфизма<sup>3</sup>. Основательный анализ трактат ад-Дербенди получил в кандидатской диссертации и монографии дагестанского ученого А. К. Аликберова<sup>4</sup>. В них он подробно останавливается на анализе

---

<sup>1</sup> Шихсаидов А. Р., Тагирова Н. А., Гаджиева Д. Х. Арабская рукописная книга в Дагестане. – Махачкала, 2001. – С. 18.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> См.: Аликберов А. К. «Райхан ал-хакаик ва-бустан ад-дакаик» Мухаммада ад-Дербанди как памятник мусульманской историографии конца (V/XI в.).

теософских, этических аспектов суфизма, аскетизме и суфийской практике трактата ад-Дербенди.

Трактат «Райхан ал-хакаик ва бустан ад-дакаик» («Базилик истин и сад тонкостей») содержит сведения, касающиеся истории и культуры горских народов и их исламизации, контактов с иранцами, арабами, хазарами, русами, о политических процессах в период арабского владычества. Наряду с этим в трактате содержится система суфийских идей - теософских, мистических, нравственных высказываний, которыми обязан руководствоваться правоверный мусульманин.

Основательное изучение этого текста осуществлено А. К. Аликберовым. Его фундаментальный труд «Эпоха классического ислама. Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хакаик (XI-XII вв.)» отражает процесс исламизации горцев, особенности бытования ислама на Северном Кавказе, сопряженные с появлением и распространением суфизма в этом регионе.

В трактате «Базилик истин и сад тонкостей» сообщается о начале деятельности людей истины, коими считаются суфии. Раскрываются нравственные основы учения суфизма, вопросы обходительности, силы воли, искренности в деяниях, справедливости, воздержания от пороков, платы за грехи, покаяния и благочестия, богобоязни, скромности, уединения, смирения, свободы, отшельничества, щедрости и великодушия, наблюдательности и сострадания, терпения и выносливости, безмолвия, правдивости и искренности, товарищества, дружбы, знания и науки, бедности, рыцарства, поиска сближения с Богом, сопротивления плотской прихоти и надзора над ней, тайного голоса, возбуждения и экстаза, глубокого убеждения.

В тексте ад-Дербенди приведены различные дефиниции суфизма. Вот некоторые из них: суфизм - это принятие нравов благородных; суфизм - это

конкуренция в благочестивых поступках и довольствии человека самыми высшими нравами; суфизм - соблюдение верности и отказ от черствости. Хотя эти определения не исчерпывают содержание суфизма, но они являются наиболее характерными. В этом сочинении изложены множество поучительных нравственно-философских положений. Некоторые из них таковы:

1. Великий Аллах закрывает ворота удачи некоторым своим рабам по одной из шести причин: получил знания, но не действовал по ним; пользовались благоденствием, сопутствовали добрым людям, но не последовали их примерам; совершали грехи, но не раскаялись; похоронили покойников, не извлекли из этого урок; получили наследство, но не готовились к потусторонней жизни.

2. Наука постигается только учением, кротость достигается определенным терпением; мало пользы от тех, кто не учился, и от тех, кто не стремится быть мягким, терпеливым.

3. Откажись от зависти, избавишься от горя; откажись от сладкого наслаждения, избавишься от грехов.

4. Уважение к людям должно выражаться в трех формах: любить человека так, как его любит Бог; молиться за него, просить прощения за грехи; помогать ему раскаяться в грехах.

5. Уважение к родителям также выражается в трех формулах: уважать их, оказывать им почтение; взять их на иждивение, снабжать их всем необходимым; не поднимать на них голоса.

Эти поучения представляют собой основу этических программ многих суфийских шейхов Дагестана, Чечни и Ингушетии. Словом, трактат ад-Дербенди является кладезем нравственно-философской и суфийской мудрости, источником, позволяющим уточнить и понять мировоззрение мусульманина XI века. Вместе с тем нравственно-этические положения трактата ад-Дербенди созвучны с современной общей духовно-нравственной ситуацией. Как отмечает А. М. Абдуллаев, «в этическом учении ад-

Дербенди суфийские представления и нормы часто соседствуют, уживаются с простыми, общечеловеческими нравственными понятиями»<sup>1</sup>. Однако философские взгляды ад-Дербенди эклектичны и противоречивы из-за слабой разработанности и не согласованности «суфийской философии с ортодоксальным исламом»<sup>2</sup>. Тем не менее, важно отметить, что религиозно-философские, этические взгляды ад-Дербенди способствовали развитию мировоззрения и духовной культуры в средневековом Дагестане.

Вид суфизма или тариката, которого придерживался ад-Дербенди, не установлен. Некоторыми дагестанскими учеными, в частности А. Р. Шихсаидовым, высказывается точка зрения о том, что ад-Дербенди находился в тесных контактах с Абу Хамидом ал-Газали. Им приводятся сведения об изучении в арабо-мусульманских школах Дагестана трудов Газали, которые распространялись из поколения в поколение трудом переписчиков. Считается, что именно ал-Газали оказал влияние на распространение шафиитского мазхаба среди мусульман Северо-Восточного Кавказа.

В Дагестане, Чечне и Ингушетии множество мест захоронения святых, над могилами которых воздвигнуты мавзолеи. Ранняя датировка этих памятников относится к XII-XIV векам. Многочисленные эпиграфические сведения на арабском языке, собранные и переведенные на русский язык А. Р. Шихсаидовым<sup>3</sup>, свидетельствуют о достаточно широком распространении суфизма в данный период среди дагестанцев и чеченцев. П. Позднеев еще в дореволюционное время отмечал, что утверждению ислама в Дагестане способствовал суфизм. По его мнению, суфийские братства в конце XIV века вновь возбуждали горцев против «злоупотреблений некоторых князей и духовных властолюбцев»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Абдуллаев М.А. Суфизм и его разновидности на Северо-Восточном Кавказе. – Махачкала, 2000. – С. 45.

<sup>2</sup> Там же. – С. 44.

<sup>3</sup> Шихсаидов А.Р. Эпиграфические памятники Дагестана. – М., 1984. – С. 230.

<sup>4</sup> Позднеев Петр. Дервиши в мусульманском мире. – Оренбург, 1886. – С. 71-72.

Важные сведения о религиозной ситуации в Чечне и Дагестане приводит турецкий путешественник, дервиш Эвлия Челеби, который весной 1666 года прошел весь Северный Кавказ, начиная с запада, с территории абхазов, и кончая территорией Дагестана. В ходе своего путешествия он проходит территории черкесов, кабардинцев, чеченцев, дагестанцев. При этом описывает народный быт, обычаи, традиции, верования. Посетив русскую крепость Терки, которая была расположена на территории нынешней Чечни, он зафиксировал факт наличия суфизма среди жителей этой крепости. Им сообщается, что «все местные жители, проживающие в крепости - единобожцы, исповедующие учение своих духовных наставников»<sup>1</sup>. Тем самым Эвлия Челеби ясно указывает на то, что мусульмане в крепости Терки - последователи суфизма.

В населенном пункте Эндери он посещает целый ряд мавзолеев святых: Эль-Хаджи-Джама, Хаджи Ясеви-Султана, Хаджи Абдаллаха Ташкенди<sup>2</sup>. Перечисленные святые имеют тюркоязычные имена и свидетельствуют, что они совершили хадж в Мекку. Средневековый город Эндери произвел на Челеби яркое впечатление: «Этот город древний, средоточие мудрых, обитель поэтов и умиротворенных... Его ученые обладают мудростью арабов и великими знаниями... И все население знает языки персов, грузин, черкесов, кумыков, калмыков, монголов, хешденов, русов, московитов, лезгин и разных прочих, и разговаривают на этих языках»<sup>3</sup>.

По свидетельству Эвлия Челеби, селение Эндери густо населено, этнически многообразно, многоязычно, разнопрофессионально, и в нем доминирует арабо-мусульманская культура. Оказавшись в дагестанской крепости Койсу, расположенной восточнее Эндери, Эвлия Челеби замечает, что в ней имеются «три бани, одна харчевня, семь начальных школ, три медресе, две текке дервишей ордена накшбандийа»<sup>4</sup>. Данное высказывание позволяет признать, что этот турецкий путешественник впервые указал тип

---

<sup>1</sup> Эвлия Челеби. Книга путешествий. Ч. 2. - М., 1979. - С. 117.

<sup>2</sup> Там же. - С. 105.

<sup>3</sup> Там же. - С. 115.

<sup>4</sup> Там же. - С. 117.

суфизма, в нашем случае – накшбандийа, бытовавший в северной части средневекового Дагестана.

Между тем тарикат накшбандийа предположительно был занесен на Северный Кавказ в конце XIV века во время нашествия среднеазиатского полководца Тамерлана. Его сопровождали суфии из Бухары, Самарканда, где широкое распространение в отмеченный период получил тарикат накшбандийа. Возможно, в ходе завоеваний Тимура осуществлялась миссионерская деятельность по распространению учения накшбандийа. Отсюда и следы его существования, обнаруженные Эвлия Челеби.

Следы распространения суфизма обнаруживаются в начале XVII века и в Карачае. Связано это с деятельностью дагестанских, возможно, и турецких миссионеров, проникавших в этот регион Северного Кавказа<sup>1</sup>.

В конце XVIII века суфизм на Северном Кавказе связан с религиозной деятельностью чеченца Ушурмы из селения Алды, названного в народе шейхом Мансуром. В своей начальной религиозной деятельности шейх Мансур выступал за распространение среди невежественных и погрязших в пороках горцев идей духовного, нравственного совершенствования, за искоренение насилия, кровной вражды. Он призывал к объединению разрозненных чеченских тайпов на основе ценностей ислама и утверждения среди них шариата.

Как пишет чеченский этнограф Умалат Лаудаев: «...чеченцы каялись перед шейхом Мансуром в грехах и обращались к тоба (покаянию), обязывались не делать дурных поступков, не красть, не курить, не пить крепких напитков, усердно молиться Богу. В этот период народ признал Мансура «своим устусом, то есть ходатаем перед Богом: целовали полы его одежды, и так увлеклись религиозным настроением, что прощали друг другу долги, прекращали тяжбы и прощали даже самую кровь (ц1и-чеч.). Люди открывали один другому свои сердца, изгоняя из них злобу, зависть,

---

<sup>1</sup> Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 1. – М., 1998. – С. 43.

корысть. Говорят, что тогда народ до такой степени обратился на истинный путь, что найденные вещи и деньги привязывали на шесты и выставляли на дорогах, пока настоящий владелец не снимал их. Такой религиозный порядок в Чечне продолжался два года, и слава о шейхе Мансуре распространилась среди других народов Кавказа<sup>1</sup>.

В начале своей религиозной деятельности Мансур не был сторонником противостояния с царизмом. А последующая трансформация его религиозно-политических взглядов - факт типичного примера перехода суфия-мистика на путь революционной борьбы во имя освобождения своего отечества от захватчиков-иноземцев. Часто в исследованиях, посвященных деятельности шейха Мансура, высказывают мысль, подвергающую сомнению принадлежность его к суфизму, и в частности к тарикату накшбандийа.

Надо отметить, что еще в 30-х годов XX столетия профессор Б.В. Скитский, ссылаясь на извлеченные им архивные документы, высказывал мнение о принадлежности шейха Мансура к тарикату накшбандийа<sup>2</sup>. Этой же точки зрения придерживался и известный французский исламовед Александр Беннигсен<sup>3</sup>, использовавший документы, извлеченные им из турецких архивов. Исследователь суфизма на Северном Кавказе А.Д. Яндаров также считает, что Мансур принадлежит к ордену накшбандийа<sup>4</sup>. И, наконец, эта точка зрения получила развитие в исследовании Ш.Б. Ахмадова<sup>5</sup>.

Недавно высказано мнение, отрицающее принадлежность шейха Мансура к тарикату накшбандийа. Так, дагестанский историк В. Г. Гаджиев пишет:

---

<sup>1</sup> Лаудаев У. Чеченское племя // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. VI. - Тифлис, 1872. - С. 60.

<sup>2</sup> Скитский Б. В. Социальный характер движения имама Мансура // Известия 2-го Северокавказского педагогического института. - Ордженикидзе, 1932. - С. 118.

<sup>3</sup> Беннигсен Александр. Народное движение на Кавказе в XVIII в. // «Священная война» шейха Мансура (1785-1791 гг.). Малоизвестный период и соперничество в русско-турецких отношениях. - Махачкала, без года изд. - С. 51.

<sup>4</sup> См.: Яндаров А. Д. Суфизм и идеология национально-освободительного движения. - Алма-Ата, 1975.

<sup>5</sup> См.: Ахмадов Ш. Б. Имам Мансур. - Грозный, 1989.



«Шейх Мансур не был последователем тариката Накшбандийя»<sup>1</sup>. Известный дагестанский философ М. А. Абдуллаев считает, что анализ движения шейха Мансура и его идей не позволяет признать, что он в своей деятельности руководствовался принципами тариката накшбандийя<sup>2</sup>.

Документы допроса шейха Мансура в Шлиссербургской крепости в 1791 году, осуществленного тайным советником тайной канцелярии Российской империи Шешковским, свидетельствуют о том, что он принял суфизм от двух турецких дервишей. Учитывая, что тарикат накшбандийя в конце XVIII века имел в Турции широкое распространение, то, думается, есть основание полагать, что шейх Мансур принадлежал к тарикату накшбандийя. Кроме того, с нашей точки зрения, на шейха Мансура оказали духовное воздействие представители кумыкского духовенства, связанные с тарикатом накшбандийя. О приверженности шейха Мансура к тарикату накшбандийя пишет западный ориенталист Ш. Лемерсье-Келькеже: «Мансур был первым накшбандийским лидером, который проповедовал священную войну в Чечне и Дагестане и не оставил преемника»<sup>3</sup>. По мнению А. Беннигсена, проповеди шейха Мансура были направлены на три пункта: возвращение к чистому и аскетическому исламу, требующему запрета на употребление алкоголя, табака, воровства и грабежей, кровной мести, поклонения усопшим; борьба против адатов и введение шариата; объявление газавата против адата, кафиров и русских, которые рассматривались как завоеватели. По утверждению А. Беннигсена, «эти три пункта включены в религиозную доктрину имамов братства Накшбанди, известную на Кавказе в XIX веке»<sup>4</sup>.

Ветвь тариката накшбандийя, проникшая на Северный Кавказ, принято называть накшбандийя-халидийя. Она связана с деятельностью курдского шейха Маулана Халида ал-Багдади (умер 1821 г.), являющегося ее

---

<sup>1</sup> Гаджиев В. Г. Введение: Об авторе и его книге // Покровский Н.И. Кавказская война и имамат Шамиля. – М., 2000. – С. 20.

<sup>2</sup> Абдуллаев М. А. Указ. произв. – С. 62.

<sup>3</sup> Lemercier-Quelgujaj Chantal. Sufi Asiaan Survey. Vol. 2. – Oxford, 1983. – № 4. – Р. 6.

<sup>4</sup> Беннигсен Александр. Народное движение на Кавказе в XVIII в. – Махачкала, б.г.и. – С. 51.

основателем. Более широкое знакомство дагестанцев и чеченцев с тарикатом накшбандийа происходит начиная с 1823 года, когда лезгинский мулла Мухаммад Ярагский стал его распространять, переняв от шейха Исмаила Кюрдамирского из Ширвана, последователя шейха Халида ал-Багдади (курда из Сулеймания), придавшего этому учению выраженное политическое содержание. Политически ориентированное, призывавшее мусульман сражаться против социальной несправедливости, исходящей от собственных угнетателей и колонизаторов, оно претерпевает соответствующую трансформацию, что отличает его от своей первоначальной мистической основы, связанной с именем бухарского суфия Баха ад-Дина Накшбанди (1318-1389).

Вопрос о проникновении этой ветви накшбандийа на Кавказ исследователями практически не изучен, что связано с ограниченным кругом источников дореволюционного периода, а что касается арабо-мусульманских документов, отражающих деятельность Халида аль-Багдади, то они отечественными исследователями не выявлены. Хотя следы прямого его влияния на кавказских мусульман явно не просматриваются.

По мнению Н. И. Покровского, «унаследовав свой сан шейха от среднеазиатских накшбандиев, Халид-Шах действовал задолго до начала Кавказского мюридизма, на иной территории, не в Бухаре, хотя и не на Кавказе еще»<sup>1</sup>. В дореволюционный период о шейхе Халиде писал М. Махмудбеков, утверждавший, что «во второй половине прошлого столетия (имеется в виду 18 век – В.А.) кутбом (центром – В.А.) накшбандийским считался некто Халид-шах из курдов, слава которого распространена была по всему Востоку»<sup>2</sup>.

Тем не менее, в отечественном суфиеведении об этом прославленном шейхе практически ничего неизвестно, хотя кавказский мюридизм питается его идеями. Как отмечает М. Махмудбеков, к Халиду-шаху «со всех сторон

---

<sup>1</sup> Покровский Н.И. Кавказские войны и имамат Шамиля. – М., 2000. – С. 163.

<sup>2</sup> Махмудбеков М. Мюридическая секта на Кавказе // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Выпуск 24. – Тифлис, 1898. – С. 22.

стекались мюриды, между которыми был и Исмаил-эфенди из Кюрдамира, Шемахинского уезда, известный в свое время ученый-богослов»<sup>1</sup>. Исмаил-эфенди оказался ревностным и способным учеником, что послужило причиной назначения его преемником Халида-шаха и получения «титула сирадж-эддина (свет религии)»<sup>2</sup>. Переняв тарикат, шейх Исмаил Кюрдамирский становится ревностным его распространителем. М. Мухмудбеков пишет: «Сунниты Ширвана были издавна ревностными почитателями тариката. После четырехвекового застоя мюридизм в Ширване возгорается с новой силою. К новому шейху стекаются последователи из всех стран: из Дагестана, Афганистана, Бухары и др.»<sup>3</sup> Царское правительство увидело в этом учении опасность для себя, поэтому двое учеников и сподвижников шейха Исмаила были «высланы из края во внутрь империи»<sup>4</sup>. Остерегаясь ареста, шейх Исмаил покинул Россию и переселился в Турцию.

Большой научный интерес для анализа идейно-философских оснований накшбандийа составляют основные арабо-графические тексты, принадлежащие местным теологам и суфиям. Из их числа нами выделены три вышеотмеченных текста, которые, на наш взгляд, позволяют решить поставленную в данном параграфе исследовательскую задачу.

В арабо-графическом тексте «Асар аль-Яраги», изданном в типографии М. Мавраева в 1910 году на арабском языке, даны сведения о жизни и деятельности первого учителя суфизма Дагестана Мухаммада Ярагского, владевшего персидским, турецким и арабским языками. В этом тексте изложено его религиозно-философское кредо, знание им истории ислама и творений арабо-мусульманских мыслителей, отмечено влияние на него известных религиозных деятелей Дагестана. В интерпретации ислама он придерживался возрожденческих, фундаменталистских позиций. Вместе с

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. – С. 23.

тем, он демонстрирует себя как сторонник изучения светских наук, являющихся дополнением науки об Аллахе<sup>1</sup>.

Книга «Асар» является ценным культурным памятником, отражающим духовную обстановку в Дагестане в 20-30-х гг. XIX века, она позволяет определить не только мировоззрение Ярагского, но и тех, кто находился в рамках духовной культуры ислама. Как отмечает известный дагестанский исследователь суфизма М. А. Абдуллаев: «Ярагский был знатоком суфизма и всей мусульманской религиозной системы, талантливейшим поэтом»<sup>2</sup>. Перевод содержания текста «Асар» с арабского на русский язык осуществлен Г. Садыки. И многие ее положения изложены в работах А. Г. Агаева<sup>3</sup>.

Как отмечает А. Агаев, сочинение «Асар» М. Ярагский написал в традициях мусульманских религиозных мыслителей и представляет собой диалог «между автором и человеческой душой»<sup>4</sup>. Основная философская идея, рассматриваемая в «Асар» - эта проблема человека, осуществление свободной человеческой жизнедеятельности – без гнета, деспотизма, преследований<sup>5</sup>. Для Мухаммада Ярагского человеческая жизнь – высшая ценность, а благородный человек для него уникален. Важное место в его учении отводится диалогу между человеком и душой. Под давлением «животной стихии» человек поддается искушению использовать знания в эгоистических целях, что приводит к затемнению души<sup>6</sup>.

Критикуя порочные наклонности души, Ярагский вступает в диалог с ней, требует от нее искоренение «грязных воображений», развитие лучших качеств человека. В учении о душе особое внимание уделяется покаянию за недостойные поступки, совершенные человеком и прощение за них.

---

<sup>1</sup> См.: Ал-Яраги Мухаммад. Асар ал-Яраги. – Темирхан-Шура, 1910. Перевод с арабского на русский язык сделан Г. М., также см.: Садыки Г. Ученый, мыслитель, поэт Мухаммад ал-Яраги // Исламские новости. – 1990. – 31 декабря.

<sup>2</sup> Абдуллаев М. А. Суфизм и его разновидности на Северо-Восточном Кавказе. – Махачкала, 2000. – С. 84.

<sup>3</sup> См.: Агаев А. Магомед Ярагский. – Махачкала, 1996; Он же. Агаев А. Г. Философия совести. – Махачкала, 1995.

<sup>4</sup> Агаев А. Г. Философия совести. – Махачкала, 1995. – С. 168.

<sup>5</sup> Там же. – С. 169.

<sup>6</sup> Там же. – С. 171.

«Покаяться – значит выдавить из своей души льва, олицетворяющего жадность; лису, плетущую интриги; зайца – символ трусости; и крючок, коим ловится жертва»<sup>1</sup>. М. Ярагский свое учение о человеке строит по трем стихиям – физической, умственной и моральной. У него умственное существование сопровождается душой, глупостью, мудростью, знанием, пониманием.

М. Ярагский отмечает, что если душа – «скотина», если она темна и лжива, то ее отрицательные силы могут быть преодолены умственным развитием человека. Когда человек пренебрегает дозволенным и запретным, то его сознание становится силой, увеличивающей энергию физических страстей, то есть алчности, изуверства, изворотливости, зла, насилия, предательства. Можно сделать вывод о том, что в суфийском учении М. Ярагского нравственно-этическая проблематика имеет первостепенное значение.

Большое значение для духовной культуры мусульманских народов Северо-Восточного Кавказа имеет накшбандийский трактат «Адабуль-Марзия», принадлежащий второму муршиду Дагестана Джамал-Эддину Казикумухскому. Этот текст опубликован в дореволюционный период в русском переводе в «Сборнике сведений о кавказских горцах»<sup>2</sup>. Содержание этого текста отражает историю возникновения тариката накшбандийа, устанавливает золотую цепь передатчиков – *силсила*, восходящую к самому пророку Мухаммаду. В трактате сообщается о духовной связи между учителем и учеником, о характере послушания ученика, его должных качествах (*навс*), о богопознании.

Как мистик, Джамал-Эддин особое внимание уделяет любви мюрида к Богу. Такое состояние мюрид достигает через любовь к своему духовному наставнику – шейху. Степень Любви к шейху должна быть такой, что мюрид «уничтожается в своем шейхе, то есть любовь сливает мюрида с его шейхом

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 174.

<sup>2</sup> См.: Казикумухский Джамал-Эддин. Адабуль-Марзия // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. II. –Тифлис, 1868.

так, что никакое желание или мысль не могут явиться в мюриде без воли шейха; тогда любовь втягивает все, что находится в шейхе (т.е. богопознание и богосозерцание), в мюрида и мюрид делается копией своего шейха»<sup>1</sup>. Но такая любовь не приобретается, поскольку она есть особый Божий дар, которым Всевышний награждает, кого захочет из своих рабов<sup>2</sup>.

Надо отметить, что трактат «Адабуль-Марзия» Д. Казикумухского до сих пор остается настольной книгой для тех, кто решил себя посвятить изучению духовно-нравственных аспектов учения накшбандийа, получившего распространение на Северо-Восточном Кавказе. Он изучается в мусульманских образовательных школах региона.

«Книга воспоминаний» Абдурахмана из Газикумуха переведена с арабского на русский язык известным Дагестанским востоковедом М.-С. Саидовым и опубликована в 1997 году<sup>3</sup>. В данной работе изложены события начала Кавказской войны, деятельность первого имама Дагестана и Чечни Гази-Мухаммада из Гимры, сообщается о его глубоких знаниях Корана и желании «войти в тарикат накшбандийа-халидийа»<sup>4</sup>. Получив от Джамал-Эддина, отца Абдурахмана, право возвещать тарикат, он временно уединяется.

В книге даются ценные сведения, проливающие свет на начало джихада в Дагестане. Этот недостаточно проясненный вопрос подробно раскрыт Абдурахманом. Он пишет, что «в то время в голове Гази-Мухаммада зародилась мысль, подстрекающая к борьбе за веру (джихад)» - это итог долгих штудий жизнеописаний пророка (*сура*) и Корана, аяты которого призывают к джихаду с врагами»<sup>5</sup>. Абдурахман пишет: «Мой отец не согласился с его решением по двум причинам: во-первых, он точно знал, что джихад Гази-Мухаммада с русскими долго не продлится, его конец

---

<sup>1</sup> Там же. - С. 36.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> См.: Абдурахман из Газикумуха. Книга воспоминаний. Перевод с арабского языка на русский язык осуществлен дагестанским арабистом М.-С. Саидовым. - Махачкала, 1997.

<sup>4</sup> Там же. - С. 28.

<sup>5</sup> Там же. - С. 31.

обязательно рано или поздно придет. Кроме того, область Дагестан была свободна от русских войск, забыта ими. Если же Гази-Мухаммад или другой поднимется, несомненно, русские войска придут со всех сторон, и Дагестан превратится в место жительства русских. Вторая причина: тарикат, который Газимухаммад принял от моего отца, не велит вести джихад, так как он (джихад) признает только упоминание Аллаха Всевышнего (зикр), не более»<sup>1</sup>.

Таким образом, учение накшбандийа по своему изначальному содержанию, как об этом сообщает Абдурахман, не являлось радикалистским, а было явлением мистическим, мирным, антивоенным.

В своем сочинении Абдурахман характеризует ученых как наследников пророка, считает их маяками, которые составляют духовную суть народа. Они, по его мнению, представляют собой основу веры и разрушают «тропики невежества». В тексте приводятся имена известных дагестанских алимов-ученых, раскрывается структура мусульманского образования на Северном Кавказе, отмечаются науки, изучаемые в мусульманских учебных заведениях, к числу которых относятся морфология, синтаксис, метрика, логика, теория диспута, законоведение, толкование Корана, жизнеописание пророка, суфизм, риторика.

Сопоставительный анализ текстов позволяет установить исторические, идейные, нравственно-философские аспекты суфизма, получившего распространение на Северо-Восточном Кавказе, выявить условия, причины трансформации накшбандийа в мюридизм.

Отмеченные тексты имеют как сходство, так и различие. Сходство их проявляется в том, что в них излагается роль религии в мусульманском обществе и ее влияние на социально-политические процессы. В них раскрыты основы мистического учения накшбандийа и определены процедуры его практического применения. Различия в том, что учение накшбандийа в системной форме представлено только в трактате «Адабуль-

---

<sup>1</sup> Там же. – С.31-32.

Марзия», когда в остальных текстах представлены большей частью положения, отражающие исторические аспекты, деяния местных лидеров суфизма, ритуальные особенности.

## Глава II. Эволюция учения кадирийа на Северо-Восточном Кавказе

В главе рассматривается эволюция учения кадирийа на Северо-Восточном Кавказе, с которым сопряжены социокультурные условия его появления и распространения в Чечне, деятельность шейха Кунта-Хаджи и его воззрения. Установлены идейные основы учения кадирийа в интерпретации Кунта-Хаджи, его нравственно-философское, гуманистическое значение, эксплицирована эволюция практики кадирийских вирдов в Чечне и Ингушетии.

### *2.1. Социокультурные предпосылки появления и распространения тариката кадирийа в традиционной культуре чеченцев и ингушей*

Прежде, чем перейти к непосредственному рассмотрению социокультурных предпосылок появления и распространения тариката кадирийа в традиционной культуре чеченцев и ингушей, представляется необходимым установить идейные и практические особенности тариката кадирийа. Основателем кадирийа считается мусульманский теолог Абдулкадир ал-Джилани (1077-1166), перс из иранской провинции Джилан, хотя он не проповедовал «*хиркат ат-тасаввуф*»<sup>1</sup>, то есть суфийское учение. После его смерти кадирийский тарикат основали двое его сыновей Абдураззак и Абдулазиз. Учение кадирийа считается пантеистическим, своим символом его сторонники избрали зеленый цвет. Через детей и учеников Абдулкадир становится самым популярным святым на

---

<sup>1</sup> Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. – М., 1989. – С. 45.



мусульманском Востоке. Последователь кадирийа Исмаил Руми (1631-1643) распространил это учение в Стамбуле, где к этому времени было распространено учение накшбандийа. Учитывая, что мусульмане Северного Кавказа совершали паломничество к исламским святыням через османскую территорию, можно предположить о возможном влиянии на них этих учений.

Появление тариката кадирийа в Чечне связано с деятельностью суфия Кунта-Хаджи Кишиева, уроженца чеченского селения Мелчахи, посвященного в этот тарикат во время совершения хаджа в Мекку, что произошло примерно в 1858 году.

Материальные и физические потери, усталость в ходе газавата, призывавшего горцев сражаться до победного конца, не давала им надежды на будущее. В их среде зрели пессимистические и даже антивоенные настроения, что проявлялось в ослаблении сопротивления горцев под руководством Шамиля, вопреки его требованиям продолжить военные действия. Кунта-Хаджи, уловив состояние апатии и пессимистические настроения уставших от войны горцев, стал проповедовать антивоенные идеи, призывал их прекратить военные действия против царизма. Свои идеи он обосновывал тем, что продолжение войны с русскими войсками приведет к физическому исчезновению народа. Его нравственные проповеди производили на горцев сильное впечатление, многие прекращали вооруженное сопротивление.

Появлению тариката кадирийа на Северном Кавказе предшествовал ряд военно-политических и духовных обстоятельств. Кадирийа приходит на смену накшбандийа в тот момент, когда его идеологическая программа, выдвинутая Шамилем, так и не получила свою реализацию. Во многом это связано с военными победами царизма в борьбе против Шамиля. В начале 50-х годов XIX века царские войска довольно успешно сражаются против Шамиля, находившегося в Большой Чечне, что нанесло серьезный удар по его власти и авторитету. Сопротивление горцев заметно ослабевает, что было связано с их усталостью и осознанием неспособности Шамиля успешно

противостоять русским войскам, постепенно выигрывающим одно сражение за другим, преодолевая самые непроходимые лесные массивы, ущелья Чечни.

Своему успеху русские войска были обязаны князю А. И. Барятинскому, который командовал левым флангом русских войск, воевавших против Шамиля, а затем он становится главнокомандующим Отдельным кавказским корпусом. Прежде чем проводить ту или иную операцию против чеченцев, он добивался точных сведений «о неприятеле и местности», которые получал от верных лазутчиков и проводников, хорошо им оплачиваемых<sup>1</sup>.

Зимой 1856-1857 года он начал систематическое давление на территории, занятые Шамилем, используя для этого выработанный им план покорения горцев, в основу которого легла идея концентрического наступления с разных направлений, что лишало противника возможности эффективного отражения натиска<sup>2</sup>. Успех Барятинского против Шамиля приводил к тому, что «начал терять обаяние во мнении чеченцев»<sup>3</sup>.

Шамиль, терпевший поражение в восточной Чечне, уверял чеченцев в то, что не пропустит русские войска в Большую Чечню, они не смогут пройти Шалинский лес, и чеченцы ему верили. Как отмечает М. Ольшевский, «разгром Автура навел немалый всеобщий страх на чеченцев. И, действительно, положение Чечни было жалко и ужасно»<sup>4</sup>. Описывая настроения чеченцев, он пишет, что «чеченцы столько же боялись его, сколько и ненавидели, за те несчастья и бедствия, от которых он не в силах был их избавить, но, вместе с тем, не хотел и упустить их из-под своей власти»<sup>5</sup>.

Осенью 1858 года Шамиль, понимая, что он теряет полный контроль над чеченцами, в селении Шали проводит общественное собрание наибов, духовных лиц, авторитетных людей. В своем выступлении Шамиль, клятвенно заверил собравшихся, что он не оставит чеченцев без помощи, не

---

<sup>1</sup> Ольшевский М. Кавказ с 1841 по 1866 год. – СПб., 2003. – СПб., 228.

<sup>2</sup> Кухарчук Александр. Барятинский // Родина. – 2000. – № 1-2. – С. 118.

<sup>3</sup> Там же. – С. 242.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. – С. 267.

уйдет в горы, обещал умереть, сражаясь против врага. Такие клятвы принесли его сын, наибы<sup>1</sup>.

После взятия русскими Дарго-Ведено Шамиль второй раз собирает чеченцев, что произошло 1858 году с целью оказать мобилизующее воздействие на них и активизировать их борьбу с царскими войсками. В селении Эрсеной он проведит собрание с чеченцами. Обращаясь к ним, он говорил: «Во всем Дагестане храбрее вас нет, чеченцы! Вы свечи религии, опора мусульман. Вы были причиной восстановления исламизма после его упадка. Вы много пролили русской крови, много забрали у них имений, пленили знатных их. Сколько раз вы заставляли трепетать сердца их от страха! Знайте, что я товарищ ваш и постоянный ваш кунак, пока буду жив. Ей-богу, я не уйду отсюда в горы, пока не останется ни одного дерева в Чечне»<sup>2</sup>. Но эта речь не произвела на чеченцев никакого впечатления, они больше не желали следовать за Шамилем, призывавшим сражаться с неверными до победного конца. Война их измотала, они нуждались в мире и в созидательной жизни.

В 1859 году в Хунзахе Шамиль провел свое последнее собрание, на котором собрались наибы и духовенство Дагестана. Гаджи-Али, личный секретарь Шамиля, пишет: «Шамиль, замечая, что наибы и народ хотят изменить ему и передаться русским, приказал всем набам, ученым, сотенным начальникам и другим почетным лицам дать клятву в том, что они не изменят ему, будут сражаться с русскими и никогда не примирятся с ними»<sup>3</sup>. В последующем все поклявшиеся нарушили клятву данную Шамилю.

В этот период поражения горцев в Дагестане установились беспорядки, наибы убивали людей и грабили народ. «Шамиль, - как отмечает Гаджи-Али, - перестал слушать советы благоразумных, и всякого здравомыслящего стал

---

<sup>1</sup> Гаджи-Али. Сказание очевидца о Шамиле // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. VII. - Тифлис, 1873. - С. 52.

<sup>2</sup> Там же. - С. 54.

<sup>3</sup> Там же. - С. 55-56.

считать за глупца, а вредного человека за полезного»<sup>1</sup>. Из сказанного видно, что в самом Дагестане Шамиль окончательно теряет власть. Бессильный что-либо предпринять, он на горе Ичиче стал покорно ожидать прибытие русских войск. Спустя некоторое время он перебирается в Гуниб, где после длительных переговоров сдался главнокомандующему Кавказских войск А.И. Барятинскому. Подводя итог многолетней антироссийской деятельности Шамиля, Гаджи-Али пишет, что его власть была «уничтожена коварством и изменою наибов и его приближенных, русским войском и золотом»<sup>2</sup>.

В покорении горцев Россия использовала не только пушки и штыки, но и другое оружие, имевшее на горцев эффективное воздействие – это различные прокламации и воззвания, сулившие им большие привилегии, если они превратят «бесполезную борьбу и примут подданство русского царя». Шамиль боялся этих прокламаций как огня, понимая их силу воздействия на умы легковерных горцев. Каждого, кто был уличен в распространении прокламации, он жестоко карал. В конце Кавказской войны Наместник Кавказа генерал от инфантерии князь Воронцов, обращаясь к горским народам Кавказа, писал, что русский царь желает, чтобы на Кавказе был мир и спокойствие, война «вашим семействам не принесет ничего хорошего, кроме бедствия и невозвратимых потерь». Далее он утверждал, что «религия ваша, шариат, адат, земля ваша, имения ваши, а также все имущество, приобретенное трудами, будет неприкосновенною вашею собственностью и останется без всякого изменения. Российские войска будут защищать вас от врагов, начальство будет заботиться о благоденствии вашем, и вы ни в чем не встретите нужды и никогда вас не постигнет никакое бедствие»<sup>3</sup>.

В Чечне и Дагестане дело доходило до того, что наибы Шамиля в присутствии стариков читали и комментировали эти прокламации. Как пишет Ибрагим-Бек Саракаев: «Прокламации решили судьбу Чечни, а равно

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 56.

<sup>2</sup> Там же. – С. 76.

<sup>3</sup> Саракаев Ибрагим-Бек. По трущобам Чечни. – Владикавказ, 1913. – С. 7.

и Дагестана»<sup>1</sup>. Этот автор констатирует, что «наибы Чечни, вместе взятые, были гораздо сильнее Шамиля; если бы они, по желанию народа, не отреклись от него добровольно, то наврядли князю Барятинскому удалось бы сдержать свое слово, данное Императору Александру II – прислать ему в день его рождения в подарок пленного Шамиля»<sup>2</sup>.

Следует выделить и еще одну причину, которая лишала Шамиля поддержки со стороны значительной массы чеченцев. Она связана с деятельностью шейха Кунта-Хаджи Кишиева из с. Илсхан-Юрт, распространявшего новый для Дагестана и Чечни тарикат кадирийя, названный в царских источниках зикризмом. По своей идеологической направленности он имел антивоенный характер, призывал горцев отказаться от военного сопротивления царской власти, что фактически противоречило газавату Шамиля.

Таким образом, период спада военно-политической ситуации на Северном Кавказе на смену шамилевскому мюридизму, призывавшего горцев к газавату, приходит миролюбивое учение, имеющее антигазаватское содержание. Но его появлению предшествовали военно-политические события, связанные с покорением царизмом Кавказа, поражением Шамиля, крахом его газаватской идеологии, постепенным отходом от нее многих чеченцев и дагестанцев, несших в ходе военных действий большие потери, разрушения.

Горцы понимали, что они не в силах одолеть такого сильного противника, каким являлись царские войска. Кроме того, политические, торговые контакты с Россией были выгодны горцам.

Появление и распространение зикризма в Чечне наблюдал и описал царский офицер А. Ипполитов, который опубликовал во втором выпуске «Сборнике сведений о кавказских горцев» в 1869 году статью «Учение зикр и его последователи в Чечне и Аргунском округе». «Проповеди свои начал он еще при Шамиле; но и тогда, как и в последнее время, обряды этого учения

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 8.

<sup>2</sup> Там же. – С. 8--9.

сопровождались иступленною пляскою, пением и криком, а потому Шамиль, нашедши его противным религии, немедленно прекратил сборы зикристов и строго воспретил Кунте его проповеди»<sup>1</sup>. В этом описании Ипполитов указывает на резкое отличие ритуальной практики тариката кадирийя от накшбандийя. Кадирийцы зикр (упоминание имени Аллаха) исполняют громко, хлопая в ладони, бегая по кругу, когда представители накшбандийя зикр исполняют, сидя на месте, негромко произнося имя Аллаха.

Понятно, что для Шамиля и духовенства обряды учения зикра противоречили идеологии и практике накшбандийского тариката, опиравшегося на учение газавата. По этому поводу А. Ипполитов писал, что Шамиль «хотел сохранить, во всей его чистоте, учение газавата, им самим проповедуемое и с помощью которого он стал во главе народа; при том же он боялся того влияния, которое проповедники, подобные Кунта-Хаджи, всегда имеют на народ. Влияние – это нравственная сила, власть, а власти, кроме своей собственной, Шамиль не терпел никакой»<sup>2</sup>.

В своих религиозных проповедях, обращенных к народу, Кунта-Хаджи осуждал кровопролитие, призывал горцев прекратить сопротивление царской власти, мотивируя тем, что его продолжение приведет к гибели всего народа. А. П. Ипполитов, непосредственно наблюдавший зарождение зикризма в Чечне, писал: «Будучи родом из бедной и незначительной фамилии, Кунта-Хаджи отличался всегда честным образом жизни, строгой нравственностью и трудолюбием»<sup>3</sup>. Эта оценка подтверждается документами, связанными с арестом и ссылкой Кунта-Хаджи, а также устными преданиями, сохранившимися в исторической памяти чеченского народа.

А. П. Ипполитов пытается выяснить вид тариката, к которому относился Кунта-Хаджи. Он считал его последователем тариката руфайя. Он сравнивал это учение с учением зикра и устанавливал их тождество. Учение

---

<sup>1</sup> Ипполитов А. Учение «зикр» и его последователи в Чечне и Аргунском округе // ССКГ. Вып. II. – Тифлис, 1869. – С. 2.

<sup>2</sup> Там же. – С. 3.

<sup>3</sup> Ипполитов А. П. Учение «зикр» и его последователи в Чечне и Аргунском округе // ССКГ. Выпуск 2. – Тифлис, 1869. – С. 2.

дервишей руфайясов перешло к горцам, только в искаженной форме<sup>1</sup>. Эта мысль его не является корректной, ибо учение кадирийа берет свое начало от духовно-религиозной деятельности Абдулкадир ал-Джилами и его последователей (1077-1166).

Накануне поражения горцев в Кавказской войне Кунта-Хаджи произнес проповедь, произведшую неизгладимое впечатление на горцев. В ней он говорил: «Братья! Мы из-за непрерывных восстаний катастрофически уменьшаемся. Царская власть уже твердо укрепилась в нашем крае. Я не верю в сообщения, что из Турции придут войска для нашего спасения и освобождения, что турецкий султан желает нашего освобождения из-под ига русских. Это неправда, ибо султан сам является эксплуататором своего народа, как и другие арабские покровители. Верьте мне, я все это видел своими глазами.

Дальнейшее тотальное сопротивление властям Богу не угодно! И если скажут, чтобы вы шли в церкви, идите, ибо они только строения, а мы в душе мусульмане. Если вас заставляют носить кресты, носите их, ибо они - железки, но при этом в душе оставайтесь мусульманами. Если же ваших женщин будут использовать и насиловать, заставлять вас отказываться от родного языка, культуры и обычаев, то все, как один, подымайтесь и бейтесь насмерть! Свобода и честь народа – это его язык, обычаи и культура, дружба и взаимопомощь, прощение взаимных обид, помощь вдовам и сиротам, разделение друг с другом последнего куса хлеба»<sup>2</sup>.

Влияние шейха Кунта-Хаджи на горцев привело к тому, что значительная их часть стала отходить от газавата, который больше не вдохновлял их на войну с русскими войсками. Призывы Кунта-Хаджи к прекращению войны, терпению послужили причиной жесткого преследования его Шамилем и запрещения нового тариката. Это обстоятельство принудило Кунта-Хаджи отправиться в паломничество в Мекку.

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 10.

<sup>2</sup> Ошаев Х. Мюридизм в Чечне // Революция и горец. – 1930. – № 9-10. – С. 48.

Кунта-Хаджи вернулся из Мекки в 1861 году. В течение двух лет число его последователей, как отмечает В. Х. Акаев, увеличилось до 5588 человек<sup>1</sup>. А. Ипполитов, непосредственно наблюдавший деятельность Кунта-Хаджи, писал, что его учение «ограничивалось в то время изустным лишь чтением молитв, наставлениями не только безвредными, но и весьма нравственными, так что, в сущности, оно скорее могло принести пользу, нежели быть в каком-либо отношении опасным»<sup>2</sup>. Как видно, учение Кунта-Хаджи по оценке царского офицера являлось безвредным, не представляло никакой угрозы для утверждения царской власти в Чечне, оно даже могло быть полезным для нее.

Вместе с тем, надо отметить и то, что это «безвредное», не радикалистское учение, ориентирующее верующего на мирную жизнь, духовно-нравственное совершенствование, в 1862-63 годах в действиях некоторых зикристов дискредитируется. В числе сторонников Кунта-Хаджи находились и те, кто продолжал оставаться противниками утверждение царизма в крае. Именно часть зикристов совершает целый ряд убийств царских офицеров и чиновников. Таким образом, в самом зикристском движении сформировалась группа, продолжавшая борьбу против царской власти в Чечне, фактически следовавшая идеологии шамилевского газавата. Судя по высказываниям того же самого А. Ипполитова, во главе этой группы был известный абрек Вара из чеченского селения Гехи. Благодаря его усилиям Чечня была разбита на семь наибств, во главе каждого из которых были поставлены в прошлом известные борцы против царизма. Наибства объединялись в имамат, во главе которого формально находился Кунта-Хаджи. Подобная деятельность политизированной части закристов осуществлялась вопреки самому Кунта-Хаджи, который не был в курсе того, что делали его последователи.

Видя опасность возникновения очередного восстания в Чечне, царская администрация в начале января 1864 года подвергает аресту и ссылке в

---

<sup>1</sup> Акаев В. Х. Шейх Кунта-Хаджи: жизнь и учение. – Грозный, 1994. – С. 15.

<sup>2</sup> Ипполитов А.П. Указ. соч. – С. 3.



отдаленные российские губернии Кунта-Хаджи и ближайших его сторонников. Обосновывая план ареста Кунта-Хаджи, начальник Терской области Лорис-Меликов в своем донесении от 28 июля 1863 года начальнику Главного штаба Кавказской армии генерал-адъютанту А.П. Карцеву, одному из главных деятелей по переселению чеченцев в Турцию, писал: «Учение зикр, направлением своим во многом подходящее к газавату, служит лучшим средством народного соединения, ожидающего только благоприятного времени для фанатического пробуждения отдохнувших сил»<sup>1</sup>. Иного мнения был о зикризме начальник Грозненского округа генерал Туманов, на месте наблюдавший зикристское движение. Он не усматривал в нем серьезной опасности для царской власти. Позже мнение Лорис-Меликова меняется, в переписке с начальником штаба Кавказской армии Лорис-Меликов сообщает, что не может ручаться, принесет ли пользу арест Кунта-Хаджи и его векилей (уполномоченных) и признает, что его удаление «произведет возбуждение умов в народе»<sup>2</sup>.

Действительно, арест Кунта-Хаджи вызвал среди зикристов большое недовольство. 18 января 1864 году три тысячи его последователей были спровоцированы на столкновение с царскими войсками. В ходе состоявшегося боя погибли 400 зикристов. Преследуемые властями, зикристы уходят в подполье и в период царизма навсегда лишаются возможности свободно исповедовать кадирийский тарикат.

Идеология кадирийского тариката и его практика отличались от идеологии шамилевского мюридизма, ориентирующей горцев на сражение с царизмом до победного конца. Антивоенное содержание - отличительная особенность его религиозной деятельности, в своих проповедях он призывал чеченцев к миру с русскими, смириться с установившимся господством русских ради того, чтобы сохранить народ от полной гибели. Для этой цели, с его точки зрения, можно было носить кресты, молиться в церквях. Вместе с

---

<sup>1</sup> Дзагуров Г. А. Переселение горцев. - Ростов-Дон, 1925. - С. 13.

<sup>2</sup> Там же. - С. 12.

тем, он ставит предел этому смирению: в случае же насилия над женщинами, требования замены родного языка он предлагал восстать всему народу. В высказываниях царских генералов это учение было признано как мирное, могущее быть использовано в целях укрепления политики царизма среди чеченцев.

На борьбу с «сектантами-зикристами» было мобилизовано официальное духовенство, состоящее из последователей накшбандийа. Зикристы уходят в подполье и все годы существования царской власти они были лишены возможности свободно исповедовать кадирийский тарикат. Военная администрация края видела в зикристах своих непримиримых врагов, а зикристы в борьбе с произволом чиновников использовали партизанские методы.

## *2.2. Духовно-нравственное содержание арабо-графических текстов кадирийа*

Большей частью на Северном Кавказе суфизм известен через его ритуальную практику, что включает в себе исполнение различных форм зикров, участие в народно-освободительных движениях, почитание культа святых, создание мавзолеев шейхов, посещение их, через молитвы, обращенных к ним, предания о местных святых, сохраняемые народной памятью. Все это вместе составляют особенности суфийской культуры дагестанцев, чеченцев и ингушей. Кроме того, важнейшая составляющая северокавказской суфийской культуры - это арабо-графические тексты, опубликованные в дореволюционный период. Некоторые из них были переведены на русский язык и опубликованы в Тифлисе, другие изданы в типографиях дореволюционного Дагестана, в частности типографиях Михайлова в Порт-Петровске (нынешняя Махачкала) и Мавраева в Темир-Хан-Шуре (нынешний Буйнакск).

Специалистам по истории суфизма на Северном Кавказе хорошо известны работы Джамал-Эддина Казикумухского, Н.А. Ханыкова, Мухаммада Кахира аль-Карахи, Гаджи-Али, Мухаммада Ярагского, Абдурахмана из Казикумуха, Абдурахмана ас-Сигури, которые проливают свет на учение накшбандийского тариката, движение мюридизма и газават Шамиля.

Но в значительно меньшей степени известны местные арабо-графические тексты, отражающие учение кадирийя, духовно-нравственные воззрения чеченского суфия Кунта-Хаджи Кишиева. Только в начале 90-х годов XX столетия в исследованиях В.Х. Акаева впервые обращено на это внимание. В своей книге «Шейх Кунта-Хаджи: жизнь и учение», он полностью использовал арабо-графический текст «Тарджамат макалати... Кунта-шейх»<sup>1</sup> - речи и высказывания шейха Кунта-Хаджи, изданный в Порт-Петровск в типографии Михайлова в 1911 году на арабском языке, отражавший его религиозно-философское мировоззрение. Исследование В.Х. Акаева, выгодно отличаясь от различных публикаций периода господства атеизма, вызвало большой резонанс в общественной мысли народов Северо-Восточного Кавказа. Более того, в Дагестане, Чечне, Ингушетии, Ростове-на-Дону, Москве, Санкт-Петербурге, Дании, Швеции, Германии, Израиле до сих пор появляются научные публикации, в которых имеются ссылки на осуществленное В. Х. Акаевым исследование. Все это подтверждает наличие устойчивого интереса к жизни, деятельности и к религиозно-философским высказываниям, принадлежащим зачинателю тариката кадирийя на Северном Кавказе Кунта-Хаджи Кишиеву.

В начале XX века в типографиях Мавраева в Темир-Хан-Шуре и Михайлова в Порт-Петровске были опубликованы два текста высказываний Кунта-Хаджи на арабском языке. На руках у последователей Кунта-Хаджи имелся рукописный текст, составленный его личным секретарем и мюридом Абдуссаламом Тутгиреевым, представляющим его религиозные

---

<sup>1</sup> См.: Тарджамат макалати ... Кунта-шейх (на араб. яз.). - Петровск, 1911. - С. 31.

высказывания. В 1998 году два типографских текста и рукопись А. Тутгиреева были изданы чеченским муллой М. Асхабовым, каждый из которых он перевел на чеченский язык. Изданный М. Асхабовым текст, в котором объединены три арабо-графических текста с их переводами на чеченский язык явились важнейшим источником, дающим целостное понимание суфийского учения шейха Кунта-Хаджи Кишиева. Этот текст требует детального описания, изучения, что позволит сопоставить его с известными текстами, отражающими в недостаточной мере его учение. Тщательное изучение текста М. Асхабова позволит более основательно и в целостном виде реконструировать религиозно-философское учение шейха Кунта-Хаджи Кишиева, но эта задача последующих исследований.

В 2001 году в четвертом номере журнала «Востоковедение», издаваемого в МГУ, опубликован в русском переводе арабо-графический текст «Поучения достойного шейха и совершенного устаза Кунта-Хаджи Чеченского...»<sup>1</sup>. Введение, перевод с арабского и чеченского на русский язык осуществлен востоковедом А. В. Гарасаевым. В вводной части переведенного и опубликованного им текста А. В. Гарасаев пишет: «Данная публикация вводит в научный оборот новый для научной общественности (как зарубежной, так и отечественной) памятник» - сборник изречений знаменитого чеченского суфия шейха Кунта-Хаджи. Насколько нам известно, «Поучения...» впервые стали объектом научного исследования – памятник нигде ранее не был описан и ни разу не издавался. Переведен он на русский язык тоже впервые»<sup>2</sup>.

С нашей точки зрения, данное высказывание является спорным, ибо сборник изречений, принадлежащих Кунта-Хаджи, зафиксированных как «Тарджамат макалати... Кунта-шейх» («Речи и высказывания шейха Кунта-Хаджи»), впервые введены в научный оборот В. Х. Акаевым, опубликовавшим еще в 1992 году статью «Религиозно-нравственные

---

<sup>1</sup> Вестник МГУ. Серия 132. Востоковедение. – 2001. – № 4. – С. 99-112.

<sup>2</sup> Там же. – С. 99.

воззрения Кунта-Хаджи Кишиева»<sup>1</sup>. В 1994 году - монографию «Шейх Кунта-Хаджи: жизнь и учение», в которой имеется раздел «Учение шейха Кунта-Хаджи», полностью основанный на изречениях «Тарджамат макалати... Кунта-шейх». В академическом журнале, издаваемом в Ростове-на-Дону, В. Х. Акаев также публикует отдельную статью, посвященную нравственно-религиозному учению Кунта-Хаджи, которая также основывается на его высказываниях<sup>2</sup>.

А. В. Гарасаев в примечаниях к своей публикации пишет, что данные о Кунта-Хаджи и его вирде можно найти в публикациях А. Д. Яндарова и В. Акаева и при этом называет книгу последнего «Шейх Кунта-Хаджи. Жизнь и учение»<sup>3</sup>. Таким образом, названный автор знал о существовании исследования В. Х. Акаева, в котором достаточно подробно изложено религиозно-философское учение Кунта-Хаджи, основанного на арабско-графическом тексте «Тарджамат макалати... Кунта-шейх». В аннотации к своей монографии В.Х. Акаев пишет, что в его «исследовании широко использованы ранее неизвестные архивные документы и арабский текст суфийского трактата «Тарджамат макалати... Кунта-шейх», являющийся сводом религиозно-нравственных высказываний шейха Кунта-Хаджи». Во введении своего исследования он пишет: «Одним из ценных источников, позволивших автору реконструировать религиозно-философское мировосприятие Кунта-Хаджи, является арабский текст «Тарджамат макалати... Кунта-шейх» (Речи и высказывания Кунта-Хаджи). Текст этот был издан в начале XX века в Дагестане»<sup>4</sup>. В сноске, имеющейся на четвертой странице книги «Шейх Кунта-Хаджи: жизнь и учение» В.Х. Акаев пишет, что «перевод этого текста с арабского на чеченский язык по его

---

<sup>1</sup> Акаев В. Х. Религиозно-нравственные воззрения шейха Кунта-Хаджи Кишиева // Из истории ислама в Чечено-Ингушетии / НИИ Гуманитарных наук Чеченской Республики. - Грозный, 1992. - С. 45-52.

<sup>2</sup> См.: Акаев В. Х. Нравственно-религиозное учение чеченского суфия Кунта-Хаджи Кишиева // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. - 1995. - № 3.

<sup>3</sup> Поучения достойного шейха и совершенного устаза Кунта-Хаджи Чеченского... // Вестник МГУ. Серия 132. Востоковедение. - 2001. - № 4. - С. 112

<sup>4</sup> Акаев В. Х. Шейх Кунта-Хаджи: жизнь и учение. - Грозный, 1994. - С. 4.

просьбе был осуществлен жителем города Грозного Эмином Бено, которому он выражает глубокую признательность». Перевод с чеченского языка на русский язык осуществлен В.Х. Акаевым, широко использованный им в своих многочисленных публикациях, посвященных реконструкции учения Кунта-Хаджи.

Как видно, «Поучения» или «Речи и высказывания» шейха Кунта-Хаджи все-таки не впервые стали объектом научного изучения, как об этом пишет А. В. Гарасаев. До выхода в свет подготовленной им публикации, В.Х. Акаев в изданных им в нашей стране и за рубежом статьях опубликовал высказывания Кунта-Хаджи Кишиева. Вместе с тем нужно отметить и то, что он в отдельном виде не опубликовал использованный текст с подробным его описанием и комментариями.

Отмечая значимость осуществленного В. Х. Акаевым исследования жизни, деятельности и религиозно-философского учения шейха Кунта-Хаджи Кишиева, известный дагестанский философ М. А. Абдуллаев, посвятивший многие годы своего творческого пути изучению арабо-мусульманской философии и особенностям ее проявления в Дагестане и Чечне, достойно оценивает книгу В. Х. Акаева. Ссылаясь на ее содержание, положительно оценивая многие ее положения и в то же самое время подвергая критическому разбору, М. А. Абдуллаев пишет: «Не вызывает сомнения, что учение Кунта-Хаджи не столь просто и нам, последователям его, следует более основательно заняться этим вопросом. Не вызывает сомнения, что в учении Кунта-Хаджи, как и в любом другом суфийском учении, основу составляют морально-философские идеи и принципы. И не лишены основания утверждения В.Х. Акаева о сходстве Кунта-Хаджи в Чечне с ролью Сократа в античном обществе»<sup>1</sup>.

Ниже нами выявляется идентичность двух переводов на русский язык арабо-графического текста, в котором отражены идеи, высказывания,

---

<sup>1</sup> Абдуллаев А. М. Суфизм и его разновидности на Северо-Восточном Кавказе. – Махачкала, 2000. – С. 149.

поучения шейха Кунта-Хаджи, принадлежащие В. Х. Акаеву и А. В. Гарасаеву.

Свой перевод В. Х. Акаев начинает со слов Кунта-Хаджи: «Всевышний вначале сотворил души людей и джиннов, после - земной и потусторонний миры. Каждой сотворенной душе Бог предложил выбрать либо земные утехи, либо райскую жизнь и обещал соответствующее вознаграждение. Одна часть душ выбрала земные утехи, другая - рай, а третья часть - заявила Богу, что им не нужны ни земные утехи, ни рай и, поскольку любят своего Господа, то выбирают его. Душам, избравшим Его, Всевышний обещал дать все, что они предпочтут. Бог наделил эти души ролью пастырей над теми, кто отдал предпочтение земным благам и райской жизни, а в загробной жизни они будут главенствовать над всеми другими душами». По утверждению Кунта-Хаджи, избравшие мир в рай не попадут, а избравшие рай не приобретут блага земные<sup>1</sup>. От первых двух типов душ образуется небольшая группа, которая последует за теми, кто избрал Бога, и их назовут мюридами (учениками).

В переводе А. В. Гарасаева это положение выглядит так: «Воистину, Аллах Всевышний сначала сотворил души людей и джиннов. Затем создал Он мир сей и мир иной во всей его красе. Затем предложил им Аллах Всевышний выбор и сказал им: Выбирайте из двух миров, что хотите. И будет у вас то, что выберете сейчас. И одни из них выбрали мир сей, а другие – мир иной, а иные не выбрали ничего, сказав: «Мы не выбираем из них ничего. Мы выбираем Тебя и любим Тебя». И сказал им Аллах Всевышний: «Вы выбрали ни мира сего, ни мира иного, а выбрали меня. И вам от Меня обещание, что вы не попросите у Меня ничего, кроме того, что Я дал вам в ответ на ваш выбор. Над двумя первыми группами Я сделаю вас пастырями в мире сем, руководителями – в мире ином»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Тарджамат макалати ... Кунта-шейх (на араб. яз.). – Петровск, 1911. – С. 2-3.

<sup>2</sup> Поучения достойного шейха и совершенного устаза Кунта-Хаджи Чеченского... – С. 103.

В своей книге В. Х. Акаев пишет, что Кунта-Хаджи приводит шесть требований, которых люди должны всегда сохранять в своих сердцах. В трех первых требованиях предполагается тесная связь мюрида со своим устазом. Первое из них предостерегает мюрида от осуждения людей за их спинами, второе - призывает к очищению сердца от греховных помыслов, третье – предполагает принимать на веру все, что ему сообщает его устаз, соглашаться с его поступками и непрерывно упоминать его имя.

Последующие три требования к мюриду предостерегают его от возможного разрыва со своим учителем. Первое из них гласит, что мюрид должен почитать любого другого суфийского шейха, равно как своего, даже если он находится в ссоре с его учителем. Отказ от соблюдения этого требования может привести к разрыву связи мюрида с устазом. Второе требование обязывает мюрида любить ученика другого устаза. Невыполнение его означает разрыв мюрида со своим учителем. Третье положение обязывает, чтобы он всегда, словом и делом, защищал собрата по вере. В противном случае мюрид может потерять связь со своим наставником<sup>1</sup>.

У А. В. Гарасаева читаем: «И сказал святой (вали) Кунта-Хаджи: «есть шесть вещей, которые люди должны беречь. Три из них воплощены в связи мюрида со своим устазом. Первая: отказ от клеветы; вторая: чистота сердца от зависти; третья: полная вера словам устаза и принятие его деяния. Затем, когда он совершил то, что вменил ему в обязанность Аллах Всевышний по отношению к устазу и вирду его, то кроме этого по отношению к устазу есть еще три вещи, в случае неисполнения которых – отвержение от устаза. Одна из них состоит в том, что если мюрид не уважает другого устаза, а к своему устазу испытывает зависть и претензии, то ему грозит отторжение от своего устаза, ибо он обязан почитать и другого устаза, как своего; вторая: если мюрид не любит мюрида другого устаза, как мюрида своего устаза, то ему грозит отвержение от своего устаза; третья: если мюрид слышит порицание

---

<sup>1</sup> Тарджамат макалати ... Кунта-шейх... - С. 4-5.



одним мусульманином другого мусульманина, то пусть не смолчит, словно он согласен: воистину на нем опасность отвержения от своего устаза, ибо два брата в исламе - как две руки, и одна рука омывает другую. Таким образом, каждый из них должен очистить другого, не думать о нем плохо»<sup>1</sup>.

Приведем еще сравнения по текстам переводов В. Х. Акаева и А. В. Гарасаева. Как отмечает В.Х. Акаев, шейх Кунта-Хаджи останавливается на необычайных способностях истинного устаза. Истинным считается тот устаз, который, когда в разных местах в течение одного часа умирают тысячи его мюридов, он своим присутствием облегчает им смерть. И во время предсмертного допроса двумя ангелами смерти истинный устаз будет держать ответ за каждого умирающего его мюрида. А.В. Гарасаев это положение переводит следующим образом: «Святой Аллаха Кунта-Хаджи сказал также: «Если хотите знать, что сделает устаз во время смерти своего мюрида и во время его допроса двумя ангелами в могиле, то знайте, что устаз существует. Если у него будут тысячи мюридов в тысячах мест, и если они умрут в одночасье, а он окажется не в состоянии при последнем издыхании каждого положить голову из них себе на колени, то его нельзя назвать устазом и нельзя совершать его вирд»<sup>2</sup>.

Для Кунта-Хаджи признаком высокой нравственности в человеке является то, что он не смешивает ложь и правду. В противном случае такой человек - безнравственен. Разборчивый в питье и пище, остерегающийся от сквернословия обладает признаками благочестивого человека<sup>3</sup>. Как считает мусульманский мыслитель Авиценна, мистика не должны занимать сплетни, слухи, а «при виде мерзкого его охватывает не столько гнев, сколько жалость, ибо ему ведома тайна Аллаха о предопределении»<sup>4</sup>. Все свои благодеяния он совершает бескорыстно, не допуская при этом ни грубости, ни упреков.

---

<sup>1</sup> Поучения достойного шейха и совершенного устаза Кунта-Хаджи Чеческого... - С. 103.

<sup>2</sup> Там же. - С. 104.

<sup>3</sup> Тарджамат макалати ... Кунта-шейх (на араб. яз.). - С. 6-7.

<sup>4</sup> Авиценна (Абу Али ибн Сина). Книга знания: Сочинения. - М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, 1999. - С. 393.

Кунта-Хаджи считал, что мюрид, утративший духовную связь с устазом или последовавший за другим учением, никогда не получит прощения от своего прежнего наставника. Но мюрид, который согрешил в силу каких-то мирских обстоятельств, а затем раскаялся, может быть прощен и обратно принят в суфийское братство. Если мюрид хочет знать, связан ли он с Богом, пророком и устазом, пусть прислушается к своему сердцу. Высокомерие, стремление возвыситься над другими людьми, зависть лишают суфия связи с Богом<sup>1</sup>. По мнению Кунта-Хаджи, в рай попадут люди бедные и нищие, которые объединяются для поминания имени Бога, а в аду - алимы, занятые изучением священных книг, но при этом осуждающие еще действия бедных.

Как вершину благочестия рассматривает Кунта-Хаджи регулярное общение верующих друг с другом. Мюрид, с его точки зрения, должен всегда относиться с почтением и уважением как к старшему, так и к младшему по возрасту. Причину такого отношения мюрида к старшему Кунта-Хаджи мотивирует тем, что старший раньше младшего принял веру пророка Мухаммада. Необходимость признания младшего Кунта-Хаджи объясняет тем, что он из-за своей молодости меньше успел совершить греховных поступков. Эта мысль шейха Кунта-Хаджи созвучна с суфийскими наставлениями, зафиксированными Авиценной, который утверждал, что мистик должен быть скромным, приветливым, радушным, улыбчивым, одинаково чтить как малого, так и старого, быть любезным как с безвестным человеком, так и с прославленным<sup>2</sup>. По утверждению Кунта-Хаджи, мюриды - люди больные, а их лекари - устазы. Если первые вылечивают болезнь, то вторые лечат души.

Кунта-Хаджи рассказывал своим мюридам, что однажды во сне он встретился с пророком Мухаммадом, который узнавал у него, действует ли среди чеченцев его шариат. Получив от Кунта-Хаджи утвердительный ответ, пророк вновь спросил у Кунта-Хаджи: каково отношение верующих к

---

<sup>1</sup> Тарджамат макалати... - С. 8-9.

<sup>2</sup> Авиценна (Абу Али ибн Сина). Указ. произв. - С. 393.

пришломu человеку, поселившемуся среди них? Кунта-Хаджи ответил, что отношение к такому человеку хуже, чем к коренному, поскольку первый находится в ущемленном положении. Ему выделяется недостаточно земли для посева и не разрешается пользоваться общинной землей. Реакция пророка, судя по высказыванию Кунта-Хаджи, была категоричной: «Среди вас нет моего шариата, ибо по моему шариату коренной и пришлый равны, и оба они должны в равной степени получать выгоду от земли, принадлежащей только Богу». Пророка, по утверждению Кунта-Хаджи, интересовало и отношение верующих к скотине, забредшей в чужой огород. Кунта-Хаджи признался, что ее избивают, проклинают вместе со своим хозяином и прогоняют с огорода. На это пророк заявил, что подобное отношение к бессловесному животному означает отсутствие шариата среди верующих, ибо по шариату животное следует без избиения и ругани вывести с огорода, поскольку оно действует не по своей воле, а по воле Всевышнего.

В высказываниях Кунта-Хаджи присутствовали идеи всепрощения, непротивления злу и смирения. Он говорил, что простивший зло и в своих молитвах обращающийся к Богу с просьбой воздать благо носителю зла, является рабом божьим<sup>1</sup>. Кунта-Хаджи с осуждением относился к человеческому тщеславию, поверхностному восприятию веры. Как-то у Кунта-Хаджи в чеченском ауле Цацан-Юрт один из его мюридов спросил, можно ли ему носить чалму. Шейх, уловив проявление тщеславия в поступках своего мюрида, ответил, что ему надо сначала обвязать чалмой свое сердце, очищая его от пороков, затем папаху на голове. Шейх отметил, что мюрид, желающий носить чалму из-за тщеславия, чтобы выделяться среди людей, увеличивает свои грехи.

Это высказывание у А. В. Гарасаева имеет следующий перевод: «Один мужчина в доме Гама в селе Цацан-юрт сказал мне: «О Кунта-Хаджи, я хочу надеть чалму на свою папаху, правильно ли это? Я ответил ему: «Если ты сперва наденешь чалму на голову своего сердца – чалму набожности, обелив

---

<sup>1</sup> Тарджамат макалати... - С. 19-20.

ее светом имана (веры), укрепив ее красотой ислама, сделав ее оградой, не допускающей проникновения шайтанов, а затем наденешь чалму с намерением следовать сунне твоего Пророка, это и будет чалма похвального образа»<sup>1</sup>.

Между суфиями и алимами-знатоками ортодоксального ислама существует разные позиции в вопросе: кого считать святым (вали - В.А.)? Для алимов важным условием признания святости является совершенное знание всех четырех мусульманских мазхабов (ханифитского, маликитского, шафиитского и ханбалитского). В противном случае никто не имеет право признавать верующего святым. Интересна позиция самого Кунта-Хаджи. Он заметил, что пророк Мухаммад, будучи безграмотным, открыл шариат, определил тарикат, которые являются фундаментом для всех четырех мазхабов<sup>2</sup>. Одних Бог наделил интеллектом, другим дал способность воспринимать тайные науки (эзотерические знания – В.А.). Как утверждает шейх Кунта-Хаджи, обладателю тайных знаний не обязательно изучение текстов. «Тому, кто лицезреет пророка и общается с ним, нет необходимости знать, что написано в текстах, а знаток шариата обязан знать содержание каждого мазхаба. Для устаза тариката нет необходимости в знании мазхабов, ибо последний - приближенный к Богу, выполняющий посредническую миссию между ним и верующим. Изучая мазхабы, познать Бога и пророка невозможно. Это дано тем, кто имеет соответствующие способности от Бога, кто «глазами сердца» познал Бога, пророка и строго следует за его сунной»<sup>3</sup>, - говорил шейх Кунта-Хаджи.

Алимы в исламе представляют рационалистическую позицию в толковании святости, Кунта-Хаджи же является сторонником познания Бога и объяснения феномена святости иррациональными, мистическими средствами. Объясняя качества подлинного суфийского устаза, Кунта-Хаджи утверждает, что он (истинный устаз – авт.) оберегает от зла и несчастья не

---

<sup>1</sup> Поучения достойного шейха и совершенного устаза Кунта-Хаджи Чеченского... – С. 109.

<sup>2</sup> Там же. – С. 21-22.

<sup>3</sup> Там же. – С. 22-23.

только на этом свете, но и в загробной жизни. По просьбе шейха Бог избавляет его мюридов от предстоящих загробных испытаний. Когда у Кунта-Хаджи спросили, как отличить истинного устаза от неистинного, он ответил что это можно сделать двумя способами. Если последователи шейха, остерегаясь от порочных поступков, находятся в постоянном совершении благочестивых дел, меньше заботятся о делах земных, больше молятся Богу, духовно совершенствуясь, то такой устаз, без сомнения, - вали (святой). Но если же мюриды шейха порочны, позабыв Бога, заняты только поисками земных благ, то он не может быть святым. Его нельзя брать в учителя, его нужно остерегаться<sup>1</sup>.

Аналогичные мысли высказываются и в тексте перевода А.В. Гарасаева учения Кунта-Хаджи, что позволяет нам признать его идентичность с текстом перевода, сделанным В.Х. Акаевым. Таким образом, сравнительный анализ двух переводов позволяет признать их содержательную идентичность, хотя формы изложения у текстов различны.

В.Х. Акаев впервые ввел в научный оборот другой источник, написанный на арабском языке, представляющий собой ответы Кунта-Хаджи на вопросы, заданные ему его мюридами. Составителем этого текста является его личный секретарь и мюрид - Абдуссалам Тутгиреев. Он же вел запись высказываний Кунта-Хаджи о суфизме. Так, им был записан рассказ Кунта-Хаджи о женщине-суфии Рабии Адавии. Кунта-Хаджи рассказывал о том, что у знаменитой женщины-мистика Рабии Адавии умер муж. Через определенное время ее посещает знаменитый суфий из хорасанской школы Хасан Басри с друзьями. Гости напомнили женщине, что ей нужно выйти замуж. Согласившись с этим, Рабия заявила, что она выйдет замуж за того из гостей, кто более просвещен. Таким был признан Хасан Басри.

Рабия объявила, что, если Хасан Басри ответит на четыре ее вопроса, то станет его женой. Первый ее вопрос был таким: сохранит ли она веру в Бога в час своей смерти? Хасан Басри ответил, что это - тайна и ее знает только

---

<sup>1</sup> Там же. - С. 27-28.

Бог. Второй ее вопрос гласил: сможет ли она в могиле пройти испытание, которому подвергнут ангелы смерти - Мункир и Некир? «И эту тайну знает только Бог», - последовал ответ Хасана Басри. «В судный день на весах измерят мои праведные и неправедные дела, какие из них перевесят?» - был третий вопрос Рабии. Хасан Басри вновь ответил, что ключ знания на этот вопрос находится у Бога. «Одна часть людей попадет в рай, другая - в ад, среди какой из этих частей буду находиться я?» - задала свой четвертый вопрос женщина-мистик. Хасан Басри вынужден был признать, что у него нет ответа и на этот вопрос. После этого диалога Рабия воскликнула: как можно брать в жены женщину, которая посвятила себя поискам ответов на сформулированные вопросы! Далее Рабия спросила у претендента на ее руку: на сколько частей Бог поделил разум? Хасан ответил, что Бог поделил разум на десять частей, и девять из них он отдал мужчине, одну - женщине. «На сколько частей Бог поделил физическую страсть?», - опять спросила Рабия. «На десять частей. Одну часть он дал мужчине, а девять - женщине», - последовал ответ. Рабия тут же сделала вывод, что, имея одну часть разума, она контролирует девять частей страсти, в то время, как он, Хасан, не может управлять девятью частями разума одной частью страсти. Дервиш Хасан Басри, после такого укора со стороны Рабии, проливая слезы, покинул ее дом<sup>1</sup>. Приведенная суфийская притча на примере благочестивой жизни женщины-мистика Рабии Адавии вскрывает новые стороны суфийской святости. Как видно, притча, рассказанная шейхом Кунта-Хаджи Кишиевым своим мюридам, свидетельствует о том, что он был достаточно широко знаком с суфийской духовной традицией, распространенной среди мусульман Северного Кавказа.

В трактате «Тарджамат макалати... Кунта-шейх» отмечается безразличное отношение шейха Кунта-Хаджи к земным богатствам. Для него нет разницы между золотом и комом земли, поскольку они - равноценны. Святой не

---

<sup>1</sup> Нохчийн а, Тарбийн а маттахь Илисхана-юртачу Хъажин жайна (Книга Хаджи из Иласхан-юрта на чеченском и арабском языках). Перевод с арабского на чеченский язык Мухаммада Асхабова. - Без места издания. 5 сентября 1998. - С. 40-41.

может радоваться как наличию золота, так и утере его, ибо ему безразлично, владеет ли он богатством или нет<sup>1</sup>. По этому поводу Абу Хамид ал-Газали пишет, что первым признаком для аскета является то, чтобы он «не радовался имеющемуся и не огорчался из-за утерянного»<sup>2</sup>. Высказывая эту мысль, он опирается на кораническое утверждение: «Чтобы вы не печалились о том, что вас миновало, и не радовались тому, что к вам пришло»<sup>3</sup>.

Как видно, учение шейха Кунта-Хаджи, в котором нами раскрыты его основные идеи, не было ни агрессивным, ни фанатичным, ни реакционным, и как всякий мистицизм, представляет собой чисто духовное явление. Главнейшая особенность этого учения в том, что оно не призывало к насилию, войне. Все это было чуждо учению Кунта-Хаджи. Во всех своих высказываниях он ориентирует своих учеников на высокую духовность, призывает их к нравственному возвышению, милосердию по отношению к бедным и немощным людям.

Хотя Кунта-Хаджи был явным противником войны против царизма, проповедовал миролюбие, тем не менее 3 января 1864 года в селении Сержень-Юрт он был арестован и отправлен в ссылку. Начальник Грозненского округа Туманов обращается к начальнику Терской области Лорис-Меликову с просьбой разрешить ссылку в отдаленные российские губернии шейха Кунта-Хаджи. Лорис-Меликов в свою очередь просит разрешение у Командующего Кавказскими войсками Великого князя Михаила Романова. Последний с этой же просьбой обращается к министру внутренних дел, который в свою очередь обращается лично к царю. И после всего этого подписывается высочайшее разрешение отправить Кунта-Хаджи на вечную ссылку.

Кунта-Хаджи, как и Шамиль, являлся последователем суфизма. Шамиль был сторонником накшбандийа, а Кунта-Хаджи – кадирийа, и в своих религиозно-политических воззрениях они исходили из разных идейных

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 29.

<sup>2</sup> Абу Хамид ал-Газали. Указ. произв. – С. 201.

<sup>3</sup> Коран. Перевод Крачковского. Сура 58, аят. 23.

доктрин. Шамиль в газавате, сопротивлении мусульман видел сохранение свободы и независимости горцев, когда Кунта-Хаджи – в прекращении его, принятии сложившейся реальности. Эти две религиозно-философские парадигмы, сложившиеся в условиях Кавказской войны и отличавшиеся друг от друга, определяли духовное состояние кавказских горцев. И оно было далеко неоднозначным, сложным и глубоко противоречивым.

Кунта-Хаджи, вернувшись на родину после ареста Шамиля, приобретает большую популярность среди самой обездоленной части мусульманского населения Чечни. Новое учение распространяется в Чечне, Дагестане и в Ингушетии. Число его сторонников значительно увеличивается, его миролюбивые речи находят соответствующий отклик в умах и сердцах уставших от войны и насилия горцев.

Формально последователями Кунта-Хаджи становятся даже те, кто не сложил оружие сопротивления царской власти, избрали форму абреческой борьбы с царизмом. Одним из таких известных противников царизма являлся участник Кавказской войны Вара Гехинский, влившийся в набирающее силу зикристское движение. Благодаря таким, как он, зикризм как миролюбивое учение, приобретает выраженный политический оттенок, антицаристскую направленность. Сторонники газавата задаются целью использовать это движение для совершения очередного восстания против царизма.

Воинственные группы, продолжающие борьбу с царизмом партизанскими методами, движению зикристов придают характер структурированной политической организации. Во главе всего движения зикристов формально стоял устаз Кунта-Хаджи, вместе с двумя своими заместителями-шейхами: Саламом и Мячиком-муллой. Заместитель Кунта-Хаджи Мячик-мулла отличался высокой тягой к религиозно-политической деятельности, и он также был противником укрепления царизма в Чечне. Такие личности, как Вара Гехинский и Мячик-мулла, фактически придали зикризму политический характер. Вся Чечня была разбита на восемь наибств, во главе



которых были поставлены руководители. Созданная тайная организация переходит к конкретным действиям.

Реальной становится угроза возникновения восстания на базе зикристского движения. Все это склоняет администрацию края к применению репрессий в отношении Кунта-Хаджи и его ближайшего окружения. Местная власть не находит иного решения, кроме как обезглавить зикристское движение. Кунта-Хаджи и ближайшие его сподвижники, в количестве 14 человек, подвергаются аресту и отправляются в ссылку. У царской власти каких-либо убедительных оснований для ареста Кунта-Хаджи не было. В архивных документах, выявленных автором<sup>1</sup>, приведены факты по его аресту и учиненному допросу. Из них явствует, что в отношении Кунта-Хаджи и многих его ближайших сторонников был допущен полный произвол, они не имели никакого отношения к убийствам царских чиновников.

С арестом Кунта-Хаджи проблемы умиротворения в крае не были сняты, наоборот, они приумножились, недовольство в народе политикой власти выросло в больших масштабах. Несколько тысяч мюридов Кунта-Хаджи, собравшихся в Шали, требовали его освобождения. Однако требование зикристов было проигнорировано. Зикристы 18 января 1864 года, побросав огнестрельное оружие, направляются для переговоров на позиции, занятые царскими войсками. При этом был распущен слух о том, что оружие русских солдат не выстрелит, поскольку будет наполнено водой чудотворцем Кунта-Хаджи. Существует версия, что выступление зикристов было спровоцировано теми, кто не смирился с установлением царских порядков в Чечне.

Трагическая развязка, которая произошла между царскими войсками и кунтахаджинцами, описана в докладной записке командующего Кавказской армией Военному министру Российской империи Д.А. Милютину: «Чтобы

---

<sup>1</sup> См.: Канцелярия начальника Терской области // Центральный государственный архив Северной Осетии-Алании. Ф. 12. О. 6. Д. 1236.

не подвергаться невыгодам боя при движении колонны, генерал-майор князь Туманов оставил войска на месте их бивуачного расположения, в виде каре, перестроив только батальон в ротные колонны. Едва он успел это сделать и объехать войска, как густая толпа зикристов выступила из Шали и направилась на передний и правый фасы отряда: отдельная партия пошла на левый фас, кавалерия, выскочившая из аула, одновременно с движением пехоты заскакала нам в тыл. Произошло дело, едва ли виданное в Чечне. Три тысячи фанатиков (в том числе несколько женщин) без выстрела, с кинжалами и шашками шли, как иступленные, на отряд из шести батальонов, который ожидал их неподвижно, держа ружья на руку. Зикристы подошли к войскам на расстояние не более 30-ти сажень: партия их, шедшая на наш левый фас, дала залп, и все они бросились бежать в совершенном расстройстве во все стороны, спеша скрыться в аул и ближайшем лесу: перед фронтом наших, рядом и среди осталось 150 тел. Взвод казачьей артиллерии, выскакав вперед, провожал бегущих картечью. Общая потеря мятежников ещё не приведена в известность. В число заколотых штыками осталось 5 женских трупов. У нас убито 8 нижних чинов и ранено три обер-офицера и 30 рядовых, большею частью шашками и кинжалами»<sup>1</sup>. По некоторым другим источникам, число погибших в этом побоище зикристов составило 400 человек.

Расправой над зикристами Чечня была ввергнута в траур, редкой семьи зикристов не коснулась эта трагедия. После шалинской бойни начались массовые репрессии кунтахаджинцев. Подводя итоги расправы над зикристами, наместник Кавказа доносил военному министру: «Дело подавления враждебного нашему правительству учения зикра привело к следующим результатам: распространитель учения шейх Кунта и его четырнадцать главных векилей и последователей взяты; организация партии

---

<sup>1</sup> Государственный архив РФ. Ф. 38. О.7. Д. 429. ЛЛ. 57 об., 58, 58 об.

зикра расстроена, при столкновении с нашими войсками она понесла огромную потерю»<sup>1</sup>.

С участием официального духовенства, привлеченного властью на свою сторону путем угроз или же подкупа, по всей Чечне началась кампания преследования зикристов. На аульских сходах принимаются решения, строго запрещающие совершение зикра, под угрозой выдачи виновных и их родственников в руки администрации. Кадии и муллы обязываются разъяснять в мечетях «особые правила, определяющие истинные обряды исламизма»<sup>2</sup>.

Тем не менее, сохраняется опасность, что с наступлением весны чеченцы могут поднять новое восстание, поэтому в Чечне увеличивается количество царских войск. Михаил Романов, наместник Кавказа, в одном из своих донесений военному министру Российской империи пишет: «В заключении считаю своим долгом выразить, что население Чечни до тех пор, пока оно остается на настоящем месте, будет долго, если не всегда, причиной волнений и препятствием к водворению гражданственности как в нем самом, так и в соседних имениях, которым оно служит постоянным соблазном»<sup>3</sup>. Свободолюбие чеченцев, сопротивление царской власти, как считает М. Романов, являлись постоянным соблазном как для соседних с чеченцами племен, так и для русских крестьян, испытывающих крепостную кабалу.

Чтобы окончательно решить «чеченский вопрос», он считает «необходимым при первой возможности принять в отношении этого народа... действительные меры, какие теперь приняты для покорения племени Западного Кавказа, а до наступления благоприятного к этому времени усилить строгость надзора и взысканий за всякое нарушение порядка»<sup>4</sup>.

План депортации чеченцев в Турцию царской властью был осуществлен через год после репрессий, развязанных против зикристов. Часть чеченского духовенства, в тайне продолжавшая борьбу с устанавливавшимися царскими

---

<sup>1</sup> Цит.: Акаев В.Х. Указ. произв. - С. 77.

<sup>2</sup> Там же. - Л. Зоб.

<sup>3</sup> Там же. Ф. 38 О. 7. Д. 429. ЛЛ. 60 об; 61.

<sup>4</sup> Там же.

порядками в Чечне, предприняла попытку сорвать депортацию чеченцев в Турцию.

С арестом Кунта-Хаджи его учение претерпело существенную трансформацию. Такие важные компоненты этого учения, как мистицизм, ненасилие и смирение и целый ряд нравственных аспектов, выхолащиваются. Это привело к тому, что в нем стала возобладать тенденция к политизации, оно приобретает явную антироссийскую направленность. В условиях преследования зикристов идеи непротивления злу, всепрощения, бегства от социальной действительности, хотя продолжали сохранять свою актуальность, продолжая выражать общие настроения горцев, тем не менее, были не востребованы. Эти зародыши нового мировоззрения, сформировавшиеся в условиях трагического для горцев безвременья, были растоптаны жестокой реальностью. Идеи же религиозно-политической борьбы с царизмом, берущие свое начало в шамилевской идеологии газавата, оказались более востребованными в силу их мобилизационного ресурса.

Не проходит и год после шалинской бойни, как в восточной Чечне началась подготовка очередного восстания зикристов во главе с жителем аула Харачой Веденского округа Тазой Акмирзаевым. Восставшие преследовали цель не допустить депортацию чеченцев в Турцию. Царизм стремился избавиться от наиболее активной части чеченцев, не желающей смириться с новыми порядками, вводимыми в крае. И он планировал освободившиеся чеченские земли заселить казаками. После депортации горцев на них в массовом порядке возникали казачьи поселения, а материальное положение горцев значительно ухудшилось. На это обстоятельство обращал внимание и начальник Терской области, отмечавший, что «стесненность территории, происшедшая от водворения в пределы области стотысячного казачьего населения, поставила большую

часть туземных племен в полную невозможность прежних условий хозяйственного быта их»<sup>1</sup>.

Горцы Северо-Западного Кавказа в 1864 году были в массовом количестве депортированы в Турцию, а оставшиеся переселены на болотистые земли Кубани. Их земли также заселялись казаками и русским населением. Великий князь Михаил Николаевич Романов, он же командующий Кавказской армией, генералы Барятинский, Орбелиани, Евдокимов, А. Карцев, М. Лорис-Меликов, А. Туманов и М. Кундухов приступили к реализации плана по переселению чеченцев в Турцию. Для царизма оно являлось важной государственной мерой, которая должна была способствовать окончательной колонизации Кавказа. Генералы Лорис-Меликов, Туманов и Кундухов добивались удаления с Терской области беспокойных последователей учения Кунта-Хаджи. Для этого распускались слухи, что он добровольно переселился в Турцию. Поверив этим слухам, значительная часть зикристов изъявила желание переселиться вслед за устазом.

В целях усиления переселенческих настроений распускались слухи о том, что власти будут обращать чеченцев в христианскую веру, брать на военную службу, отбирать у них оружие, землю, облагать огромными налогами и пр. В Чечне не без поддержки власти распространялись прокламации, написанные турецкими эмиссарами и горцами-эмигрантами, подданными Турции, призывавшие переселиться на «обетованную» землю. Кроме того, царские чиновники распространяли слухи о том, что в Турции безземельные чеченцы будут наделяться землей «в достаточном количестве и хорошего качества»<sup>2</sup>. Провокационные письма-прокламации являлись результатом сговора между Россией и Турцией. Россия добивалась удаления чеченцев как

---

<sup>1</sup> Цит.: Бадаев С.-Э.С. Чеченское мухаджирство второй половины XIX века как следствие политики самодержавия на Северном Кавказе // Научная мысль Кавказа. - 1999. - № 4. - С. 46.

<sup>2</sup> Там же. - С. 51.

своих врагов, а Турция нуждалась в войнах для реализации своей имперской политики на Ближнем Востоке и в борьбе против России.

После такой идеологической обработки, судя по документам царского периода, целые чеченские селения выражали готовность переселиться в Турцию. Но против политики переселения выступало чеченское духовенство, хорошо знавшее экономическое и политическое положение простых мусульман в Турции. О тяжелой жизни турецких крестьян им приходилось убеждаться при совершении хаджа в Мекку. Проходя пешком территорию Турции, оно воочию наблюдало тяжелую жизнь турецких крестьян. Задавшись целью сорвать переселение чеченцев в Турцию, духовенство вело подготовку очередного восстания. Организатором восстания становится часть зикристского духовенства во главе с бывшим сподвижником шейха Кунта-Хаджи Мячик-муллой, а также с шалинским муллой Ақтуллой Гакаевым из Шали. 12 мая 1865 года Ақтулла Гакаев рассылает своим сторонникам текст воззвания к восстанию, намеченного ими на 24 мая. О готовящемся восстании узнал наиб Аргунского округа царский майор Давлет-Мирза Мустафин, который незамедлительно донес об этом начальству и стал предпринимать решительные меры против заговорщиков. Ақтулла Гакаев подвергся аресту и был посажен в аульскую яму, а позже переведен в грозненскую тюрьму.

Однако не все организаторы восстания были арестованы. Мячик-мулла, избежавший ареста и скрывавшийся в Харачое, распространяет по чеченским селам прокламации-воззвания к восстанию. Они были разосланы в селения Дарго и Эрсеной. Текст воззвания гласил: «От имама, Бога боящегося, Тазы Экмирзаева, брату нашему Арапхану и всем мусульманам. Приготовляйтесь к войне с неверными, которую завещал нам Бог через пророка своего! Идите по дороге Магомета и гоните врагов! Выходите за Бога! Собирайтесь завтра на харачоевских возвышенностях и направляйтесь потом к месту Кеттиш-Корт. Брату нашему Албасту и всему обществу того аула, в котором живет Албаст. Приготовляйтесь к войне и изгнанию неверных из земель наших.

Сообщите о намерении нашему аулу Эхишбатой и прочим мусульманским аулам. Нам необходима война, заповеданная великим Богом, по словам нашего пророка. Место собрания назначается завтра на возвышенностях у аула Харачой, а путь - к возвышенности Кеттиш-Корт»<sup>1</sup>. Подобные воззвания не имели ничего общего с учением Кунта-Хаджи, призывавшего к миру и смирению, они еще раз подтверждают, что часть зикристовского движения после ареста его основателя вернулась к идеологии газавата.

Число восставших зикристов было незначительно, за оружие взялись только две сотни всадников, что свидетельствовало об отсутствии его массовой поддержки. Против восстания выступили жители чеченского селения Эрсеной. Начальник Ичкеринского округа полковник Головачев разгромил восставших. В состоявшемся скоротечном сражении Таза Акмирзаев был разбит, а его сторонники рассеяны. Полковник Головачев, имея приказание подавить сопротивление восставших силами самих жителей и только в исключительном случае прибегнуть к помощи войск, приказал штабс-капитану де Корвалю, наибу Веденского округа и майору Боте Шамурзаеву подвергнуть аресту участников волнения. 29 мая предводитель Таза был задержан и доставлен в укрепление Ведено, а позже сослан в Сибирь. На жителей аула Харачой, состоявшего из 117 дворов, был наложен денежный штраф в размере 1000 рублей. Эта сумма была распределена на те семьи, члены которых приняли участие в восстании зикристов. Лорис-Меликов предлагал «переселить на Терек семьи арестованных и перевести в Надтеречное наибство весь аул Элистанжи как самый беспокойный в округе, участвовавший в шайке Тазы и не подающий надежды на исправление»<sup>2</sup>.

Одновременно с арестом зикристов, участвовавших в восстании Тозы, в Чечне началась организованная высылка чеченцев в Турцию, среди которых имелось много последователей Кунта-Хаджи. Переселение чеченцев

---

<sup>1</sup> О жителе Ичкеринского округа Терской области, аула Харачой, Таза Экмирзаеве // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. IV. - Тифлис, 1870. - С. 56.

<sup>2</sup> Дзагуров Г.А. Переселение горцев в Турцию. - Ростов-Дон, 1925. - С. 118.

началось 23 мая 1865 года, за день до начала восстания Тазы Акмирзаева. Важная роль в организации выселения чеченцев принадлежала царскому генералу, осетину, Мусе Алхастовичу Кундухову. В своем плане, предложенном кавказскому командованию, он пишет: «В Большой же Чечне, по-моему, необходимо двинуть брата Конты (Кунта-Хаджи – В.А.), с ними пойдут все зикристы, и это было бы очень хорошо во всех отношениях. Я послал к нему, чтобы он поскорее выступил со всеми своими родственниками. В Чечне везде спокойно, думают только о переселении, сердятся и бранят Тазу, на которого вместе с тем смеются, называя его, кто как хочет»<sup>1</sup>.

Переселение чеченцев в Турцию было завершено в течение 10 дней. Летом 1865 года в Турцию переселили 5 тысяч чеченских семей, что составляло более 23 тысяч человек. Познав на чужбине горе, жестокость, погибая от голода и болезней, многие чеченцы возвращались на родину. В 1866-1868 годы, тайно, преодолевая преграды, чинимые Турцией и Россией, на родину вернулось 2100 чеченцев. Вернувшиеся чеченцы информировали своих соплеменников о беде, постигшей их на чужбине, призывали их ни при каких обстоятельствах не покидать Чечню.

### *1.3. Сегментация суфийских братств на Северо-Восточном Кавказе: эволюция учений и ритуальных практик*

После поражения горцев в Кавказской войне последователи накшбандийского тариката, некоторые наибы и шейхи Дагестана и Чечни, меняют свою тактику. Примирившись с поражением, они сближаются с военной администрацией края, а в ряде случаев определяются на службу, получают офицерские чины, хорошо оплачиваемые должности. Царская власть, нуждаясь в поддержке со стороны населения, сохраняла своим бывшим противникам должности наибов, мулл, кадиев. Таким образом,

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 106.



формировалась социальная верхушка, через которую царизм стремился властвовать над горцами. Дети наибов стали обучаться в русских школах, из них создавался низший и средний туземный чиновничий аппарат, необходимый для осуществления управления над народом. Отсутствие у чеченцев политической элиты вынуждало царскую администрацию использовать в качестве таковой вчерашних своих врагов, но признавших власть царя.

Источниковедческая база восстаний в Дагестане и Чечне, возникших в 1877 году и подавленных царской властью, является весьма ограниченной. В основном события отмеченного периода отражены в публикациях ряда дореволюционных изданий<sup>1</sup>, П. И. Ковалевского<sup>2</sup>, М. Р. Магомедова<sup>3</sup>, Н. П. Гриценко<sup>4</sup>, Т. Т. Мальсаговой<sup>5</sup>, М. М. Гасанов<sup>6</sup>, А. А. Тахо-Годи<sup>7</sup>, С.-А. А. Исаева<sup>8</sup>, и недавно изданном сборнике документов, переведенных на русский язык арабских документов, выявленных Т.М. Айтберовым и др.<sup>9</sup>

В дореволюционных источниках причина этих восстаний видится в неприятии царской власти горцами, в их религиозном фанатизме, при этом они оцениваются как разбойники, подстрекатели к беспорядку. При этом умалчивается эксплуататорская сущность царизма, осуществляемые царскими чиновниками налоговые поборы. Отмеченные авторы этих публикаций внесли существенный вклад в изучении истории этих восстаний,

---

<sup>1</sup> Военный сборник. № 4-5. – Тифлис, 1885; Терский сборник. – Владикавказ, 1880.

<sup>2</sup> Ковалевский П. И. Восстание в Чечне и Дагестане в 1877-1878 гг. – СПб, 1912.

<sup>3</sup> Магомадов Р. М. Восстание горцев Дагестана в 1877 г. – Махачкала, 1940.

<sup>4</sup> Гриценко Н. П. Экономическое развитие в Чечено-Ингушетии в пореформенный период (1861-1900 гг.) – Грозный, 1963. Он же. Классовая и антиклассовая борьба крестьян Чечено-Ингушетии на рубеже XIX-XX веков. – Грозный, 1977.

<sup>5</sup> Мальсагова Т. Т. Восстание горцев в Чечне в 1877 г. – Грозный, 1968.

<sup>6</sup> Гасанов М. М. Национально-освободительная и классовая борьба народов Дагестан в 60-70-е годы XIX века. – Махачкала, 1997.

<sup>7</sup> Тахо-Годи А. А. Восстание Чечни и Дагестана в 1877 года // Советский Дагестан. – 1999. – № 1-2.

<sup>8</sup> Исаев С.-А. А. Народные восстания в Чечне в 60-70-х гг. XIX века. – М., 1999.

<sup>9</sup> Айтберов Т. М., Дадаев Ю. У., Омаров Х. А. Восстания дагестанцев и чеченцев в послешамилевскую эпоху и имамат 1877 года. Материалы. Книга 1. – Махачкала, 2001.

выявляли экономические, политические причины, деятельность действующих лиц.

В коллективном сборнике Т. М. Айтберова и др. представлена точка зрения, согласно которой восстание в Дагестане под руководством Али Салтинского было спровоцировано письмами Гази-Мухаммада, сына Шамиля, находившегося на военной службе Османской империи. В этих письмах он призывал дагестанцев и чеченцев «взять в руки оружие для ведения войны с самим Александром Вторым, величайшим падишахом»<sup>1</sup>. Эти письма так и не обнаружены. В цитируемых материалах сообщается, что «первого числа месяца рамазан (1294/1877) года часть жителей таких селений, как Салта и Кикунни, предводителем которых был хаджи Али Салтинский – сын Умара, сформировала военный отряд и двинулась затем в направлении Железного моста»<sup>2</sup>. Судя по сведениям, приведенным в данном источнике, это нападение было осуществлено под влиянием проповедей тарикатского шайха Мухаммада-хаджи Кикунинского, сумевшего сбежать из ссылки в Саратовской губернии в Османскую империю.

В «Истории Дагестана» высказывается иная точка зрения захвата Георгиевского Железного моста, происшедшего 9 сентября 1877 года. Согласно этой версии, незадолго до этого нападения отряд царских войск избил 4 мужчин и 3 женщин, которые шли из Гергебиля и Хвартикуни на хунзахский базар. После этого гергебильцы, кикунинцы, хвартикунинцы, дарада-мурадинцы и салтинцы решили отомстить царским войскам и напали на мост и перебили большинство охранявших его солдат<sup>3</sup>. К захваченному мосту подходят царские войска с дагестанской милицией, открывшие по восставшим огонь из ружей и пушек. Сражение продолжалось до заката солнца, с наступлением ночи повстанцы «убежали с Железного моста, после

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 168.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> История Дагестана. Т. II. – Махачкала, 19... – С. 152.

того, в течение примерно трех дней, скрывались в каких-то укромных местах»<sup>1</sup>.

Дагестанское духовенство в аварском ауле Согратль проводит религиозный совет, на котором обсуждался происшедший военный конфликт между горцами и царскими войсками. В ходе дискуссии было принято решение поддержать восставших и объявить газават царским войскам. На основе этого решения согратлинцами было осуществлено нападение на солдат, дислоцировавшихся в Бецорскую чащу, в ходе которой были перебиты 40 солдат. Восстание охватило всю Аварию. Решением религиозного совета во главе восставших был поставлен Мухаммад Согратлинский, сын известного всему Дагестану шейха накшбандийа Абдурахмана-хаджи Согратлинского, он был провозглашен имамом. Были назначены наибы, подняты религиозные знамена.

Восстание Алибека-хаджи Зандакского в Чечне и его причины. 12 апреля 1877 года Россия объявила войну Турции, и она со стороны России носила захватнический характер. Под видом помощи славянским братьям царское самодержавие стремилось утвердиться на Балканском полуострове и взять под контроль черноморские проливы, связывающие Черное море со Средиземным морем. Военные действия между Россией и Турцией проходили в Карсской области. В русской армии сражались и иррегулярные части, сформированные из горцев-добровольцев. Против турецких войск активно участвовал Чеченский конно-иррегулярный полк под командованием генерала Арцу Чермоева.

Русско-турецкая война 1877-1878 гг. послужила непосредственным толчком к восстанию. Но само восстание зрело исподволь, в конце 60-х годов происходили выступления крестьян из-за земельного вопроса, в ходе которых были совершены убийства царских офицеров. Дореволюционный исследователь Н. С. Семенов отмечал, что в конце 1876 г. жители горных аулов тайно собирались в лесу на сходки, где речь велась о жестоких

---

<sup>1</sup> Айтберов Т.М., Дадаев Ю.У., Омаров Х.А. Указ. произв. – С. 169-170.

страданиях народа, звучали клятвы не примиряться с установленными порядками, призывы восстать против феодального и колониального гнета. Заговорщики в течение 1876-1877 года собирались на совещания не раз. В феврале 1877 года царскими властями заговор был раскрыт, участники арестованы.

Участие в войне на стороне России принимали дагестанцы и чеченцы, находившиеся на военной службе. Чеченец Алибек-хаджи Алданов родом из Зандака в 1877 году вернулся из паломничества в Мекку и был хорошо информирован об этой войне. Оказавшись на своей родине, он «устроил совет с лучшими из мужей, на котором сообщил им о начале войны между падишахом ислама и падишахом русских»<sup>1</sup>.

На совете обсуждался вопрос о нарушении договора, заключенного о капитуляции Шамиля в ходе Кавказской войны. Заговорщики избрали своим предводителем, имамом высокообразованного богослова Алибека-хаджи Алданова, поддержали и избрали его имамом в борьбе. В июне 1877 году он поднимает чеченцев для возвращения эпохи шариата. Это было связано с тем, что после Шамиля в Дагестане и Чечне имперская администрация насаждала новые судебные порядки, основанные на горских реанимированных адатах. «Это было, соответственно, одной из главных причин, по которой наши горцы, не жалея нажитого с трудом имущества и самой жизни, выступали с оружием в руках против великой Империи, действуя под флагом восстановления шариатской системы управления, введения шариатских законов»<sup>2</sup>.

Причину начала восстания чеченцев под руководством Алибека-хаджи Зандакского П.И. Ковалевский объясняет следующим образом: «Для большого возбуждения чеченцев, в начале войны России с Турцией, пущен был в Чечне слух, что все местные русские войска отошли к границе. На

---

<sup>1</sup> Айтберов Т. М., Дадаев Ю. У., Омаров Х. А. Указ. произв. – С. 49.

<sup>2</sup> Там же. – С. 208.

востоке Кавказа русские бессильны. Они боятся горцев и готовы будут сделать всевозможные уступки, чтобы только они оставались покойными»<sup>1</sup>.

Как сообщает данный автор: «Зачинщиками явились в Чеберлое Дада Залмаев, в Зандаке Алибек-Хаджи и в Беное Султан-Мурад. Недоступность местности и прежняя мюридическая слава легко подвинули Веденсий округ к возманию»<sup>2</sup>. К восставшим присоединились некоторые последователи зикризма из Ауха и Салатавии.

Восставшие в ночь с 12 на 13 апреля избрали своим имамом Алибека-хаджи и принесли ему клятву «прервать сношения с урусами и добиться независимости»<sup>3</sup>. Восстание распространилось на Чеберлой, отчасти и на Хасавюрт. 17 апреля восставшие чеченцы с целью завладеть лошадьми напали на полковой табун, но были отбиты. Алибек-хаджи во главе нескольких сотен всадников обходил ичкерийские аулы, призывая горцев на борьбу с царизмом. Понимая всю сложность военно-политической ситуации в Чечне, понимая, что восстание может приобрести широкий размах, «командующий войсками Терской области генерал-адъютант Свистунов 17 апреля прибыл в Грозный и распорядился подтянуть войска к путям выхода восставших на плоскость»<sup>4</sup>.

19-20 апреля начальник Веденского округа полковник Авалов в своих письмах начальнику Терской области доносил, что предводитель Алибек-хаджи в первую очередь казнил старшину аула Гендергена за его противодействие восставшим, а затем направился в ставку пристава второго участка Веденского округа Ножай-Юрт. Пристав этого округа капитан Проценко, вместе со старшиной этого аула прапорщиком Шахбулатом и переводчиком Чуликом, спасся бегством. От восставших спасся и крупный землевладелец наиб Даргинского участка Веденского округа подпоручик

---

<sup>1</sup> Ковалевский П. И. Восстание в Чечне и в Дагестане в 1877 и 1878 гг. – Слб, 912. – С. 14.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. – С. 15.

<sup>4</sup> Очерки история Чечено-Ингушской АССР. Том I. Грозный, 1967. – С. 133.

Чомак Ойшиев. Восставшие сжигали дома старшин, наибов и мулл, которые прислуживали им.

В свите Алибека-хаджи Зандакского находился суфийский шейх Хамзат-хаджи из Чиркея. К 20-му апреля восстанием была охвачена почти вся Ичкерия. «В первые же дни восстаниехватило 47 аулов Ичкерии с населением до 18 тысяч»<sup>1</sup>. 21 апреля повстанцы захватили Майртуп, преодолев сопротивление жителей. Штаб Алибека-хаджи расположился в аульской мечети, на мечетской площади исполнялись зикры. 22 апреля у аула Майртуп состоялось крупное сражение восставших горцев с царскими войсками, состоявшими из двух отрядов во главе с полковником Мыловым и Нуридом, а также ополчением из 500 человек, собранных начальником Грозненского округа из селений Цацан-юрт, Гельдеген и Курчалоя. Ополченцы и царские войска вынуждены были отступить к аулу Курчалой, а затем и к аулу Герменчук<sup>2</sup>.

Против восставших выдвинулись войска, возглавляемые полковником Нуридом, применившим артиллерию против мюридов Алибека-хаджи. В ходе сражения с русскими войсками погибло 300 человек повстанцев. Потерпев поражение, чеченцы уходят в аулы Центорой и Аллерой. Во главе 2 тысяч повстанцев Алибек-хаджи 28 апреля решил захватить аул Шали, занимающий очень важное торговое и стратегическое положение. Однако шалинский старшина, прапорщик Борщик, организовал сопротивление шалинцев, что вынудило отступить восставших.

Последствия поражения восстания горцев в 1877-1878 годов были исключительно тяжелыми. Из 17 привлеченных к ответственности повстанцев 11 человек решением временного военно-полевого суда, заседавшего 4-6 марта 1878 года, были приговорены к смертной казни через повешение. Руководители восстания Алибек-Хаджи, Ума Дуев с сыном Дадой Умаевым, бывшим прапорщиком конвойной сотни императора, 9

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Центральный государственный архив Груз. ССР. Ф. 1087. О. 1. Д. 51. Л. 39. Д. 567. Л. 3, 20 об.-22.

марта 1878 года в 6 часов утра в Грозном на ярмарочной площади были повешены<sup>1</sup>.

О репрессиях, развернутых против восставших дагестанцев, в арабском источнике сообщалось: «Итак, эти благородные люди и храбрецы в конце концов повешены в местности, расположенной вниз от Гунибской крепости, на берегу протекающей там реки»<sup>2</sup>. Были повешены руководители восстания в Дагестане, известные мусульманские богословы Мухаммад Согратлинский, Абдурахман, Абдулла-хаджи, Хамзат-хаджи, дряхлый старик Муртазали, Аббас Ансалтинский, Абдулла Цулдинский, Абдулмаджид-бек и др.

В ходе развернутых царизмом репрессий против дагестанских повстанцев были подвергнуты арестам 17 тысяч человек. Значительная часть из них была отправлена в сибирскую ссылку, где многие погибли от холода, голода и болезней. Оставшиеся в живых вернулись после гибели Александара II. Они были возвращены на родину Александром III.

В Чечне жители многих аулов целиком были выселены на плоскость, а часть – во внутренние губернии России. «В августе 1877 года было отправлено через Харьков на север России 150 человек из аулов Зандак и Даттых Веденского округа. Всю осень 1877 года продолжалось выселение небольшими партиями, а весной 1878 года совместно с дагестанскими семьями было выселено из Терской области на север 110 семейств»<sup>3</sup>.

Вместе с тем, отдельные сторонники накшбандийа все еще оставались противниками царизма. Эта была часть традиционного духовенства, строго придерживавшаяся заветов шейха Мухаммада Ярагского, заявлявшего, что «мусульманин не должен быть ничьим рабом». Так, под руководством накшбандийского шейха Абдурахмана ас-Сугури и его сына Мухаммада в 1877 году вспыхивает антиколониальное восстание в Дагестане. Одновременно такое восстание во главе с молодым чеченским алимом Алибеком-Хаджи Зандакским вспыхивает и в Чечне. Социальную базу

---

<sup>1</sup> Там же. – С. 140.

<sup>2</sup> Айтберов Т. М., Дадаев Ю. У., Омаров Х. А. Указ. произв. – С. 194.

<sup>3</sup> Очерки история Чечено-Ингушской АССР. Том I. Грозный, 1967. – С. 140.

восстаний составили как последователи накшбандийа, так и зикристы под руководством чеченца Умы Дуева<sup>1</sup>. Восстания чеченцев и дагестанцев были жестоко подавлены, его руководители казнены, а многие участники со своими семьями сосланы в Сибирь.

Зикристское движение царизм не смог искоренить, поскольку у него не существовало единого центра и руководства. В целях сохранения своего учения они разделились на ряд групп, которые были возглавлены бывшими приближенными учениками Кунта-Хаджи. В начале 80-х годов XIX возникли зикристские вирды: Бамат-Гирей-Хаджи, Батал-Хаджи и Чиммирза. Единое зикристское движение раскололось на несколько мелких групп. С одной стороны, данное деление зикристов на более мелкие группы сохранило их от полного исчезновения, а с другой стороны, породило между ними серьезные противоречия, чаще всего возникавшие на почве интриг власти.

В конце XIX века в Чечне наиболее влиятельным лидером зикристов становится шейх Бамат-Гирей-Хаджи Митаев (в народе его еще называют Овда), уроженец селения Автуры. Бамат-Гирей-Хаджи – чеченский суфий, последователь Кунта-Хаджи Кишиева. Он родился примерно в 1838 году в селении Автуры в семье муллы, принадлежит к тайпу гуной. Спустя десять лет после ареста и ссылки Кунта-Хаджи Бамат-Гирей совершает хадж в Мекку. Вернувшись на родину, судя по преданию, он 6 лет провел в уединении, то есть совершил суфийский обряд халват. Когда он вышел из этого состояния, то изнеможенного Бамат-Гирея-Хаджи поддерживали с обеих сторон, а голова его покачивалась вперед и назад. При исполнении зикра последователи Бамат-Гирея-Хаджи интенсивно трясут голову назад и вперед, подпрыгивая на месте или перемещаясь по прямой линии. Ритуал исполнения зикра, присущий последователям Бамат-Гирей-Хаджи, отличается от кругового зикра кунтахаджинцев.

---

<sup>1</sup> Акаев В. Х. Имам Алибек-Хаджи Зандакский // Грозненский рабочий. – 1998. – 1-7 января.



Последователем шейха Кунта-Хаджи он становится еще в детские годы. Как сообщает предание, однажды Кунта-Хаджи среди игравших на кладбище детей заметил мальчика, который ходил между могилами, прислоняя голову к каждой из них. Своим мюридам он пояснил, что этому мальчику хорошо видно то, что происходит в каждой могиле. Обладателем столь необычайных способностей оказался Бамат-Гирей. Кунта-Хаджи привлекает его в круг своих мюридов, обучает основам учения кадирийя.

Часто у зикристов возникает вопрос: является ли Бамат-Гирей-Хаджи Митаев продолжателем вирда Кунта-Хаджи? Одни утверждают, что Кунта-Хаджи не оставил преемника, заявив, что вернется к своим мюридам. Многие мюриды Кунта-Хаджи до сих пор придерживаются этого мнения. «Бамат-Гирей был самым близким и талантливым учеником Кунта-Хаджи, а потому он – продолжатель его дела», - точка зрения, которая встречается среди части верующих. В течение шести лет, до 1870 года, Бамат-Гирей продолжал дело своего учителя, вовлекая в вирд Кунта-Хаджи все новых последователей. Со временем он становится во главе большой группы мюридов, которые видели в нем своего духовного учителя, но сам он всегда считал своим наставником Кунта-Хаджи. Однако те, кто утверждал, что Кунта-Хаджи вернется в Чечню и возглавит оставшихся без наставника мюридов, не желали смириться с его лидерством.

Существует письмо, написанное на арабском языке, принадлежащее мулле Хамиду из ингушского селения Яндырка, адресованное мулле Асхабу из Урус-Мартана. В нем сообщается, что Гайрбек-Хаджи из Сурхохи, посетивший в ходе паломничества в Мекку шейха Муссу из Стамбула, в присутствии Сосламбека-Хаджи из этого же селения и некоторых других лиц, задал вопрос: как ему, мюриду Кунта-Хаджи, следует поступить в связи с долгим отсутствием его устаза? Шейх Мусса на этот вопрос ответил, что каждый последователь кадирийского тариката в Чечне «обязан избрать в качестве своего духовного наставника Бамат-Гирей-Хаджи, поскольку он

воспитан и подготовлен шейхом Кунта-Хаджи»<sup>1</sup>. Более развернуто этот сюжет изложен в трактате Асхаба-муллы из Урус-Мартана, текст которого хранится в личном архиве М.Б. Заурбекова<sup>2</sup>.

Как сообщает предание, через семь лет после ссылки Кунта-Хаджи в Чечне наступила сильная засуха. В связи с этим в Сержень-Юрте, на кладбище, где находится зиярат Умалт-шейха<sup>3</sup>, собрались известные религиозные авторитеты и их последователи с целью попросить у Всевышнего благотворного дождя. Совершались жертвоприношения, читались молитвы и исполнялись суфийские зикры. Видные религиозные деятели Чечни по очереди совершали ритуал – доІа (молитва-прошение верующего). Организаторы схода верующих «позабыли» предоставить Бамат-Гирею-Хаджи слово для совершения молитвы. Многие, присутствовавшие на этом собрании, восприняли негативно такое отношение к шейху.

В этот день, в ходе исполнения громкого кругового зикра, сторонники Бамат-Гирея-Хаджи, придя в экстаз, стали исполнять зикр в несколько иной форме, что привело в изумление очевидцев. Тут же об этом событии сообщили Бамат-Гирею. Выслушав «новость», он заметил, что у него никогда не было намерения исполнять иной зикр, кроме зикра своего устаза, но поскольку его часто укоряют в отсутствии собственного пути, указанного Богом, то вынужден начать распространение нового учения. Собравшимся он также сообщил, что если они не очистят свои сердца от пороков, то Всевышний не даст им ответ на их молитвы. Предложив на следующий день собраться на кладбище шахидов в селе Герменчук, Бамат-Гирей-Хаджи со своей свитой покинул собрание верующих.

---

<sup>1</sup> На чеченский язык это письмо перевел Саид-Магомед-Хаджи Дадаев из селения Автуры. С чеченского языка на русский язык оно переведено М. Б. Заурбековым.

<sup>2</sup> М. Б. Заурбеков, журналист, издавал в ЧИАССР газету «Исламан зІаьнарш» («Зори ислама»), автор многочисленных публикаций и телепередач, посвященных «святым местам» в Чечне.

<sup>3</sup> Умалт-шейх – сторонник Шамиля, в 1851 году проповедовал в Чечне газават. Его зиярат расположен в селении Сержень-юрте Шалинского района (См.: Сулейманов Ахмад. Топонимия Чечни. – Нальчик, 1997. – С. 662.).

На следующий день к назначенному месту съехалось множество людей. Бамат-Гирей-Хаджи, прибывший на этот сход, исполнил молитву, в которой просил у Всевышнего долгожданного дождя. После завершения молитвы он заверил людей, что Бог ответил его просьбе, и собравшиеся могут разойтись по своим домам. Как утверждается в предании, после окончания молитвы шейха небо неожиданно заволокло черными тучами и на землю полил обильный дождь. Верующие восприняли это событие, как божье знамение, а Бамат-Гирея стали воспринимать, как имеющего благоволение неба.

Дореволюционные архивные документы фиксируют возросшее влияние шейха Овды на народ. В своем секретном донесении начальству генерал-майор Орбелиани пишет, что влияние этого шейха на народ было настолько сильным, что «он еще при жизни слывет за святого, что подтверждается тем, что каждое место, где совершил моление Бамат-Гирей-Хаджи, обозначено особыми отличительными знаками, так почти по всему пути в ставку начальника 2 участка в сел. Саясан мне приходилось встречать места, огороженные плетнем или забором, считающиеся населением священными, так как там молился Бамат-Гирей-Хаджи»<sup>1</sup>. Генерал Орбелиани сообщал, что последователи Бамат-Гирея-Хаджи в бытность начальником Терского военного округа генерал-лейтенанта Коллюбякина, «пользуясь большим покровительством его, приобрели особенно большую силу, что значительно увеличило последователей их и вместе с тем довело дерзость до того, что они не хотят признавать никакой власти, кроме власти своего шейха»<sup>2</sup>.

Если военное командование Терской области в целом было благосклонно к мюридскому братству Бамат-Гирея-Хаджи, то Введенское окружное начальство предпринимало все меры, чтобы не допустить усиления этого братства. Отношения, складывающиеся между ними, приобретали враждебный характер. Мюриды обращались к начальнику Терской области с жалобами на окружное начальство. При их разборе было установлено, что

---

<sup>1</sup> См.: Акаев В. Х. Указ. произв. – С. 92.

<sup>2</sup> Там же.

они явились следствием неприязненных отношений, установившихся между начальником округа капитаном Дудниковым и главою зикристов Бамат-Гиреем-Хаджи, имевшим «поползновение играть первенствующую роль в округе и устраивать как бы государство в государстве»<sup>1</sup>.

Шейх Бамат-Гирей-Хаджи поддерживал чеченского абрека Зелимхана Харачоевского, вставшего на путь индивидуальной борьбы с царизмом, подвергавшего чеченское крестьянство тяжелому угнетению. Явление абречества возникло в конце XIX века и в начале XX века получило широкое распространение. По утверждению А. Авторханова, «абрек» - слово чеченское, которое «впервые вошло в русский язык со времени русско-кавказской войны», и в чеченском понимании оно означает «революционер-одиночка, который мстит чужеземной власти за её несправедливость и жестокости против чеченского народа»<sup>2</sup>. Ахмед Цаликов считал, что кавказские абреки – разбойники поневоле, «жертвы темперамента, аффекта, народных обычаев, носящих в иных случаях кровавый характер, часто это и жертвы общественной или административной несправедливости»<sup>3</sup>.

Путь жестокой индивидуальной борьбы с чиновниками кавказские абреки избирали не от хорошей жизни. Это было связано с социальной несправедливостью, беспощадным угнетением. «Око за око» - такова была бесхитростная философия их мести, сопротивления. Но после каждой мести абреков со стороны царских войск следовали массовые экзекуции против мирного населения. Зелимхан, преследуемый царскими войсками, нуждался в поддержке не только простых горцев, но и религиозных авторитетов. В поисках такой поддержки он обращается к шейху Бамат-Гирею-Хаджи, который относился с пониманием к его борьбе с царскими чиновниками.

Понимая, что пока Зелимхан находит поддержку у известных религиозных авторитетов, его невозможно поймать или ликвидировать, военная администрация Кавказского края с согласия царя производит

---

<sup>1</sup> Там же. - С. 94.

<sup>2</sup> Авторханов А. Мемуары. Frankfurt/Main. Посев, 1983. - С. 41.

<sup>3</sup> Цаликов Ахмед. Избранное. - Владикавказ, 2002. - С. 216-217.

массовые аресты. Среди арестованных были известные в Дагестане, Чечне и Ингушетии суфийские шейхи. Согласно документу Департамента полиции под названием «К вопросу о выдворении высылаемых из Кавказского края в Тульскую, Орловскую и Калужскую губернии шейхов и 25-ти родственников Зелимхана за оказываемые последнему пособничества в дерзких преступлениях»<sup>1</sup>. В числе сосланных шейхов были Бамат-Гирей-Хаджи, Докку-Хаджи, Кана-шейх, Батал-Хаджи, Магомед-мулла.

16 сентября 1911 году Командующий войсками Кавказского военного округа генерал-адъютант, генерал от кавалерии граф Воронцов-Дашков направил российскому императору «всеподданейший рапорт» о принятии им мер по «наказанию чеченского народа за укрывательство абрека Зелимхана и оказываемое ему пособничество в дерзких преступлениях». Он просил царя «не отказать в зависящих распоряжениях о выдворении высылаемых... шейхов и 25-ти родственников Зелимхана в определенных им местах жительства и на правах лиц, высланных под гласный надзор полиции»<sup>2</sup>. Копию этого рапорта 26 октября была направлена министру внутренних дел Российской империи А. А. Макарову. В своем рапорте Воронцов-Дашков показывает сложившуюся на Тереке сложную ситуацию, в связи с абречеством Зелимхана.

«Самым главным препятствием поимке названного абрека служит поголовное укрывательство его почти всем туземным населением Грозненского и Веденского округов и оказываемая ими разбойнику в необходимых случаях активная поддержка»<sup>3</sup>, - расписывался в собственном бессилии царский генерал. Не сумев организовать поимку Зелимхана, он решил «в целях достойного наказания чеченского народа за непрерывное укрывательство Зелимхана, в течение 12 лет, и явное ему пособничество, а также и установления порядка дальнейшей борьбы с упомянутым

---

<sup>1</sup> Государственный архив Российской Федерации. Департамент полиции. 5-е производство. № 635. Часть. 2. Л.1.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. - Л. 2.

разбойником», предложил начальнику Терской области осуществить следующие мероприятия:

1. «Поставить на экзекуцию войсковые части командами не менее полусотни в те населенные пункты Веденского и Грозненского округов, в районе которых Зелимхан скрывался в последнее время, а также и в те, к составу которых принадлежат убитые и задержанные в настоящее время разбойники, и через которых следовала шайка после нападения ее на дорожную комиссию (Хорочой, Дышне-Ведено, Махкеты, Завирихи, Ца-Ведень, Хатуни, Эшал-Хатой, Элистанжи, Таузень, Истису, Майртуп, Хой, Ихарой, Ригахой, Макажой, Автуры, Варандинские хутора). Для этого привлечь части войск Терской области и командировать пластунских сотен.

2. Выслать в Тульскую Губернию сроком на 5 лет вместе со своими семьями жителей Веденского округа - Бамат-Гирея-Хаджи Митаева, Сугаипа-муллу Гайсумова и Чиммирза-Хаджи, Назрановского округа - Батал-Хаджи Белхорова, Грозненского округа - Кана-Хаджи, Абдул-Азиза Шаптукаева и Магомед-муллу из Андийского округа, Дагестанской области, Омара-Хаджи как наиболее влиятельных представителей шейхов мусульманской секты «Зикра», вредных для общественного порядка и спокойствия, и вместе с тем способствовавших разбойнической деятельности Зелимхана, который, являясь рьяным последователем упомянутой секты, пользуется покровительством названных шейхов и служит для них орудием противодействия русской власти. Шейхи эти, как выяснено, поддерживают с Зелимханом тесное сношение, благословляют его шайку своими последователями-мюридами, доставляют ему оружие и патроны и тщательно укрывают его.

3. Выслать в том же порядке в Орловскую губернию сроком на пять лет 25-ть родственников Зелимхана, укрывавших его и оказывавших ему пособничество в разбоях.

4. Расселить жителей самовольно возведенных хуторов, жители коих уличены...местными властями в укрывательстве Зелимхана и предержательстве его шайки.

5. Назначить теперь же правительственных старшин во всех сельских общинах, составляющих район деятельности Зелимхана, а равно и в тех селениях, откуда происходили разбойники, принимавшие участие в последнем нападении его шайки.

6. Взыскать... в месячный срок со всех чеченцев Веденского и Грозненского округов штраф в размере ста тысяч рублей для выдачи вознаграждения семьям убитого ротмистра Долидзе, инженера Орловского, чиновника Ворченко и низших чинов конно-дегестанского полка и пособий раненым и вообще лицам, которые так или иначе материально пострадали во время нападения шайки Зелимхана»<sup>1</sup>.

Вслед за этим письмом начальник штаба Кавказского военного округа от 17 ноября 1911 года отправляет в Департамент полиции секретный рапорт, в котором сообщает, что последовало распоряжение МВД о высылке по распоряжению Кавказского начальства «порочных горцев» в Самарскую, Курскую, Калужскую и Орловскую губернию.

В Орловскую губернию со своими семьями были выселены 24 родственника Зелимхана из Харачоя. Приведены их списки, в которых указаны число членов их семей, возраст и имущественное положение. Примечателен документ: «Сведения о семейном положении и прежней судимости шейхов Терской области, подлежащих выселению в Калужскую губернию, согласно предписанию Главнокомандующего Кавказского военного округа от 15 октября 1911 года № 6645».

Бамат-Гирей-Хаджи, как сообщает архивный документ, имел возраст 103 года. По-видимому, он ошибочен, поскольку в момент ссылки ему не было больше 75 лет. В нем указаны три его жены - Басса, Тамигаз, Аругаз и сыновья - Али и Умар. Перечислено его имущественное положение: дом,

---

<sup>1</sup> Там же.

кухня с сенцами, здание под лавку, сарай, конюшня, здание под школу, черепичный завод, дрова, сено, кукуруза, ячмень, пшеница, мануфактура на 8000 рублей, ковры, столы, стулья и зеркала, лошадь, 4 буйволицы и 2 буйвола, фруктовый сад, участок леса.

В Момент ареста возраст шейха Чиммирзы Хамирзаева достиг 45 лет. И он имел две жены: Субайхат, Хурамат и пятеро дочерей. Но его материальное положение было очень скромным.

Согласно данному документу, возраст шейха Батал-Хаджи - 75 лет. Вместе с ним была сослана его жена Хадижат с двумя маленькими сыновьями – Магометом (7 лет) и Курейшом (4 года). Состояние этого шейха - «дом из 6 комнат с кухней под черепицей, 5 коров, 2 быка, фаэтон, тарантас, 13000 рублей в банке, 18500 рублей долг за людьми».

Многочисленные обращения чеченцев, повсеместное недовольство народа действиями царских властей способствовали возвращению в Чечню Абдул-Азиза Шаптукаева, Кана-Хаджи Хантиева, которые не имели отношения к Зелимхану. Были возвращены и ряд его родственников, сосланных по ложным доносам. Дополнительные расследования, проведенные администрацией Терского округа, также показали, что они действительно не имели какого-либо отношения к Зелимхану. Тем не менее, царские власти, без суда и следствия, юридического определения меры вины тысячами подвергали арестам и ссылкам чеченцев, лишь потому, что они сочувствовали Зелимхану. По прибытии в Калугу, начиная с «29 апреля 1912 года учреждается надзор полиции за Хаджи-Митаевым».

Жизнь шейха Бамат-Гирея-Хаджи в Калуге в отличие от ссыльных не сопровождалась большими лишениями. Он снимал жилье и обеспечивал себя за счет собственных средств. Если остальные сосланные жили на государственном довольствии, за счет специально выделяемых ссыльным средств, то Бамат-Гирею-Хаджи в них было отказано. В ссылке рядом с Бамат-Гиреем-Хаджи Митаевым находились его верные мюриды, которые нередко приезжали в Калугу. Пристав 2-ой части города Калуги рапортует



Калужскому приставу о том, что «житель Веденского округа Терской области Хаджи Митаев Баммат-гирей прибыл с места родины 26 сего марта»<sup>1</sup>. Тяга на родину у Бамат-Гирея-Хаджи была огромной. Даже в состоянии болезни он обращается к власти с просьбой разрешить вернуться в Чечню. Царский документ от 14 мая 1914 года свидетельствует, что «Бамат-Гирей-Хаджи, находясь в состоянии недомогания», обратился с просьбой к Наместнику Его Императорского Величества на Кавказе разрешить ему вернуться на родину. 22 мая Особый Отдел Канцелярии Его Императорского Величества на Кавказе объявило ему, что «означенное ходатайство просителя Главным Кавказским Начальством отложено»<sup>2</sup>.

Неожиданно для всех шейх Овда вернулся в Автуры. Встревоженный этим, его сын Али стал упрекать отца за побег из ссылки. На упреки сына Бамат-Гирей ответил: «Мой учитель Кунта-Хаджи во время своего ареста, успокаивая взволнованных мюридов, обещал им, что скоро вернется. До сих пор в сердцах мюридов теплится надежда на его возвращение. То же самое, поневоле, было сказано и мною во время моей ссылки. Я вернулся, чтобы выполнить свое обещание, а также назвать своего последователя, которым станешь ты. Знаю, что должен вернуться в ссылку и там буду находиться до конца моих дней». Пообщавшись с родственниками и многочисленными мюридами, он возвращается в Калугу.

После возвращения из Чечни в ссылку этого шейха пытались наказать в судебном порядке за побег. Но дело наказания его затянулось, поэтому 28 октября 1913 года Калужский полицмейстер приказывает приставу 2 части гор. Калуги донести ему, «в каком положении дело о привлечении к ответственности по 63 ст. поднадзорного Митаева»<sup>3</sup>. В ответ была дана справка, что городской судья гор. Калуги дело это еще не рассматривал и оно

---

<sup>1</sup> Государственный архив Калужской области. Ф. 785. О. 1. Д. 315. Л. 16.

<sup>2</sup> Там же. Л. 7.

<sup>3</sup> Там же. Л.17.

«будет передано им Мировому Судье Терской области по месту обнаружения виновного Митаева»<sup>1</sup>.

Считается, что мусульманские святые (аулийа) наделяются Аллахом сверхъестественными способностями, что позволяет им совершать необычайные поступки. Предание сообщает, что накануне своей кончины Овда пожелал увидеть очень близкого ему мюрида по имени Абу-Муслим из Центороя. Обратившись к своим мюридам, находившимся при нем, он попросил пригласить к нему Абу-Муслима из далекой Чечни. Мюриды оказались в затруднении, не зная, как исполнить просьбу своего учителя. Видя это, Овда, прикованный к постели, негромким голосом позвал Абу-Муслима. Как сообщает предание, Абу-Муслим, который был в этот момент занят пахотой на своем земельном участке, отчетливо услышал голос своего устаза. Бросив все дела, он отправился в Калугу к своему духовному наставнику и добрался до его кончины.

Пристав 3-ей части г. Калуги 17 сентября 1914 года составляет рапорт в Калужское Городское полицейское Управление, в котором сообщает, что «состоявший под гласным надзором полиции... житель Веденского Округа Терской области Бамат-Гирей-Хаджи Митаев умер 13-го сего сентября»<sup>2</sup>. Абу-Муслим и другие мюриды привезли тело шейха Овды в Автуры. На его могиле, по желанию его сына Али Митаева, воздвигается мавзолей (зиярат), ставший местом паломничества многочисленных верующих из Дагестана, Чечни, Ингушетии.

Суфийские традиции в духовной культуре чеченцев и ингушей не есть нечто внешнее, второстепенное. Они превратились в важные символы, индикаторы, характеризующие этническую идентификацию чеченцев. Никакими репрессиями они не могут быть «зачищены».

Почитание суфийских шейхов - устойчивая духовно-культурная традиция на Северо-Восточном Кавказе, имеющая свою историю, идеологические и

---

<sup>1</sup> Там же. Л.17 об.

<sup>2</sup> Там же. Л. 9.

ритуальные особенности. Эта социкультурная реальность определяется тарикатами накшбандийа, кадирийа и шазалийа, наличие и функционирование которых формирует у верующих специфическое понимание ислама. Эта форма ислама получила название народного ислама. Но экономические, социокультурные преобразования часто способствуют трансформации этнокультурных, этноконфессиональных традиций.

## ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

### Источники

1. Абдурахман из Газикумуха. Книга воспоминаний сейида Абдурахмана, сына устаза шейха тариката Джамалуддина ал-Хусейни о делах жителей Дагестана и Чечни / Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН. – Махачкала: Даг. кн. изд-во, 1997. – 868 с.
2. Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере. - М., 1980.
3. Авиценна (Абу Али ибн Сина). Книга знания: Сочинения. - М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, 1999.
4. Акаев В. Х. Суфизм в контексте арабо-мусульманской культуры. Диссерт. док-ра философ. наук. – Ростов-на-Дону, 2005. - 390 с.
5. Акты Кавказской археографической комиссии. Т. 1. – Тифлис, 1866.
6. Акты Кавказской археографической комиссии. Т. 2. – Тифлис, 1868.
7. Акты Кавказской археографической комиссии. Т. УІ. Ч. 2. – Тифлис,
8. Алкадари Гасан-Эфенди. Асари-Дагестан. – Махачкала, 1994. -
9. Баранец А. А. Мистика в христианской и мусульманской культурах: компаративистский подход. Автореф. док-ра филос. наук. – Ростов-на-Дону: РГУ, 2000.
10. Беннигсен Александр. Народное движение на Кавказе в ХУІІІ в. // «Священная война» шейха Мансура (1785-1791 гг.). Малоизвестный период и соперничество в русско-турецких отношениях. - Махачкала, без года изд.

11. Боденштедт Фридрих. Народы Кавказа и их освободительные войны против русских / Библиотека фонда Шамиля. – Махачкала, 1996.
12. Большая Советская Энциклопедия. Т. 61. – М.-Л., 1934. – С. 540.
13. Броневский Семен. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе. – М., 1823. – 465 с.
14. Волконский Н.А. Война на восточном Кавказе с 1824 по 1834 г. в связи с мюридизмом // Кавказский сборник. Т. X. – Тифлис, 1886.
15. Выписка из путевого журнала генерального штаба капитана Прушановского с 1823 по 1843 год. Исторические записки о начале и развитии мюридизма или духовно-мусульманской войны в Дагестане и Чечне с 1823 по 1843 годы // Кавказский сборник. Т. 23. – Тифлис, 1902.
16. Гадаев В. Ю. За частоколом мюридизма. – Грозный, 1987.
17. Гази-Мухаммад и начальный этап антифеодальной и антиколониальной борьбы народов Дагестан и Чечни. Материалы Международной научной конференции 13-14 октября 1993 г. – Махачкала, 1997. – 240 с.
18. Гаджи-Али. Сказание очевидца о Шамиле // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. VII. – Тифлис, 1873.
19. Государственный архив Калужской области. Ф. 785. О. 1. Д. 315. Л. 16.
20. Государственный архив Российской Федерации. Департамент полиции. 5-е производство. № 635. Часть. 2. Л. 1.
21. Дзагуров Г.А. Переселение горцев. Материалы по истории горских народов. – Ростов-Дон, 1925. – 2002 с.
22. Движение горцев Северо-Восточного Кавказа в 20-50 гг. XIX века. Сборник документов. – Махачкала, 1959. – 783 с.
23. Дубровин Н.Ф. История войны и владычества русских на Кавказе. Т. 1. – СПб., 1871. – 640 с.
24. Записки А. П. Ермолова. 1798 – 1826 гг. – М.: Высш. шк., 1991. – 463 с.

25. Записки штабс-капитана генштаба Пружановского «О начале и развитии мюридизма или духовной мусульманской войны в Дагестане и Чечне с 1823 по 1843 год» / Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН. Ф.1. О. 1. Л.
26. Ипполитов А.П. Учение «зикр» и его последователи в Чечне и Аргунском округе // ССКГ. Выпуск 2. – Тифлис, 1869.
27. Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 1. - М., 1998.
28. Ислам: Энциклопедический словарь. - М., 1991. – 315 с.
29. История Дагестана с древнейших времен до XX века / Ин-т истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН. – М.: Наука, 2005. – 627 с.
30. История народов Северного Кавказа. Конец XVIII века – 1917 год. – М., 1988. - 659 с.
31. Исторические связи народов Дагестана и Чечни. Научно-практическая конференция. Тезисы докладов. – Махачкала, 2006. – 108 с.
32. Кавказская война: Спорные вопросы и новые подходы. Тезисы докладов Международной научной конференции / Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, Институт российской истории. – Махачкала, 1998 – 124 с.
33. Кавказский сборник. Т. X. – Тифлис, 1886. – 608 с.
34. Казикумухский Джемаледдин. Адабуль-Марзия. Учение о тарикате // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. II. – Тифлис, 1869.
35. Канцелярия начальника Терской области // Центральный государственный архив Северной Осетии-Алании. Ф. 12. О. 6. Д. 1236.
36. Ковалевский П.И. Восстание в Чечне и Дагестане в 1877-1878 гг. – СПб, 1912. – 95 с.
37. Коран. Первод И. Ю. Крачковского. – М., 1990. – 400 с.
38. Лаудаев У. Чеченской племя // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 6. – Тифлис, 1872.

39. Леонтович Ф. И. Адаты кавказских горцев. Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа. Выпуск 1. – Нальчик: Изд. центр «Эль-Фа», 2002. – 344 с.
40. Леонтович Ф. И. Адаты кавказских горцев. Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа. Выпуск 2. – Нальчик: Изд. центр «Эль-Фа», 2002. – 318 с.
41. Магомадов М. Г. Социальная и религиозно-философская мысль Чечни в начале XX века. Дисс.-я канд. филос. наук. – М.: МГУ, 2003. – 180 с.
42. Махмудбеков М. Мюридическая секта на Кавказе // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Выпуск 24. – Тифлис, 1898.
43. Максимов Е. Чеченцы. Историко-географический статико-экономический очерк // Терский сборник. Вып. III. Кн. II. - Владикавказ, 1893.
44. Мухаммед Тахир аль-Карахи. Блеск дагестанских шашек в некоторых битвах Шамиля. Ч. 2. – Махачкала, 1990. – 126 с.
45. Нурбахш Джавад. Рай суфиев. – М., 1995. – 112 с.
46. Нохчийн а, Iарбийн а маттахь Илисхана-юьртарчу Хъажин жайна (Книга Хаджи из Иласхан-юрта на чеченском и арабском языках). Перевод с арбского на чеченский язык Мухаммада Асхабова. - Без места и года издания. 5 сентября 1998 года.
47. О жителе Ичкеринского округа Терской области, аула Харачой, Тазе Экмирзаеве // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. IV. - Тифлис, 1870.
48. Ольшевский М. Кавказ с 1841 по 1866 год. – СПб., 2003.
49. Очерки истории Чечено-Ингушской АССР. Т. 1. – Грозный, 1967.
50. Панеш А. Д. Мюридизм и народно-освободительное движение адыгов Северо-Западного Кавказа (1829-1864). Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук. – М.: Институт российской истории, 1994. – 25 с.

51. Пашаева Ш. Ю. Кавказский мюридизм в Дагестане и Чечне: возникновение, становление, развитие (1821-1838). Автореф. дисс. канд. ист. наук. – Махачкала, 2002. – 24 с.
52. Письма Шамиля. – Махачкала: ДНЦ РАН, 1997. – 294 с.
53. Позднев Петр. Дервиши в мусульманском мире. - Оренбург, 1886.
54. Потто В.А. Кавказская война: в 5 т.; Т. 5: Время Паскевича. – Ставрополь, 1994. – 400 с.
55. Поучения достойного шейха и совершенного устаза Кунта-Хаджи Чеческого....// Вестник МГУ. Серия 132. Востоковедение. – 2001. - № 4. – С. 99-112.
56. Руновский А. Кодекс Шамиля // Военный сборник. Т. XXIII. – СПб, 1862.
57. Руновский А. Записки о Шамиле. – М., 1989. – 176 с.
58. Руновский А. Мюридизм и газават по объяснению Шамиля. – Махачкала, 1996. – 96 с.
59. Русско-дагестанские отношения в XVIII – конце XIX вв. – М.: Наука, 1988. – С. 264-265.
60. Русское Слово. - 1912. – 17 апреля.
61. Саидов С. М. Культ святых и особенности его проявления в исламе. Автореф. дисс. канд. филос. наук. – Махачкала, 1997. – 24 с.
62. Сборник сведений о кавказских горцах. Выпуск II. – Тифлис, 1869.
63. Тахир Мухаммед. Три имама. – Махачкала, 1990. – 100 с.
64. Терский сборник. Вып. №. Кн. 2. – Владикавказ, 1893.
65. Утверждение русского владычества на Кавказе. Том III. – Тифлис, 1904. – 534 с.
66. Челеби Эвлия. Книга путешествий. Ч. 2. - М., 1979.
67. Яндаров А. Д. Суфизм и идеология национально-освободительного движения. – Алма-Ата, 1975.
68. Яхиев С.-У. Г. Суфизм на Северном Кавказе: история и современность. Автореф. дисс...канд. филос. наук. – М.: МГУ, 1995.

69. Шах Идрис. Суфизм. – М.: Клышников, Комаров и К°, 1994. – 446 с.
70. Эсадзе С. С. Историческая записка об управлении Кавказом. В 2 т. Т. 1. – Тифлис, 1907.

### Монографии

71. Абдуллаев М. А. Из истории философской и общественно-политической мысли Дагестана. – Махачкала: МРИП «ЮПИТЕР», 1993. – 352 с.
72. Абдуллаев М. А. Суфизм и его разновидности на Северо-Восточном Кавказе. – Махачкала: Изд. дом «Новый день», 2000. – 248 с.
73. Авксентьев А. В. Ислам на Северном Кавказе. – Ставрополь. – 1984. – 288 с.
74. Авторханов А. Мемуары. Frankfurt/Main. Посев, 1983.
75. Агаев А. Г. Философия совести. – Махачкала: Даг. кн. изд-во, 1995. – 336 с.
76. Агаев А. Магомед Ярагский. – Махачкала, 1996.
77. Айтберов Т. М., Дадаев Ю. У., Омаров Х. А. Восстания дагестанцев и чеченцев в послешамилевскую эпоху и имамат 1877 года. – Махачкала, 2001. – 280 с.
78. Акаев В. Х. Шейх Кунта-Хаджи: жизнь и учение / НИИ Гуманитарных наук. – Грозный, 1994. – 128 с.
79. Акаев В. Х. Ислам: социокультурная реальность на Северном Кавказе. – Ростов-на-Дону, 2004. – 248 с.
80. Акаев В. Х., Вок Г. Б., Керимов М. М. Ислам в Чечне (традиции и современность) / Чеченский государственный университет, Независимый гуманитарный институт Чеченской Республики, Чеченское отделение Философского общества России. – Грозный, 2006. – 82 с.
81. Аликберов А. К. Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дербенди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хакаик» (XI–XII вв.) – М.: Вост. лит., 2003. – 848 с.



82. Ахмадов Ш. Б. Шейх Мансур. – Грозный: Книга, 1991. – 288 с.
83. Батунский М. А. Россия и ислам. Т. II. – М., 2002.
84. Блиев М. М., Дегоев В.В. Кавказская война. – М.: Росет, 1994. – 592с.
85. Боденштедт Фридрих. Народы Кавказа и их освободительные войны против русских. – Махачкала, 1996. – 40 с.
86. Блиев Марк. Россия и горцы Большого Кавказа. На пути к цивилизации. - М., 2004.
87. Бушуев С. К. Борьба горцев за независимость под руководством Шамиля. – М.-Л., 1939.
88. Васильев Л. С. История религий Вотсока (религиозно-культурные традиции и общество). – М.: Высшая школа, 1983. – 368 с.
89. Гайнутдин Равиль, муфтий. Ислам в современной России. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2004. – 320 с.
90. Гаммер М. Шамиль Мусульманское сопротивление царизму. Завоевание Чечни и Дагестан. – М.: КРОН-ПРЕС, 1998. – 512 с.
91. Гапуров Ш.А. Северный Кавказ в период «проконсульства» А.П. Ермолова (1816-1827). Монография. – Нальчик: Эль-Фа, 2003. – 384 с.
92. Гапуров Ш.А. Россия и Чечня в первой четверти XIX века. Монография. – Нальчик, 2003. – 448 с.
93. Гапуров Ш. Северный Кавказ в политике России в начале XIX века (1801-1815 годы). Монография. – Нальчик: Эль-Фа, 2004. – 489 с.
94. Гасанов М. М. Национально-освободительная и классовая борьба народов Дагестан в 60-70-е годы XIX века. – Махачкала, 1997.
95. Гасанов М. М. Дагестан в истории Кавказа и России (проблемы, поиски и этюды). – Махачкала, 2004. – 608 с.
96. Гриценко Н. П. Экономическое развитие в Чечено-Ингушети в пореформенный период (1861-1900 гг.) – Грозный, 1963.
97. Гриценко Н. П. Классовая и антиклассовая борьба крестьян Чечено-Ингушети на рубеже XIX-XX веков. – Грозный, 1977.

98. Гусейнов А. А. Велики моралисты. – М., 1995. – 351 с.
99. Гуревич П.С. Культурология. – М., 2000. – 290 с.
100. Дегоев В. В. Имам Шамиль: пророк, властитель, воин. – М.: SPSL-«Русская панорама», 2001. – 374 с.
101. Дегоев В. В. Большая игра на Кавказе: история и современность. – М., 2003.
102. Дегоев В. В. Большая игра на Кавказе: история и современность. – М.: SPSL - «Русская панорама», 2003. – 512 с.
103. Дроздов В. А. Исламский мистицизм и его влияние на население. – СПб.: СПбГУ, 1995. – 77 с.
104. Заурбеков М. Д. Шейх Али Митаев: патриот, миротворец, политик... - М., 2005. – 192 с.
105. Ибрагим Т. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия: Проблемы и решения. – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1998. - С. 82-114.
106. Игнатенко А. А. Зеркало ислама. - М., 2004.
107. Исаев С.-А. А. Народные восстания в Чечне в 60-70-х гг. XIX века. – М., 1999. – 154 с.
108. Казем-Бек М. Мюридизм и Шамиль. - Махачкала, 1990.
109. Кандур Мухадин. Мюридизм. История Кавказских войн (1819-1859). – Нальчик, 1996. – 310 с.
110. Ковалевский П. И. Восстание в Чечне и Дагестане в 1877-1878 гг. – СПб, 1912. – 95 с.
111. Котин И. Ю. Ислам в Южной Азии: мечом и молитвой. – СПб.: «Азбука-классика»; «Петербургское востоковедение», 2005. – 256 с.
112. Колосов Л. Н. Славный Бейбулат. – Грозный: Чеч.-Ингуш. Изд.-полиграф. объедин. «Книга», 1991. – 176 с.
113. Ланда Р. Г. Ислам в истории России. – М.: Изд-ая фирма «Восточная литература» РАН, 1995. – 312 с.
114. Магомедов Р. М. Россия и Дагестан. – Махачкала, 1987.

115. Магомедов Р. М. Борьба горцев за независимость под руководством Шамиля. – Махачкала, 1991. – 134 с.
116. Малашенко А. Исламская альтернатива и исламский проект. – М.: Изд-во «Весь Мир», 2006. – 221 с.
117. Мальсагова Т. Т. Восстание горцев в Чечне в 1877 г. – Грозный, 1968.
118. Петрушевский И. П. Ислам в Иране в УП-ХУ веках. – Л., 1966.
119. Покровский Н. И. Кавказские войны и имамат Шамиля. – М., 2000.
120. Прозоров С. М. Ислам как идеологическая система. – М.: Вост. лит., 2004. – 471 с.
121. Рамазанов Х. Х., Рамазанов А. Х. Ярагский Мухаммад – идейный вождь освободительной борьбы народов Кавказа. – Махачкала, 1996.
122. Родионов М. А. Ислам классический. – СПб, 2003. – 224 с.
123. Руновский А. Мюридизм и газават по объяснению Шамиля. – Махачкала, 1996.
124. Сагадеев А. В. Ибн-Сина (Авиценна). – 2-е изд. – М., 1985.
125. Смирнов А. В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). – М., 1993.
126. Смирнов Н. А. Политика России на Кавказе в XVI-XIX вв. – М., 1958.
127. Смирнов Н. А. Мюридизм на Кавказе. – М., 1963. – 244 с.
128. Соколов В. В. Средневековая философия. - М., 1979.
129. Степанянц М. Т. Философские аспекты суфизма. - М., 1989.
130. Степанянц М. Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX – XX вв.). – М.: Наука, 1989. - 248 с.
131. Степанянц М. Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. 2-е издание, исправленное и дополненное. – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 511 с.
132. Степанянц М. Т. Мир Востока: Философия: Прошлое, настоящее, будущее / Ин-т философии. – М.: Вост. лит., 2005. – 375 с.
133. Сурдель Доменик. Ислам. – М., 2004.

134. Танкиев А. Х. Духовные башни ингушского народа: Сб. ст. и материалов о народе. Культуре. – Саратов, 1997. – 296 с.
135. Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. – М.: Наука, 1989. – 328 с.
136. Форвард М. Религия. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2003. – 320 с.
137. Фролова Е. А. История средневековой арабо-исламской философии / Институт философии РАН. – М., 1995.
138. Хисматулин А. А. Суфийская ритуальная практика (на примере братства накшбендийа). - Санкт-Петербург, 1996.
139. Хисматуллин А. А. Суфизм. – СПб., 2003. – 224 с.
140. Цаликов Ахмед. Избранное. – Владикавказ, 2002.
141. Умаров С. Ц. Эволюция основных течений ислама в Чечено-Ингушетии. – Грозный, 1985. – 32 с.
142. Шайхмухамбетова Г. Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция (начальный период). – М., 1979. – 152 с.
143. Шиммель Аннемари. Мир исламского мистицизма. – М., 2000.
144. Шихсаидов А. Р. Ислам в средневековом Дагестане. – Махачкала, 1969.
145. Шихсаидов А. Р. Эпиграфические памятники Дагестана. - М., 1984.
146. Шихсаидов А. Р., Тагирова Н. А., Гаджиева Д. Х. Арабская рукописная книга в Дагестане. – Махачкала: ГУП «Даг. Кн. Изд-во», 2001. – 256 с.
147. Эрнст В. Карл. Суфизм. – М., 2002. – 320 с.
148. Яндаров А. Д. Суфизм и идеология национально-освободительного движения. – Алма-Ата, 1975. – 176 с.
149. Nicholson R. A. The mystics of islam. London, 1914.

#### Сборники и статьи

150. Абдуллаев М. А. Идеология освободительного движения народов Дагестана и Чечни 20-50-х годов XIX века // Гази-Мухаммад и начальный этап антифеодальной и антиколониальной борьбы народов Дагестан и Чечни.

- Материалы Международной научной конференции 13-14 октября 1993 г. – Махачкала, 1997. – С. 32-39.
151. Абдуллаев М. А. Арабо-мусульманская научная и философская мысль в досоветском Дагестане // Ислам и исламская культура в Дагестане. – М., 2001. – С. 138-170.
152. Акаев В. Х. Суфийская культура на Северном Кавказе // Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24-28 мая 2005 г.): В 5 т. Т. 4. – М.: Современные тетради, 2005. – С. 626.
153. Акаев В. Х. Ислам в Чечне: традиции и современность // Чеченская Республика и чеченцы: история и современность: материалы Всероссийской научной конференции. Москва, 19-20 апреля 2005 года. – М.: Наука, 2006. – С. 88-101.
154. Акаев В. Х. Религиозно-нравственные воззрения шейха Кунта-Хаджи Кишиева // Из истории ислама в Чечено-Ингушетии / НИИ Гуманитарных наук Чеченской Республики. – Грозный, 1992. – С. 45-52.
155. Акаев В. Х., Абдуллаева Э. С. Синкретический характер духовной культуры чеченцев // Исторические связи народов Дагестана и Чечни. Научно-практическая конференция. Тезисы докладов. – Махачкала, 2006. – С. 16-18.
156. Акаев В. Х. Религиозно-нравственное учение чеченского суфия Кунта-Хаджи Кишиева // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. – 1995.- № 3.
157. Акаев В. Х. Имам Алибек-Хаджи Зандакский // Грозненский рабочий. - 1998. - 1-7 января.
158. Акаев В. Х. Суфизм и ваххабизм на Северном Кавказе / Издание Института этнологии и антропологии РАН. – М., 1999. – 28 с.
159. 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.

160. Акаев В. Х. Дени Арсанов (шейх, патриот, дипломат) // Вайнах. – 2003. - № 1. – С. 39-45.
161. Акаев В. Х., Акаева К. В. Социокультурные и этнопсихологические особенности чеченского этноса // Мир этноса: процессы самоорганизации социальных и этнических систем. – Нальчик, 2005. – С. 166-174.
162. Акаев В., Солтамурадов М. Религиозно-политический характер восстания 1877 года в Дагестане и Чечне // Вайнах. – 2005. – С. 58-60.
163. Акаев В. Х., Керимов М. М., Солтамурадов М. Д. Динамика религиозно-политической идеологии кавказских горцев в 20-70-х гг. XIX столетия // Нана. Литературно-художественный и социально-культурный женский журнал. – 2005. - № 10. – С. 63-67.
164. Акаев В. Х., Орцуева М. А. О сущности национального самосознания // Нана. Литературно-художественный и социально-культурный женский журнал. – 2005. - № 10. – С. 60-63.
165. Акаев В. Х. Идеи ненасилия на Северном Кавказе // Идея ненасилия в XXI веке / Сб. научных докладов к Международному симпозиуму-диалогу светских и религиозных ученых «Идея ненасилия и ее пределы» (Пермь, 24-25 мая 2006 г.) – Пермь, 2006. – С. 215-221.
166. Анучин А. Г. Очерк горских народов правового крыла Кавказской линии // Русские авторы о народах Центрального и Северо-Западного Кавказа. Т. 2. – Нальчик, 2001.
167. Ахмадов Ш. Б. Об истоках антифеодального движения горцев в Чечне в конце XVIII в. // Статьи и материалы по истории Чечено-Ингушетии. Т. IX, вып. III. – Грозный, 1974.
168. Бадаев С.-Э.С. Чеченское мухаджирство второй половины XIX века как следствие политики самодержавия на Северном Кавказе // Научная мысль Кавказа. – 1999. – № 4. – С. 46.

169. Беннигсен Александр. Суфизм в СССР: библиография советских источников // Обзор по Центральной Азии. - 1983. - № 2-4. - С. 81. перевод с английского.
170. Блиев М. Шамиль об истоках кавказского юридика // Восток. - 1995. - № 5. - С. 49-56.
171. Багиров М. К вопросу о характере движения юридика и Шамиля // Большевик. - 1950 - № 13.
172. Билалов М. И. Философия суфизма о человеческом познании // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. - 2001. - № 3.
173. Вагабов М. В. Религиозная ситуация в Дагестане: взаимопонимание и противоречия // Религиозный фактор в жизни современного дагестанского общества: Материалы Республиканской научно-практической конференции (27 октября 2000 г.). - Махачкала, 2002.
174. Великая Н. Н., Виноградов В. Б. Лозунг чистоты ислама и народная культура (на примере Чечни первой половины XIX в.) // Кавказский сборник. Т. 1 (33). - М.: НП ИД «Русская панорама», 2004. - С. 130-136.
175. Виноградов В. Б., Межидов Д. Д., Успаев Г. И. Религиозные верования в дореволюционной Чечено-Ингушетии. - Грозный, 1981.
176. Гапуров Шахрудин. Методы колониальной политики царизма в Чечне в первой половине XIX века // Чечня и Россия: общества и государства. - М.: «Полиформ-Талбури», 1999. - С. 113-127.
177. Гарасаев А. Суфийские братства на Северном Кавказе: основные этапы развития // Вестник МГУ. Востоковедение. - 1997. - № 4. - С. 28-36.
178. Гарасаев А. М. Из чеченского религиозного поэтического наследия: назмы - духовные песнопения в

- обрядовой практике суфиев // Вестник МГУ. Востоковедение. – 1998. – № 4. – С. 75–83.
179. Гарасаев Ахмед. Суфийское братство Кунта-Хаджи на Северном Кавказе (Чечня) // Религия стран Азии и Африки: история и современность (Научная конференция «Ломоносовские чтения»). Тезисы докладов. – М., 1998. – С. 42–45.
180. Гарасаев А. М. Организационная структура тариката Кунта-Хаджи (Чечня) // Религия стран Азии и Африки: история и современность (Научная конференция «Ломоносовские чтения»). Тезисы докладов. – М., 1999. – С. 104–106.
181. Гапуров Ш. А., Закриев Б. Б. Назначение А.П. Ермолова наместником Кавказа – новый этап в восточной политике России // Чеченская Республика и чеченцы: история и современность : материалы Всероссийской научной конференции. Москва, 19–20 апреля 2005 года. – М.: Наука, 2006. – С. 276–281.
182. Дегоев В. В. Кавказ в составе России: формирование имперской идентичности (первая половина XIX века) // Кавказский сборник. Т. 1 (33). – М.: НП ИД «Русская панорама», 2004. – С. 28–47.
183. Джахиев Г. А. Из истории совместных антиколониальных выступлений дагестанцев и чеченцев в первой половине 20-х годов XIX в. // Исторические связи народов Дагестана и Чечни. Научно-практическая конференция. Тезисы докладов. – Махачкала, 2006. – С. 58–59.
184. Драч Г. В. Основные проблемы региональной культуры // Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24–28 мая 2005 г.): В 5 т. Т. 4. – М.: Современные тетради, 2005. – С. 631–632.



185. Драч Г. В. Культура // Глобалистика: Энциклопедия. – М.: ОАО Изд-во «Радуга», 2003. – С. 493-496.
186. Зелькина А. О роли Накшбандии в Кавказской освободительной войне // Гази-Мухаммад и начальный этап антифеодальной и антиколониальной борьбы народов Дагестана и Чечни. Материалы Международной научной конференции 13-14 октября 1993 г. – Махачкала, 1997. – С. 43-52.
187. Зелькина Анна. Ислам в Чечне до российского завоевания // Чечня и Россия: общества и государства. – М.: «Полиформ-Талбури», 1999. - С. 40-62.
188. Зелькина Анна. Браство накшбандийа на Северном Кавказе. Еретическая секта или поборник «истинного ислама»? // Вестник Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН. – 2006. – 1 (5). – С. 46-57.
189. Ибрагимова З. Х. Кунта-Хаджи // Вопросы истории. – 2005. - № 12. – С. 127-134.
190. Икбал Мухаммад. Суфизм и концепция «совершенного человека» // История современной зарубежной философии: компаративистский подход. – СПб., 1997. – С. 136-142.
191. Испиев Н. М. Роль ислама в освободительном движении горцев в 20-50-х гг. XIX в. // Исторические связи народов Дагестана и Чечни. Научно-практическая конференция. Тезисы докладов. – Махачкала, 2006. – С. 75-77.
192. Кныш А. Д. Учение Ибн Араби в поздней мусульманской традиции // Суфизм в контексте мусульманской культуры. – М.: Наука. Главн. ред. восточн. лит-ры, 1989. – С. 6-19.
193. Крымин А. В. Тарикат // Кавказский сборник. Т. 1 (33). – М.: НП ИД «Русская панорама», 2004. – С. 137-148.
194. Крымский А. Е. Низами и его современники. – Баку: Изд-во «Элм», 1981. – 488 с.
195. Культурология: Учебное пособие для студентов высших учебных заведений / Под научн. ред. проф. Г. В. Драча. Изд. 8-е. – Ростов н/Д: Феникс, 2005. – 576 с.

196. Кухарчук Александр. Бярятинский // Родина. – 2000. - № 1-2.
197. Ляушева С. А., Яхиев С.-У. Г. Суфизм: философские аспекты исламского мистицизма // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. – 1999. - № 4.
198. Ляушева С. А., Яхиев С.-У. Г. Философские аспекты суфизма // Азия и Африка сегодня. – 2000. - № 4.
199. Магомедов Р. М. У истоков имамата // Гази-Мухаммед и начальный этап антифеодальной и антиколониальной борьбы народов Дагестана и Чечни. Материалы Международной научной конференции 13-14 октября 1993 г. – Махачкала, 1997. – С. 18-25.
200. Макаров Д. В. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. – М., 2000.
201. Мальсагова Т. Т. Восстание горцев в Чечне в 1877 г. – Грозный, 1968. – 42 с.
202. Мугадиев З. Д. Северокавказский мюридизм: история и современность. Автореф. дисс. на соискание учен. степени канд. филос. наук. – Махачкала, 1989.
203. Мустафинов М. Зикризм и его социальная сущность. – Грозный, 1971. – 34 с.
204. Наср Сейид Хосейн. Суфизм в ретроспективе // История современной зарубежной философии: компаративистский подход. – СПб., 1997. – С. 143-149.
205. Нунуев С.-Х. М. Об особенностях ислама в Чечне // Чеченская Республика и чеченцы: история и современность : материалы Всероссийской научной конференции. Москва, 19-20 апреля 2005 года. – М.: Наука, 2006. – С. 531-534.
206. Олейников Дмитрий. Большая Кавказская война // Родина. Спецвыпуск. - 2000. - № 1-2. – С. 50-57.
207. Орлов В. В. Суфийские братства в общественно-политической жизни исламского мира (50-е – 90-е годы) // Ислам и политика (взаимодействие

- ислама и политики в странах Ближнего и Среднего Востока, на Кавказе и в Центральной Азии). – М., 2001.
208. Покровский Н. И. Мюридизм у власти // Историк-марксист. – 1934. - № 2.
209. Ражбадинов М. З. Тарикат Халидия-Накшбандия и народно-освободительное движение горцев в первой половине XIX в. // Кавказская война: Спорные вопросы и новые подходы. Тезисы докладов Международной научной конференции / Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, Институт российской истории. – Махачкала, 1998. – С. 58-59.
210. Рамазанов А. Х. Социально-исторические особенности края в 2-х – начале 30-х годов XIX века // Гази-Мухаммад и начальный этап антифеодальной и антиколониальной борьбы народов Дагестана и Чечни. Материалы Международной научной конференции 13-14 октября 1993 г. – Махачкала, 1997. – С. 42.
211. Родина. Спецвыпуск. – 2000. - № 1-2.
212. Садики Г. М. Шейх и Муршид Мухаммед ал-Яраги // Гази-Мухаммад и начальный этап антифеодальной и антиколониальной борьбы народов Дагестана и Чечни. Материалы Международной научной конференции 13-14 октября 1993 г. – Махачкала, 1997. – С. 58-65.
213. Саидов М.-С. Рукопись Абубакра Мухаммада, сына ал-Фараджа ад-Дербенди «Райхан хакаик ва бустан ад-дакаик (Базилик сад истин и сад тонкостей)» // Рукописная и печатная книга в Дагестане. Состав. А. А. Исаев. - Махачкала, 1991.
214. Саракаев Ибрагим-Бек. По труппам Чечни. – Владикавказ: Электро-Типография А. Г. Габисова, 1913. – 35 с.
215. Семенов А. Бухарский шейх Баха-уд-Дин // Суфии: Собрание притч и афоризмов. – М., 2002.

216. Скитский Б.В. Социальный характер движения имама Мансура // Известия 2-го Северокавказского педагогического института. - Ордженикидзе, 1932.
217. Суфийская мудрость / Сост. В. В. Лавский. – Мн.: ИП «Лотаць», 1998. – 398 с.
218. Суфии: Собрание притч и афоризмов. – М., 2002. – 640 с.
219. Тахо-Годи А. А. Восстание Чечни и Дагестан в 1877 года // Советский Дагестан. – 1999. - № 1-2.
220. Терновский В. Н. Ибн Сина. – М., 1969. – 127 с.
221. Фадеев А. В. Возникновение мюридистского движения на Кавказе и его социальные корни // История СССР. – 1960. - № 5.
222. Фролова Е. А. История средневековой арабо-исламской философии. – М., 1995.
223. Фролова Е. А. Опыт осмысления индивидуальности в арабо-исламской религиозно-философской мысли // Историко-философский ежегодник, 1995. – М., 1996.
224. Ханбабаев К. Суфизм и борьба горцев // Кавказская война: Спорные вопросы и новые подходы. Тезисы докладов Международной научной конференции / Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, Институт российской истории. – Махачкала, 1998. – С. 55-58.
225. Ханбабаев К. М. Тарикаты в Дагестане // Алимь и ученые против ваххабизма. – Махачкала, 2001. – С. 121-129.
226. Хисматулин А. А. Суфизм. – М., 2003.
227. Чечня и чеченцы в материалах XIX в. Сост. Я. З. Ахмадов, И. Б. Мунаев. – Элиста, 1990. – 108 с.
228. Чеченская Республика и чеченцы: история и современность// материалы Всероссийской научной конференции. Москва, 19-20 апреля 2005 года. – М.: Наука, 2006. – 575 с.

229. Шайхмухамбетова Г. О проблемах историографии средневековой арабской философии // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. – М., 1998.
230. Яковлев Лео. Суфии, кто они? // Суфии: собрание притч и афоризмов. – М., 2002.
231. Hodgson G. The Venture of islam: Conscience and History in World Civilization. V. 2. The Expansion of islam in the Middle Periods. Chicago & London, 1974.
232. Lemercier-Quelguy Chantal. Sufi Asiaan Survey. Vol. 2. – Oxford, 1983. № 4. P. 6.