

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ»

На правах рукописи

Макаев Рустам Сайцелимович

**Духовные практики суфийского тариката Кадирия в Чечне:
религиоведческий анализ и интерпретация**

Специальность – 5.7.9. Философия религии и религиоведение

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель:

доктор философских наук, профессор

Ситников Алексей Владимирович

Москва - 2025

ОГЛАВЛЕНИЕ:

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА 1. ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР СУФИЙСКОГО ТАРИКАТА КАДИРИЯ.....	29
1.1. ГЕНЕЗИС СУФИЗМА И ЗАРОЖДЕНИЕ ТАРИКАТА КАДИРИЯ.....	29
1.2. ИСТОРИЧЕСКОЕ РАСПРОСТРАНЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ТАРИКАТА КАДИРИЯ В РАЗНЫХ РЕГИОНАХ МИРА.....	54
ВЫВОДЫ ПО ПЕРВОЙ ГЛАВЕ.....	75
ГЛАВА 2. РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ОСНОВНЫХ ДУХОВНЫХ ПРАКТИК ТАРИКАТА КАДИРИЯ В ЧЕЧНЕ.....	78
2.1. ПРАКТИКА ВИРДА И ЕЁ РОЛЬ В ФОРМИРОВАНИИ ЛИЧНОСТИ В СУФИЗМЕ.....	78
2.2. ЗИКР КАК ЦЕНТРАЛЬНЫЙ РИТУАЛ В ТРАДИЦИИ ЧЕЧЕНСКИХ СУФИЕВ.....	105
ВЫВОДЫ ПО ВТОРОЙ ГЛАВЕ	136
ГЛАВА 3. ВЛИЯНИЕ ТАРИКАТА КАДИРИЯ НА ЧЕЧЕНСКУЮ КУЛЬТУРУ И ИДЕНТИЧНОСТЬ	137
3.1.КАДИРИЙСКИЙ ТАРИКАТ И КОЛЛЕКТИВНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ ЧЕЧЕНЦЕВ.....	140
3.2.ПЕРСПЕКТИВЫ СОХРАНЕНИЯ И РАЗВИТИЯ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ОСОБЕННОСТЕЙ КАДИРИЙСКОГО ТАРИКАТА В ЧЕЧНЕ.....	165
ВЫВОДЫ ПО ТРЕТЬЕЙ ГЛАВЕ	175
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	178
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКИ	184
ПРИЛОЖЕНИЯ	206

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. В последние десятилетия наблюдается возросший интерес к суфизму как к одному из наиболее ярких и влиятельных течений в исламе. Исследование суфийских традиций в различных культурных контекстах является важной задачей для понимания эволюции ислама и его взаимодействия с местными культурами.

Суфийский тарикат Кадирия является одной из самых распространённых ветвей суфизма, мистико-аскетического движения в исламе. Его духовные практики представляют собой уникальный пример сочетания религиозных, философских и культурных аспектов, отражающих специфику восприятия мира и поиска истины в рамках этой традиции.

Проведение религиоведческого анализа и интерпретации духовных практик тариката Кадирия в Чечне позволит более глубоко понять особенности религиозного сознания, механизмы формирования религиозных верований и практик, а также их влияние на поведение людей и социальные процессы. Это исследование может внести вклад в развитие религиоведения, философии религии и межкультурного диалога.

Особое значение данное исследование приобретает в контексте взаимодействия представителей различных культур и религиозных убеждений в современном мире. Оно может способствовать развитию толерантности, уважения и взаимопонимания между представителями разных конфессий.

Несмотря на то, что суфизм занимает важное место в жизни чеченского общества, духовные практики тариката Кадирия и их взаимосвязь с местными традициями и культурой не были в достаточной мере изучены с точки зрения религиоведения. Данная диссертация направлена на восполнение этого пробела.

Степень научной разработанности темы. Диссертация опирается на идеи отечественных и зарубежных философов, историков, психологов и религиоведов, а также на труды представителей суфизма, обогащая понимание исламского мистицизма в традиции кадирийского тариката. В ходе диссертационного исследования было отмечено, что при изучении мистических традиций в исламе литература по суфизму делится на две группы: суфийские исследования и суфийские сочинения.

Суфийские исследования представляют собой взгляд на суфизм извне, охватывая его историю, практику и жизнь суфийских в деталях. Однако суфийские сочинения, созданные самими суфиями, предназначены исключительно для внутреннего использования в среде суфиев. Различие заключается в том, является ли автор практиком суфизма или сторонним исследователем, изучающим его исторический или же философский контекст.

Учёному свету западной ориенталистики хорошо известны имена: Карла Эрнста¹, А. Шиммель², К. Г. Юнга³, А. Корбена⁴, Николсона Р. А.⁵, Дж. Арберри⁶, Дж. С. Тримингэма⁷, Жан-Луи Мишона⁸, Жаклин Чабби, Рене Генона⁹, Л. Массиньона¹⁰, Фритьоф Шиона¹¹, Лео Шая¹², Сейеда Хоссейна

¹ Суфизм/ Карл В.Эрнст. — Пер. с англ. А.Гарькавого. — М.: ФАИР-ПРЕСС, 2022. — 320с.

² Шиммель А. /Мир исламского мистицизма /пер. с англ. Н.И.Пригариной, А. С. Рапопорт. 2-е изд., испр. и доп. М.: ООО «Садра», 2012. — 536 с.

³ Юнг К. Г. О психологии восточных религий и философий.-М.: Медиум, 1994б. — 254 с.

⁴ Корбен А. "История исламской философии" Перевод с франц. Кузнецов А. Издательство: Академический проект, 2013г. — 367 с.

⁵ Nicholson R. Mystics of Islam. London, 1914. — 180 p.

⁶ Арберри А.Д. Суфизм: Мистика Ислама / А.Д. Арберри; [Перевод с английского: М.О. Авдейчик, В.А. Литновская]. - Издательство: Сфера. Год: 2002. — 274 с.

⁷ Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе. М., 1989. — 326 с.

⁸ Michon J.-L. The Moroccan Sufi Ibn 'Ajiba and His Mi 'raj (Fons Vitae, 1998) — 323 p.

⁹ Генон Р. Символы священной науки / Рене Генон; Пер. с франц. Н. Тирос. — М.: Беловодье, 2004. — 480 с.

¹⁰ Massignon L. Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism. Indiana, 1997. — 253 p.

¹¹ Frithjof S. Sufism, Veil and Quintessence, World Wisdom, 1981; new translation with selected letters, foreword by Seyyed Hossein Nasr, World Wisdom, 2006 — 163 p.

¹² Leo S. Sufism: Love and Wisdom (World Wisdom. 2006) — 301 p.

Насра¹³, Джеймса Шермана Катсингера¹⁴, Олдоса Хаксли¹⁵, Мартина Лингса¹⁶, Уильяма Стоддарта¹⁷, Уильяма Читтика¹⁸, Титуса Буркхардта¹⁹, Гольдциера Игнаца²⁰.

Исследователи суфизма Джеймс Шерман Катсингер, Уильям Стоддарт, Лео Шай, Л. Массиньон, Жан-Луи Мишон, Жаклин Чабби значительно обогатили понимание суфизма посредством глубоких философских исследований, сложного текстового анализа и духовных размышлений. Их вклад пролил свет на сложные метафизические аспекты суфийской мысли, раскрыв глубины мистического опыта и единения с Божественным. Благодаря своим работам они углубили понимание суфийских доктрин, практик и преобразующего пути к духовной реализации.

Учёные Дж. Арберри и Карл Эрнст углублённо исследовали суфизм, разбирая различные аспекты этого учения, такие как мистический опыт, суфийская музыка, ритуальный танец и отношения с фундаментализмом. Они представили структуру теории и практики суфизма, что позволило глубже понять и оценить данный феномен более поздним авторам.

Анри Корбен внес свой вклад в суфизм своей работой в области исламской философии, уделяя особое внимание концепции «*mundus imaginalis*» или воображаемого мира. Он исследовал мистические аспекты суфизма, подчеркивая

¹³ Seyyed H.N. Islamic Philosophy from its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy (2006) — 390 p.

¹⁴ Sherman J.C. Sufism: Veil and Quintessence (World Wisdom, 2006) — 196 p.

¹⁵ Хаксли О. Вечная философия [Текст]: [16+]; [пер. с англ. Е. Д. Сыромятниковой]. Москва: АСТ, 2014. — 478с.

¹⁶ Мартин Л. Суфийский святой двадцатого века: шейх Ахмад аль-Алави, и его духовное наследие / Пер. с англ. -М., 1993. — 241с.

¹⁷ W.S. Stoddart/ Sufism: The Mystical Doctrines and Methods of Islam (Paragon House Publishers, New York City; Revised edition, 1985, — P. 91

¹⁸ Читтик У. В поисках скрытого смысла. Суфийский путь любви. Духовное учение Руми / Пер. с англ. араб. -М., 1995. — 542 с.

¹⁹ Буркхардт Т. Введение в доктрину суфизма. — Таганрог: Ирби, 2009. —143 с.

²⁰ Гольдциер, И. Культ святых в исламе [Текст]: (Мухаммеданские эскизы). - Москва: Гаиз, 1938 (17 ф-ка нац. книги). — 270 с.

роль воображения и духовного видения в понимании божественной реальности. Сочинения Корбена помогли соединить западные и исламские мистические традиции, улучшив понимание суфийской мысли на Западе.

В работах Дж. С. Тримингэма описывается история тариката Кадирия, особенности его современного положения, как философского течения и религиозной практики, в основе которых лежит поиск близости к Богу через внутреннее преобразование и духовное усовершенствование. Рассматриваются различные течения и школы суфизма, а также проблемы, связанные с его практикой в современном мире.

Западный философ и писатель Олдос Хаксли также был заинтересован суфизмом. Хаксли рассматривал суфизм как духовный путь, подчеркивающий важность любви, сострадания и внутренней трансформации. Он много писал о суфизме в своей книге «Вечная философия» и находился под влиянием учений суфийского мистика Хазрата Инаята Хана, у которого одна из линий духовной преемственности имеет непосредственное отношение к кадирийскому тарикату.

Методологическое влияние на изучение исламского мистицизма в своё время оказал видный философ из Франции Рене Генон. Благодаря его обширным трудам по исламскому эзотеризму, метафизике и традиционализму, которые включают глубокое понимание суфийских учений и практик, появилась целая плеяда известных учёных, оказавшихся под его влиянием, среди которых был философ-религиовед Мирча Элиаде. Генон исследовал универсальные принципы, обнаруженные в различных духовных традициях, включая суфизм, и подчеркивал важность метафизических истин и внутренней духовной реализации. Для Генона суфизм представлял собой нечто большее, чем научный интерес, поскольку он познакомился с шазилийским тарикатом благодаря встрече с Сиди Ибрагимом ар-Рашидом, шазилийским шейхом в Каире, который инициировал его на духовный путь и дал ему имя Абдель-Вахид Яхья (Служитель Единого).

Мартин Лингс — известный британский писатель и учёный, который внёс значительный вклад в изучение суфизма. Он посвятил свои работы различным аспектам суфийской философии, практикам и мистическим традициям, делая суфизм более доступным для широкой аудитории на Западе. Лингс был членом суфийского тариката Шадхили. Одной из его самых известных работ является книга «Суфийский святой двадцатого века: шейх Ахмад аль-Алави»²¹. В этой книге он рассказывает о жизни и учении выдающегося суфийского деятеля из Алжира, помогая читателям лучше понять и оценить вклад этого человека в развитие суфизма.

Уильям Читтик известен своими работами по исламской философии и мистицизму, который помог сделать суфийские учения более доступными для широкой аудитории благодаря научным переводам классических суфийских текстов.

Сейед Хосейн Наср — выдающийся ученый в области исламоведения и философии. Его работы сосредоточены на духовных аспектах ислама, подчеркивая важность суфизма как пути к внутреннему знанию и мудрости. Сочинения Насра демонстрируют эзотерические учения суфийских мистиков, подчеркивая их глубокое понимание природы реальности и человеческой души.

Титус Буркхардт был швейцарским писателем и ученым, который сосредоточил внимание на традиционалистских взглядах на религию и метафизику. Он много писал об исламском искусстве, метафизике и духовности, подчеркивая эзотерические аспекты суфизма и его глубокие учения о единстве, любви и духовной реализации. Работы Буркхардта помогли пролить свет на богатое духовное наследие суфизма для мировой аудитории. Считается, что на него повлияли мистические взгляды Фритьофа Шуона и Рене Генона. Он был

²¹ Lings M. A Sufi Saint of the Twentieth Century: Shaikh Ahmad Al ' Alawi. — Cambridge (England) and Suhail Academy Lahore (Pakistan), 1981. — 254 p.

принят в тарикат Даркави и обратился в ислам. Некоторые из его современников утверждали, что он буквально овладел суфийской метафизикой Ибна Араби.

Другим выдающимся философом-метафизиком, суфием и традиционалистом из Швейцарии был Фритьоф Шуон. Он основал свой собственный Тарикат Марьямия, унаследовав этот путь от египетской ветви суфийского ордена Шадхили к алжирско-марокканской Даркави-Алави под влиянием учения шейха Ахмада аль-Алави. Влияние шейха Ахмада аль-Алави оказало и на вышеупомянутого учёного Мартина Лингса. Шуон был известен своими работами по религиозной философии и метафизике, основанными на различных религиозных и духовных традициях, включая суфизм.

Шуон рассматривает суфизм как суть ислама, определяемую глубокой верой и интеллектуальным видением, подчеркивающим единство и высшую идентичность. Он различает чисто эзотерический суфизм и более умеренную версию, связанную с внешними практиками. Ядро суфизма включает в себя доктринальную диаду, в которой Абсолют преобладает над относительным. Философия Фритьофа Шуона существенно повлияла на некоторых его современников, выступив мостом к учению суфизма. Связь Шуона с Рене Геноном стимулировала переоценку многочисленных суфийских концепций.

Суфизм находился в сфере интересов виднейших отечественных востоковедов и антропологов - Б. Э. Бертельса²², А. В. Суворовой²³, М. С.-Г.

²² Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. — М.: Наука, 1965. — 524 с.

²³ Суворова А. А. Мусульманские святые Южной Азии XI–XV веков. М., 1999. — 296 с.

Албогачиевой²⁴, Е. А. Торчинова²⁵, М. Ю. Рощина²⁶, Ш. Ш. Шихалиева²⁷, И. Л. Алексеева²⁸, А. К. Аликберова²⁹, М. Т. Степанянц³⁰, А. А. Ярлыкапова³¹, А. Д. Кныша³², А. Р. Шихсаидова³³, В. О. Бобровникова³⁴, В. В. Наумкина³⁵, А. А. Хисматуллина³⁶, А. Е. Крымского³⁷, В. А. Дроздова³⁸, П. В. Башарина³⁹, Ю. А. Аверьянова⁴⁰, М. Л. Рейснер⁴¹, и др.

²⁴ Албогачиева М. С.-Г. Кунта-Хаджи Кишиев, его проповедь и последователи // Шейх, Устаз, Овлия Кунта-Хаджи Кишиев. Нальчик, 2012. — 655 с.

²⁵ Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 1997. — 384 с.

²⁶ Рощин М. Ю. Религиозные практики современного суфизма в Дагестане // Религиозные практики в современной России. М.: Новое издательство, 2006. — 395 с.

²⁷ Шихалиев Ш.Ш. Суфийские вирды Накшбандийа и Шазилия в Дагестане // Вестник Евразии. No 3 (37). М., 2007. — С. 137–151.

²⁸ Алексеев И. Л. Некоторые тенденции изучения наследия Ибн Халдуна в современной историографии // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. 2009. № 13/09. — С. 195–200.

²⁹ Аликберов А.К. Эпоха классического ислама на Кавказе. Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака'ик» (XI—XII вв.). — М.: Восточная литература, 2003. — 847 с.

³⁰ Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. - М., 1987. — С. 4

³¹ Ярлыкапов А.А. Исламские общины Северного Кавказа: идеология и практика // Азия и Африка сегодня. — 2006. — № 1. — С. 44—49.

³² Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история / Пер. с англ. М. Г. Романов. СПб.: «Издательство «ДИЛЯ», 2004. — 464 с.

³³ Шихсаидов А. Р. Ислам в средневековом Дагестане (VII—XV вв.). — Махачкала, 1969. — 559 с.

³⁴ Бобровников В. О. Дагестан в транснациональных суфийских сетях: Шейхи из Кикунни и их зиярат в Турции // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2018. № 5. — С. 21–36.

³⁵ Абу Хамид аль-Газали Возрождение религиозных наук / перевод с арабского, исследование и комментарий. – Т.3. — М.: «Наука», 1980. — 450 с.

³⁶ Хисматулин А.А. Суфийская ритуальная практика: (На примере братства Накшбандийа). — СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996. — 208 с. (Orientalia).

³⁷ Крымский А.Е. Очерк развития суфизма до конца III века хиджры // Древности восточные. Труды Восточной комиссии Императорского Московского археологического общества. 1896 Т. 2 Вып. 1 С. 28–73.

³⁸ Дроздов В. А. "Исламский мистицизм и его влияние на население СНГ", Учеб. пособие, СПб.: "Изд-во СПбГУ", 1995, - 78 с.

³⁹ Башарин П.В. Зухд и ранний суфизм: проблема преемственности и антагонизма // Восточные языки и культуры. Материалы II Международной научной конференции. 20–21 ноября 2008 года. М.: РГГУ, 2008 С. 278–283.

⁴⁰ Аверьянов Ю. А. Хаджи Бекташ Вели и суфийское братство бекташыйа = Hadji Bektash Veli and the sufi brotherhood bektashiyya / Ю. А. Аверьянов. – М.: Изд. дом Марджани, 2011–648 с.

⁴¹ Рейснер М.Л., "Птицы в мистико-символических касыдах Санайи и Хакани (XII в.) (к проблеме становления символического языка в классической персидской касыде)", "Исследования по иранской филологии", Вып. первый; М., 1997. — 143 с.

Бертельс был советским ученым, известным своим вкладом в изучение суфизма, особенно исследованиями суфийской литературы и мистицизма. Он является автором первой исламской энциклопедии в СССР.

М. Ю. Рощин и А. А. Ярлыкапов известны своими полевыми исследованиями суфизма на Северном Кавказе. Ярлыкапов анализирует влияние суфизма на ногайцев Дагестана, изучая историческое распространение явления, а Рощин использует метод включенного наблюдения, проживая в одной из суфийских общин.

Работа А. Д. Кныша "Мусульманский мистицизм" дополняет и обновляет труды других авторов по теме суфизма, выступая целостным научным руководством в области исламского мистицизма. Путем тщательного анализа Кныш освещает жизнь Абдул-Кадира аль-Джилани и обрисовывает происхождение тариката Кадирия, изображая его сложную иерархию и разъясняя его глобальное распространение в различных ветвях тариката. Заметно, что его исследования охватывают практически всю географию мусульманского мира – от Северной Африки (Магриба) до Индонезии, от Аравийского полуострова (Хиджаза) до Кавказа.

Эмпирические исследования М. С.-Г. Албогачиевой представляют собой глубокий научный подход к сфере кадирийского тариката на Северном Кавказе, демонстрируя комплексный анализ традиций социальной организации, присущих местным ветвям тариката в Чечне и Ингушетии.

А. К. Аликберов и Ш. Ш. Шихалиев изучают суфизм на Северо-Восточном Кавказе, исследуя его взаимодействие, этнические аспекты и отношения с политическим исламом. Они подчеркивают взаимосвязь суфизма и политического ислама, анализируя возникновение суфизма в различных социально-политических условиях. Их исследования посвящены местным суфийским выражениям, религиозным практикам и взаимодействию с другими

исламскими движениями. Их работы проливают свет на социальные изменения в регионе постсоветского периода.

В своей книге А. А. Суворова исследует истоки суфизма среди мусульман Южной Азии, предоставляя ценный ресурс для исследователей, интересующихся суфизмом в Индии и Пакистане. Работа, основанная на полевых исследованиях, охватывает выдающихся суфийских деятелей, особенно тех, кто связан с тарикатом Кадирия.

Значительный вклад в развитие отечественной исламоведческой науки внесли труды В. А. Дроздова, чьи исследования характеризуются глубиной анализа и высоким уровнем научной компетентности. Дроздов является автором многочисленных научных публикаций и переводчиком классических персидских и арабских сочинений, что позволило ему внести существенный вклад в изучение исламского мистицизма и средневековой персидской литературы.

Особое внимание в его научной деятельности уделяется исследованию феномена мистической любви в исламской традиции, а также анализу арабо-персидских текстов, посвященных этой теме. Работы Дроздова, основанные на первоисточниках, позволяют провести детальный анализ процесса формирования раннего суфизма, а также его интерпретации в контексте арабо-персидской философской и литературной традиции.

Необходимо подчеркнуть исследования Ю. А. Аверьянова, которые затрагивают тему суфизма в Османской империи и Иране. В этих работах автор проводит глубокий анализ культурных и исторических аспектов этого религиозного явления.

Особого внимания заслуживает фундаментальный труд, посвященный суфийскому братству Бекташийя и его основателю — одному из наиболее почитаемых хорасанских суфиев, Хаджи Бекташ Вали.

Специалист по исламу и иранской культуре, философ П. В. Башарин является признанным авторитетом в области исламского мистицизма, демонологии в исламской и иранской традициях, а также в сфере изучения восточных рукописей, иранских языков и сравнительно-исторического языкознания. Его научные труды, отличающиеся глубоким анализом и методологической строгостью, внесли неопределимый вклад в исследование феномена раннего суфизма, способствуя формированию целостного представления о его генезисе, эволюции и значимости в контексте исламской и мировой духовной культуры.

Благодаря фундаментальным исследованиям П. В. Башарина, мы получаем уникальную возможность не только реконструировать ранние суфийские традиции и концептуальные основы, но и проследить их историческую динамику, выявить ключевые этапы формирования и трансформации, а также осмыслить их влияние на последующее развитие исламской мысли и культуры.

Исламский мистицизм, особенно кадирийский тарикат, находился в сфере интересов отечественных философов и психологов - В. Х. Акаева⁴², А. Р. Янгузина⁴³, А. Д. Яндарова⁴⁴, С. У.-Г. Яхиева⁴⁵, М. Д. Солтамурадова⁴⁶, Т. И.

⁴² Акаев В. Х. Суфийская культура на Северном Кавказе: теоретические и практические аспекты / отв. ред. Г. В. Драч. — Ростов н/Д.: Издательство СКНЦ ВШ ЮФУ, 2009. — 211 с.

⁴³ Янгузин А.Р. Социальные аспекты философии суфизма. - Уфа: РИО БашГУ, 2004 (монография) — 141 с.

⁴⁴ Яндаров А.Д. Суфизм и идеология национально-освободительного движения. — Алма-Ата: Наука, 1975. — 176 с.

⁴⁵ Яхиев С.-У.Г. Суфизм на Северном Кавказе: история и современность. Автореф. дисс.канд. филос. наук.-М.: МГУ, 1996. — 19 с.

⁴⁶ Солтамурадов М.Д. Суфизм в культуре народов Северо-Восточного Кавказа: идейно-философская эволюция: автореферат дис. ... кандидата философских наук: 09.00.03, 24.00.01 / Южный Фед. ун-т. - Ростов-на-Дону, 2007. — 21 с.

Ахмедова⁴⁷, О. С. Павловой⁴⁸, А. В. Смирнова⁴⁹, Р. М. Грановской⁵⁰, Ф.В.Димаевой⁵¹, Г. М. Керимова⁵², И. Р. Насырова⁵³, Г. Л. Эскарханова⁵⁴, М. Д. Мекеровой⁵⁵, А.С. Булатова⁵⁶, С. А. Семедова⁵⁷, и др.

Отечественный философ В. Х. Акаев посвятил свои книги и статьи суфизму на Северном Кавказе, размышляя о философских основах суфизма, теоретических и практических аспектах суфийской культуры, а также о вкладе суфийских шейхов тарикатов Кадирия, Шазилия и Накшбандия в его региональное распространение.

Философ А. Р. Янгузин известен своими исследованиями в области социальной философии. Его работы отличаются не только глубоким содержанием, но и особым стилем, который можно назвать «лиричным».

⁴⁷ Ахмедов Т. И. Медитация без тайн: практический курс / Т. И. Ахмедов. - Москва: Эксмо, 2009. — 350 с.

⁴⁸ Павлова О. С. Психология в трудах мусульманских ученых: учебное пособие / О. С. Павлова. – Болгар, 2022. — 240 с.

⁴⁹ Смирнов А. В. История арабо-мусульманской философии: Учебник / Под ред. А. В. Смирнова. — М.: Академический Проект, 2013. — 255 с.

⁵⁰ Грановская Р. М. Психология веры. 2-е изд. – СПб.: Питер, 2020. — С.313-314. — 480 с.

⁵¹ Димаева Ф. В. Ислам в современной Чечне: воздействие на социально-культурные и политические процессы: автореферат дис. ... кандидата философских наук: 09.00.13 / Рос. акад. гос. службы при Президенте РФ. - Москва, 2003. — 23 с.

⁵² Керимов Г. М. Суфизм в ортодоксальном исламе и отношение к нему Аль-Газали [Текст]: Автореферат дис. на соискание ученой степени кандидата исторических наук / АН СССР. Ин-т народов Азии. — Москва: [б. и.], 1964. — 20 с.

⁵³ Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма: генезис и эволюция / И. Р. Насыров. - Москва: Языки славянских культур, 2009. — 552 с.

⁵⁴ Эскарханов Г.Л. Суфизм на Северо-Восточном Кавказе: возникновение, идеология, практика: автореферат дис. ... кандидата философских наук: 09.00.03 / Эскарханов Гелани Лёмович; [Место защиты: Юж. федер. ун-т]. - Грозный, 2011. — 20 с.

⁵⁵ Мекерова М. Д. Суфизм как мистико-аскетическое течение в мусульманской культуре: автореферат дис. ... кандидата философских наук: 09.00.13 / Ставроп. гос. ун-т. - Ставрополь, 2005. — 21 с.

⁵⁶ Булатов А.С. Социокультурная доктрина суфизма: автореферат дис. ... кандидата философских наук: 09.00.11 / Булатов Артур Садыкович; [Место защиты: Башкир. гос. ун-т]. - Уфа, 2012. — 16 с.

⁵⁷ Семедов, Семед Абакаевич. Бессознательное и сознательное в социальных процессах и явлениях: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.11. - Москва, 1993. - 154 с.

В своей монографии А. Р. Янгузин одним из первых проводит комплексный анализ духовного мира суфиев. Он рассматривает различные аспекты этой темы и предлагает интересные решения проблем, связанных с суфизмом. Вместе с А. Р. Янгузиным философ А. С. Булатов также изучает суфизм в контексте социальной философии. Они оба стремятся понять идеологию и целостность этого учения, чтобы лучше определить роль суфизма в обществе.

В диссертации М. Д. Мекеровой анализируется возрастающее многообразие религиозных объединений в новой трансформирующейся социокультурной среде современного российского общества. В периоды социальных и политических потрясений люди часто обращаются к эзотерическим, оккультным или мистическим учениям в поисках новых ориентиров. Через системы мистической трансформации сознания люди стремятся перейти от рационального познания к духовному ядру своей личности. Это желание пережить мистический опыт связано с возможностью «контакта» с трансцендентной реальностью. Такое личное исследование отражает стремление человека к философскому самоопределению и самопознанию. Согласно М. Д. Мекеровой, изучение суфизма, мистического течения в исламе, и его влияния на личность и духовную атмосферу общества сегодня является актуальным.

Исследования Смирнова А. В. подчеркивают тесную связь между суфизмом и арабо-мусульманской философией, опираясь на исторические данные и первоисточники. Среди его значительных работ выделяется исследование, посвящённое анализу творчества выдающегося представителя средневекового арабо-мусульманского мистицизма — Ибн Араби. Это исследование, озаглавленное «Великий шейх суфизма: опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби»⁵⁸, позволяет как специалистам, так и широкому

⁵⁸ Смирнов А. В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). — М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. — 328 с.

кругу читателей погрузиться в мир суфийской мысли и её истоков, а также открыть для себя многогранный мир философии и мистицизма Ибн Араби.

Психологи О. С. Павлова и Р. М. Грановская исследуют роль суфизма в формировании личности, уделяя особое внимание внутреннему самосовершенствованию суфиев, практикам и методам духовной самореализации в связи с психоанализом, психологией религии и трансперсональной психологией. О. С. Павлова анализирует суфийские тарикаты, такие как Кадирия, посредством полевых исследований на Северном Кавказе, а профессор Р. М. Грановская использует методологии сравнительного религиоведения для исследования суфизма в контексте психологии веры.

Комплексная работа Насырова И. Р. «Основы исламского мистицизма» погружается в онтологические и эпистемологические основы суфизма, видного аспекта классической арабо-мусульманской философии. Его труд отражает истоки мистического движения в исламе и их эволюцию в философский суфизм, опираясь на множество текстовых свидетельств, чтобы представить суфизм как целостное историческое явление. Автор особо выделяет развитие основных суфийских концепций в контексте их зарождения и трансформации.

Работа Солтамурадова М. Д. посвящена идейно-философской эволюции суфизма на Северо-Восточном Кавказе. Подробно рассматривается роль кадирийского тариката в религиозной трансформации, учитывая сохранение местных традиций путем интеграции его среди коренных народов Чечни, Ингушетии и Дагестана. Автор анализирует духовно-нравственное содержание арабо-графических текстов кадирийского тариката и рассматривает сегментацию местных суфийских братств.

В своих работах Ф. М. Димаева исследует современное положение кадирийского тариката среди чеченцев, анализируя его развитие и влияние на социокультурные аспекты жизни общества.

Т. И. Ахмедов исследует суфийские практики, в частности медитацию и зикр, учитывая их многогранность по смысловому содержанию. Он подчеркивает, что суфии разработали уникальную систему человеческой психологии, позволяющую преобразовывать личность, раскрывать внутренний потенциал и реализовывать психические резервы — по сути, технологию личностного роста, укорененную в исламе.

В настоящее время не существует комплексной работы по всему кадирийскому тарикату, включающей подробное описание его ответвлений и региональных разновидностей. Существующие работы обычно сосредоточены на развитии традиции Кадирия в конкретных регионах мира. Воспроизведение целостной картины суфизма в тарикате Кадирия является сложной задачей, но, используя региональные источники, можно выделить общие основы суфизма Кадирия в рамках целостной традиции исламского мистицизма.

Суфийские источники для данного диссертационного исследования включают фундаментальные работы по суфизму в арабо-мусульманской философии, а также труды представителей суфизма турецкого, индийского, пакистанского, арабского и персидского происхождения, которые были переведены на русский язык и опубликованы специализированными издательствами, такими как «Сфера», «Диля», «Сад», «Ганга», «Эннеагон Пресс», «Садра», «Ансар», «Рисалат», «Ишрак», «Хузур».

Так, например, в журнале «Сфера» Инайат Хан «Учение суфиев»⁵⁹; Издательская группа «Сад» Хасан Камиль Йылмаз «Тасаввуф и тарикаты»⁶⁰; Издательство «Диля» «Коранический суфизм» Мир Валиддин⁶¹; Джон А. Субхан

⁵⁹ Инайат Хан Учение суфиев. — М.: Сфера, 2009. — 352 с.

⁶⁰ Хасан К. Й. Тасаввуф и тарикаты / Перевод с турецкого. — М.: Издательская группа «Сад», 2007. — 300 с.

⁶¹ Валлидин М. Коранический суфизм / Пер с англ. — СПб.: «Изд-во «Диля», 2004. — 219 с.

«Суфизм. Его святые и святыни»⁶²; Кхваджа Шамсуддин Азими «Суфизм»⁶³; Уилкоккс Линн «Суфизм и психология»⁶⁴;

В Издательстве «Ганга» Джавед Нурбахши «Путь. Духовная практика суфизма»⁶⁵; Древнейший суфийский трактат Аль-Худжвири под названием «Раскрытие скрытого»⁶⁶; Издательский дом «Ансар» Юсуф Хаттар Мухаммеда «Энциклопедия суфизма»⁶⁷; Абдуль-Кадир Иса Дийаб «Истина суфизма»⁶⁸; Али-заде, Айдын Ариф оглы «Исламский энциклопедический словарь»⁶⁹; Аль-Газали Абу Хамид «Наставление правителям и другие сочинения»⁷⁰; Абд Аль-Джилани «Раскрытие сокровенного»⁷¹.

В Издательстве «Садра» «Философы Ислама: Авиценна (Ибн Сина), ас-Сухраварди, Ибн Араби / Сейид Хусейн Наср»⁷²; Суфизм: развитие мистического языка в произведениях ан-Ниффари. Книга предстояний. Книга [духовных] обращений⁷³;

⁶² Джон А. С. Суфизм. Его святые и святыни / Пер. с англ.— СПб.: «Издательство «Диля», 2005. — 256 с.

⁶³ Суфизм [Текст]: [16+] / К.С. Азими. - Москва: ДИЛЯ; Санкт-Петербург: ДИЛЯ, сор. 2016. — 278 с.

⁶⁴ Суфизм и психология = Sufism and Psychology: [пер. с англ.] / Линн Вилкоккс. - Москва; Санкт-Петербург: ДИЛЯ, 2005 (ФГУП ИПК Лениздат). — 254 с.

⁶⁵ Нурбахш Д. Путь. Духовная практика суфизма [Текст] / Джавад Нурбахш; перевод с английского Леонида Тираспольского; НКО Благотворительный фонд "Ханикахи Ниматуллахи". — Москва: Ганга, 2017. — 266 с.

⁶⁶ Раскрытие скрытого за завесой: Старейший персидский трактат по суфизму / Али ибн Усман аль-Худжвири / пер. с англ. А. Орлова. – М.: Ганга, 2019. — 688 с.

⁶⁷ Мухаммед Ю. Х. Энциклопедия суфизма. Пер. с арабского. / М.: Издательский дом «Ансар», 2005. — 480 с.

⁶⁸ Абдуль-Кадир И. Истина суфизма: [Учеб. пособие для мусульм. учеб. заведений] / Абдуль-Кадыр Иса; [Пер. с араб. М.-Р. Саадиев]. - Москва: Ансар, 2004. — 287 с.

⁶⁹ Исламский энциклопедический словарь / А.Али-заде. — Москва: Ансар, 2007. — 396 с.

⁷⁰ Наставление правителям и другие сочинения: Абу Хамид аль-Газали; [Пер. с араб.: А. Миниянова и др.]. — Москва: Ансар, 2004. — 335 с.

⁷¹ Аль-Джилани А.К. Раскрытие сокровенного. Пер. с арабского. / М.: Издательский дом «Ансар», 2008. — 196 с.

⁷² Философы Ислама: Авиценна (Ибн Сина), ас-Сухраварди, Ибн Араби / Сейид Хусейн Наср; пер. с англ. Р.Псху. - Москва: Языки славянских культур: ООО "Садра", 2014. — 149 с.

⁷³ Суфизм: развитие мистического языка в произведениях ан-Ниффари. Книга предстояний. Книга [духовных] обращений. Относительно Его чудной речи о любви / пер. с араб., комм., вступ. ст. Р. В. Псху. — М.: ООО «Садра», 2020. — 208 с. (Ислам: классика и современность).

Издательство «Рисалат» Аль-Газали Абу Хамид «Лучи мудрости»⁷⁴;

В Издательстве «Эннеагон Пресс» Суфийские тексты: Сборник статей. (под ред. Идрис Шах)⁷⁵.

Издательский дом «Хузур» стремится распространять знания среди жителей Республики Татарстан, предлагая широкий выбор исламской литературы на русском и татарском языках. Среди ряда доступных источников для написания диссертации был выбран также труд одного из самых ранних суфийских мистиков и богословов Абу Абдуррахмана ас-Сулями «Болезни нафса и пути их излечения»⁷⁶. Эта работа посвящена духовным состояниям и трудностям, с которыми сталкиваются суфии на пути к личностному развитию, проходя через различные духовные стоянки.

Издательство «Ишрак» — это научно-теоретический журнал, основанный Институтом философии РАН и издаваемый в сотрудничестве с Фондом исследований исламской культуры имени Ибн Сины. Он продолжает традиции ежегодника исламской философии «Ишрак», который выходил с 2010 по 2021 год под редакцией Я. Эшотса (1966–2021).

В журнале публикуются статьи, посвященные различным аспектам арабo-мусульманской мысли. Среди них можно найти работы, посвященные как ранним, так и более поздним периодам исламской философии, а также исследованиям суфизма. Некоторые из статей послужили теоретическим дополнением к первой главе диссертации, где раскрывается генезис суфизма.

Среди них стоит выделить следующие работы: Псху Р.В. «Перспективы исследования идей аль-Мухасибии в актуальной историографии раннего

⁷⁴ Лучи мудрости. (Анвар аль-Хикмат) [Текст] / имам аль-Газали; [пер. Хиндол Мадраимов]. - Москва: Рисалат, 2011. — 47 с.

⁷⁵ Суфийские тексты / [пер.: Юлиана Аронова]. — Москва: Эннеагон, 2005. — 181 с.

⁷⁶ Абу Абдуррахман ас-Сулями Болезни нафса и пути их излечения. – Казань: «Издательский дом «Хузур» – «Спокойствие», 2020. – 64 с.

суфизма»⁷⁷ и Саййид Ахмад Гаффари Гаребаг «Ислам и исламоведение: теолого-методологическая перспектива»⁷⁸, а также Насыров И. Р. «О важности междисциплинарного взаимодействия в изучении развития мусульманского Востока»⁷⁹.

Нельзя не отметить выдающегося современного немецкого исламоведа Йозефа ван Эссе и его фундаментальный труд «Богословие и общество II–III столетий по хиджре»⁸⁰. Этот труд является одним из самых глубоких исследований интеллектуальной истории раннесредневекового мусульманского общества. Он послужил одним из ключевых источников для написания первой главы диссертации, что позволило более глубоко проанализировать исторический процесс развития суфийской мысли в раннем исламе.

В работе также использованы чеченские и ингушские источники, в которых представлены биографические данные и исторический анализ религиозной деятельности кавказских шейхов кадирийского тариката, документально подтвержденных их непосредственными последователями:

1) Шейх-Овлия Бамат-Гирей-Хаджи Митаев [Текст] / автор-составитель Р. Ш. Албагачиев⁸¹;

2) Р.-Х. Ш. Албагачиев. Шейх, Устаз, Овлия Кунта-Хаджи Кишиев⁸²;

⁷⁷ Псху Р.В. Перспективы исследования идей аль-Мухасиб в актуальной историографии раннего суфизма / Ишрак. Журнал исламской философии 2023. Т. 1. № 2. С. 6–23

⁷⁸ Саййид Ахмад Гаффари Гаребаг Ислам и исламоведение: теолого-методологическая перспектива / Ишрак. Журнал исламской философии 2024. Т. 2. № 1. С. 6–22

⁷⁹ Насыров И. Р. О важности междисциплинарного взаимодействия в изучении развития мусульманского Востока / Ишрак. Журнал исламской философии 2023. Т. 1. № 2. С. 24–47

⁸⁰ Йозеф ван Эссе Богословие и общество II–III столетий по хиджре // История религиозной мысли в раннем исламе. Т.1/. — Москва: ООО "Садра", 2021. — 632 с.

⁸¹ Шейх-Овлия Бамат-Гирей-Хаджи Митаев [Текст] / автор-составитель Р.Ш. Албагачиев. - Нальчик: Тетраграф, 2017. — 397с.

⁸² Албагачиев Р.-Х.Ш. Шейх, Устаз, Овлия Кунта-Хаджи Кишиев. — М.: Тетраграф, 2013. — 720 с.

3)Шейх Али Митаев: патриот, миротворец, политик, гений - эталон справедливости и чести / М. Д. Заурбеков⁸³;

4)Мани-Шайх: мурдийн дагалецамаш / Ибрагимов Сайдхьасан-Хьяьжа (на чеч.)⁸⁴;

Кроме того, используются англоязычные источники и онлайн-ресурсы суфийского ордена Кадирия и связанных с ним дочерних братств:

Докторская диссертация (на англ.) Аль-Гайлани, Нура «Святынище Абд аль-Кадир аль-Джилани в Багдаде и святынище Абд аль-Азиз аль-Джилани в Хакре: отображение различных ориентаций двух суфийских святынищ Кадири в Ираке»⁸⁵.

Сайты, на которых представлены книги и статьи разных ветвей тариката Кадирия — Ансари Кадири Рифаи, Сарвари Кадири и др. Эти материалы послужили дополнительным источником для написания диссертации:

<https://aqrtsufi.org/articles/> - статьи профессора (Phd) и шейха Танера Мустафы Ансари.

<https://aqrtsufi.org/books/> - книги профессора (Phd) и шейха Танера Мустафы Ансари.

<https://slife.org/list-of-sufi-orders/> - электронный путеводитель по всем суфийским орденам.

⁸³ Шейх Али Митаев: патриот, миротворец, политик, гений - эталон справедливости и чести / М. Д. Заурбеков. — Москва: [б. и.], 2005. — 350 с.

⁸⁴ Мани-Шейх: мурдийн дагалецамаш / Ибрагимов Сайдхьасан-Хьяьжа. - Соьлжа-Г'ала (Грозный): [б. и.], 2008. — 495 с.

⁸⁵ Al-Gailani N. (2016) The Shrine of Abd al-Qadir al-Jelani in Baghdad & the Shrine of Abd al-Aziz al-Jelani in 'Aqra: Mapping the multiple orientations of two Qadri Sufi shrines in Iraq. PhD thesis. [Электронный ресурс] University of Glasgow [сайт]. URL: <https://theses.gla.ac.uk/id/eprint/7663>

<https://www.sultan-bahoo.com/> - сайт представительства одной из ветвей кадирийского тариката в Индо-Пакистанском регионе, предназначенный для англоязычных пользователей. Это международный ресурс, на котором представлены книги, статьи, методические и практические рекомендации по суфизму для последователей суфийского пути Сарвари Кадири со всего мира.

<https://zori-islama.com/> - «Зори ислама» — это интернет-портал, который был создан на основе одноимённого духовно-просветительского журнала, издающегося в Чеченской Республике. Этот ресурс предоставляет доступ к материалам журнала в онлайн-формате. На сайте представлены разнообразные и ценные материалы, которые рассказывают об истории и религиозных практиках суфийских братств в Чечне.

Объектом исследования являются духовные практики суфийского тариката Кадирия в Чечне и их влияние на формирование религиозной идентичности его приверженцев.

Предметом исследования выступают религиоведческий анализ и интерпретация основных ритуальных практик суфийского тариката Кадирия в Чечне, с учетом их символического значения и исторической эволюции.

Гипотеза исследования. Духовные практики тариката Кадирия в Чечне, в процессе исторического развития, адаптировались к местным культурным и религиозным традициям, продемонстрировав синкретизм с предсуществующими верованиями и обычаями, что привело к формированию уникальной локальной традиции суфизма.

Целью диссертационного исследования является комплексное исследование духовных практик суфийского тариката Кадирия в Чечне, включающее в себя их анализ, интерпретацию, а также выявление основных принципов и концепций, лежащих в основе этих практик.

Это исследование позволит раскрыть сущность, специфику и значение духовных практик для понимания суфийской традиции в целом. Изучение

данных аспектов также поможет расширить понимание влияния суфизма на развитие религиозно-философских систем и формирование духовной культуры мусульманского мира.

Для достижения поставленной цели в ходе работы предстояло решить следующие **задачи**:

1. Проанализировать историческое распространение тариката Кадирия в различных регионах мира и роль его ключевых лидеров в данном процессе;

2. Систематизировать имеющиеся данные о духовных практиках тариката Кадирия в Чечне, используя различные источники информации (литературные, этнографические, полевые исследования);

3. Выявить специфические особенности духовных практик тариката Кадирия в Чечне, обусловленные местным культурным, историческим и социальным контекстом, и сравнить их с общими суфийскими традициями;

4. Проанализировать процессы адаптации и синкретизма, происходящие в духовных практиках тариката Кадирия в Чечне, и определить их влияние на формирование уникальной духовной культуры региона;

5. Изучить роль духовных наставников (шейхов) в распространении и трансформации тариката Кадирия в Чечне. Особое внимание уделить вкладу значимых лидеров в формирование и распространение суфийских практик в регионе;

6. Определить роль духовных практик тариката Кадирия в формировании и сохранении чеченской культурной идентичности, а также их влияние на социальную когезию и социально-политическую жизнь чеченского общества;

7. Разработать религиоведческую интерпретацию духовных практик тариката Кадирия в Чечне, учитывая универсальные суфийские принципы, так и специфические локальные особенности.

Методологической основой исследования являются принципы детерменизма, системности, историзма, а также историко-философского подхода, которые позволяют изучить эволюцию духовных практик суфизма, а также выявить основные тенденции и закономерности развития. Кроме того, используется философско-религиоведческий анализ, который помогает понять философское содержание и религиозную специфику этих практик, а также герменевтический подход, подразумевающий интерпретацию текстов и других источников информации о суфизме вместе с феноменологией Макса Шелера, что позволяет исследовать духовные практики с точки зрения их непосредственного переживания.

Методы исследования. В диссертационном исследовании использовались общенаучные методы, а также этнологические методы: включённое наблюдение и глубинные интервью. Кроме того, был использован качественный метод анализа документов, с помощью которого было обработано значительное количество источников и литературы. В исследовании использовался социокультурный анализ: влияние социальных и культурных факторов на развитие суфийской традиции. Этот подход помогает лучше понять, в каких условиях формировались и развивались духовные практики суфизма. При исследовании местных суфийских назмов применялся герменевтический анализ и семиотический метод.

Помимо прочих источников в основу диссертационного исследования легли материалы, собранные в течение нескольких поездок в 2021–2025 гг. в Чеченскую Республику. Информантами стали жители городов Грозный, Курчалой, а также Веденского, Курчалоевского, Грозненского, Шалинского и Урус-Мартановского районов Чеченской Республики. Основными методами были включенное наблюдение, глубинные полуструктурированные и неструктурированные интервью. Всего было проведено 16 интервью с постоянными жителями республики, относившими себя к чеченцам, последователям вирдовых братств кадирийского тариката. Все интервью

проводились на русском языке. Возраст информантов – от двадцати пяти до шестидесяти лет. Четырнадцать информантов были мужчины (т. к. религиозные практики указанных вирдов преимущественно проводятся мужчинами), но также было взято два интервью с женщинами. Поиск информантов осуществлялся следующим образом: мы подходили к участникам различных религиозных практик после их завершения. Также часть информантов была получена по принципу снежного кома: сначала интервьюер познакомился с двумя информантами, участвующими в религиозных практиках, после этого получил от них контакты других последователей вирда. Среди информантов были люди с разными социальными статусами: сотрудники государственных и коммерческих организаций, самозанятые, работники сельского хозяйства и торговли. Среди информантов были представители нескольких братств: Кунта-Хаджи, Бамат-Гирея-Хаджи и Али Митаевых, Мани-Шейха Назирова, Вис-Хаджи Загиева, Чиммирзы Таумерзаева.

Положения, выносимые на защиту.

1. Деятельность шейха Кунта-Хаджи Кишиева способствовала формированию специфической модели взаимодействия суфийской традиции с местной культурой и социальными структурами Чечни, что определило характер и направление развития вирдовых братств кадирийского тариката на Северном Кавказе в последующий период.

2. Исследование суфийских практик, таких как зикр, вирд, назмы, зиярат, муракба и других, характерных для тариката Кадирия в Чечне, демонстрирует их значимость в процессе формирования религиозной самоидентификации и укрепления социальных связей среди чеченского народа.

3. Духовные практики тариката Кадирия в Чечне представляют собой сложную систему, синтезирующую универсальные суфийские принципы с локальными культурными и историческими традициями.

4. Специфика духовных практик тариката Кадирия в Чечне отличается от практик этого тариката в других регионах мира, отражая уникальные особенности чеченской культуры и истории.

5. Чеченские назмы, зикры и зиярты демонстрируют региональные особенности интерпретации тариката Кадирия, отражая адаптацию суфийской доктрины к местному культурному контексту.

Научная новизна полученных результатов.

1. Установлено, что деятельность шейха Кунта-Хаджи Кишиева оказала влияние на формирование уникальной модели взаимодействия суфийского учения с культурой и общественными институтами Чечни. Это определило особенности и вектор развития суфийского тариката Кадирия на Северном Кавказе в последующие годы.

2. В рамках диссертационного исследования была проанализирована и детально описана религиозно-философская характеристика суфийских практик тариката Кадирия, таких как зикры, вирды, зияраты, функционирующих в Чечне. Данная характеристика позволила более глубоко понять их роль в процессе формирования религиозной идентичности и укрепления социальных связей среди чеченского этноса. Особое внимание уделено анализу методологических аспектов и контекстуальных факторов, способствующих интеграции тариката Кадирия в социокультурную ткань чеченского общества.

3. Обосновано, что духовные практики тариката Кадирия в Чечне представляют собой сложную систему, синтезирующую универсальные суфийские принципы с локальными культурными и историческими традициями. Данный синтез представляет собой результат продолжительного процесса адаптации и трансформации, в котором суфийский комплекс учений и ритуальных практик под воздействием духовной деятельности местных шейхов кадирийского тариката претерпел значительные изменения, соответствующие

социокультурной специфике Чечни. В результате этого процесса была сформирована уникальная концептуальная матрица, интегрирующая как универсальные суфийские идеалы, так и локальные традиции и обычаи, что позволяет рассматривать данный феномен как пример успешного межкультурного синтеза в рамках исламской традиции.

4. В результате проведенного исследования была выявлена и подробно описана специфика духовных практик тариката Кадирия, функционирующего в Чеченской Республике. Эти практики демонстрируют уникальные черты, которые существенно отличаются от аналогичных ритуалов и методов, используемых в других регионах мира. Данное различие обусловлено особенностью чеченской культуры, исторического развития и социально-политических условий, сформировавших уникальный контекст для реализации и адаптации духовных традиций тариката Кадирия на территории Чечни.

5. Впервые в диссертационном исследовании детально рассмотрены чеченские религиозные песнопения — назмы. Дана их содержательная характеристика и аксиологическая оценка. Это позволило увидеть региональные особенности интерпретации тариката Кадирия и проследить, как суфийская доктрина смогла адаптироваться к местному культурному контексту.

Теоретическая значимость исследования заключается в том, что данная работа вносит определённый вклад в теоретическое осмысление суфизма, фокусируясь на малоизученном аспекте — адаптации и трансформации тариката Кадирия в специфическом социокультурном контексте Чечни. В отличие от многих работ, посвященных общим принципам суфизма, это исследование анализирует динамику и гибкость суфийской мысли через призму локальных адаптаций. Изучение конкретных практик тариката Кадирия в Чечне позволяет выявить механизмы приспособления универсальных суфийских принципов к уникальным условиям чеченского общества, продемонстрировав взаимодействие суфийских идентичностей с существующими культурными и

религиозными традициями. Таким образом, исследование способствует более глубокому пониманию суфизма не как статичной догматической системы, а как сложной, многогранной и динамичной традиции, способной к адаптации к различным культурным контекстам.

Более того, диссертация расширяет знания о религиозной жизни Чечни, способствуя более полному пониманию роли ислама, в частности, его суфийского течения, в формировании чеченской культуры и идентичности. Этот аспект особенно важен, учитывая ограниченное количество научных работ, посвященных данной теме, и для актуальности изучения религиозных процессов в регионе. Результаты исследования могут служить отправной точкой для дальнейших междисциплинарных исследований на стыке религиоведения, философии, антропологии и истории, способствуя более глубокому пониманию сложных взаимосвязей между религией, культурой и обществом в Чечне.

Практическая значимость исследования. Результаты проведенного исследования представляют значительный интерес для междисциплинарного научного сообщества, включая религиоведов, философов, психологов, социологов и культурологов. Они также могут быть полезны для специалистов, занимающихся изучением духовных практик и их влияния на современные социальные и культурные процессы.

Выявленные в рамках данной работы закономерности и выводы могут быть интегрированы в образовательные программы, направленные на подготовку специалистов в области философии, социологии и религиоведения. Это позволит обогатить учебный процесс актуальными научными данными и способствовать более глубокому пониманию взаимосвязей между духовными практиками, общественным сознанием и культурными трансформациями.

Апробация результатов исследования. Основные идеи и выводы диссертации докладывались автором на научно-практических конференциях различного уровня, в том числе: на Международных научно-практических

конференциях «История и культура ислама. Россия и исламский мир» (Москва, РГГУ 2019); «Ломоносов 2022, секция по социальной философии» (Москва, МГУ 2022); Круглый стол «Коды потребительской культуры: идеология, дизайн, реклама» (Москва, МГПУ 2022); «Ломоносов 2023, секция по философии религии и религиоведение» (Москва, МГУ 2023); IV Международная научно-практическая конференция: «Личность в системах управления» (Онлайн-формат, 2023); «Государственное управление и развитие России: цивилизационные вызовы и национальные интересы» (Москва, РАНХиГС, 2023).

Основные положения и выводы исследования изложены автором в научных публикациях, а именно в 7 статьях, из них 6 статей в журналах, включенных в перечень изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки Российской Федерации для кандидатских и докторских диссертаций.

Структура диссертации определена целью и задачами исследования. Диссертация состоит из введения, трёх глав (шесть параграфов), заключения, списка использованной литературы, включающего в себя 246 наименований и двух приложений. Общий объем работы 237 страниц.

ГЛАВА 1. ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР СУФИЙСКОГО ТАРИКАТА КАДИРИЯ

1.1. ГЕНЕЗИС СУФИЗМА И ЗАРОЖДЕНИЕ ТАРИКАТА КАДИРИЯ

Начиная дискуссию о любом мистическом братстве, таком как Кадирия или других различных тарикатах и джамаатах, важно начать с краткого рассмотрения феномена исламского мистицизма, включая его историю и характеристики.

Суфизм, также известный как тасаввуф, — это мистическое направление в исламе, которое делает акцент на аскетизме и духовном развитии. Он является также ключевым течением в классической мусульманской философии. Представителей суфизма называют суфиями. Суфизм обладает гибкостью и способностью интегрировать в различные внешние влияния, что делает его разнообразным и привлекательным для исследователей разных областей знания. Суфизм оказал значительное воздействие на развитие эстетики, этики, литературы и искусства, вдохновляя своих последователей творить, раскрывая глубинные качества души.

В отношении этимологии терминов «тасаввуф» и «суфий» существует несколько гипотез. Некоторые суфии считают, что их происхождение связано с корнем слова «сафа», которое переводится как «чистота», или «сифат», означающим «свойство». Также есть предположение, что данные термины восходят к выражению «ахль ас-суффа» («люди скамьи или навеса») ⁸⁶. Это выражение применялось по отношению к малоимущим сподвижникам пророка Мухаммада, которые отличались своим аскетизмом и жили в мечети в Медине ⁸⁷.

Некоторые исследователи предполагают, что эти слова имеют неарабское происхождение. Например, учёные из Западной Европы вплоть до начала XX

⁸⁶ Мухаммед Ю. Х. Энциклопедия суфизма. Пер. с арабского. / М.: Издательский дом «Ансар», 2005. — 480 с.

⁸⁷ Ислам: энциклопедический словарь / Отв. Ред. С.М. Прозоров. — М.: Наука, ГРВЛ, 1991. — 315 с.

века считали, что слово «тасаввуф» происходит от греческого слова «σοφία» (софия), что означает «мудрость»⁸⁸.

Согласно другой точке зрения, слово «суфизм» происходит от арабского слова «суф», которое переводится как «шерсть»⁸⁹. С давних времён грубая шерстяная одежда ассоциировалась с атрибутом аскетов-отшельников, «божьих людей», а также мистиков. Однако Абу аль-Касим Кушайри, богослов и суфий из Хорасана (986–1072), выражал несогласие с этим толкованием, полагая, что суфиям не свойственно носить шерсть, а слово «суфий» является скорее прозвищем⁹⁰.

Суфии также широко известны как «бедняки» — фуқарā' (мн. ч. от араб. фақир), по-персидски — дарвиш. Отсюда происходят слова «факир» и «дервиш»⁹¹.

Мусульманские исследователи и историки условно разделяют историю суфизма на три периода:

- 1) период аскетизма (зухд) VII — начало IX века;
- 2) период суфизма (тасаввуф) IX–XI вв.;
- 3) период суфийских братств (тарикатов) XII— XIV вв.

В связи с широким распространением идей суфизма среди различных слоев мусульманского общества в XII—XIII веках развитие получила спекулятивно-эзотерическая сторона суфийского учения, которая представляла интерес в первую очередь для образованных мусульман.

⁸⁸ Шиммель А. /Мир исламского мистицизма /пер. с англ. Н.И.Пригаринной, А. С. Рапопорт. 2-е изд., испр. и доп. М.: ООО «Садра», 2012. — 536 с.

⁸⁹ Ислам: Словарь атеиста / Авксентьев А.В. — М., 1988. — с. 208.

⁹⁰ Мекерова, М.Д. Суфизм как мистико-аскетическое течение в мусульманской культуре: диссертация кандидата философских наук: 09.00.13. — Ставрополь, 2005. — 209 с.

⁹¹ Лейн Э.У. Нравы и обычаи египтян в первой половине XIX века. — М., 1982. — 215 с.

Существует множество причин, которые привели к возникновению и развитию аскето-мистических тенденций в исламе. Среди наиболее значимых можно выделить социально-политические потрясения, которые происходили в первые два века существования мусульманской общины. Эти события вызвали желание людей уйти от реальности, что привело к развитию эскапистских настроений. Кроме того, усложнение религиозной жизни и углубление идейных и духовных поисков также способствовали возникновению и развитию аскето-мистических тенденций в исламе. Другие религиозно-философские системы, особенно христианство⁹², также оказали значительное влияние на развитие суфизма⁹³.

Идрис Шах предлагает интересную гипотезу о происхождении суфизма. Он считает, что суфийское мировоззрение, хотя и не сам суфизм как таковой, существовало задолго до ислама и продолжает проявляться в разных религиозных традициях. По словам Шаха, «суфии — это древнее духовное сообщество, истоки и сроки существования которого остаются неясными»⁹⁴.

Мусульманский мистицизм возник как часть исламских религиозных практик и отражает особый тип мышления. В книге Идриса Шаха «Благоухающий скорпион» подчёркивается, что суфизм — это не только индивидуальная практика мистического познания ислама, но и важная часть коллективного сознания мусульман⁹⁵.

Другой известный деятель и практик суфизма, Инайят Хан, утверждал, что суфизм является надконфессиональным учением и не ограничивается рамками конкретных религий. Он пишет, что суфизм — это глубинная сущность

⁹² Smith M. *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*. London, 1931, — 124 p.

⁹³ Адам М. *Мусульманский ренессанс* М., 1984. — 145 с.

⁹⁴ Шах И. *Суфизм*. — М.: «Клышников, Комаров и К», 1994. — 446 с.

⁹⁵ Шах И. *Благоухающий скорпион*. — М., 2006. — С. 216–217.

человечества, которая превосходит историческое происхождение и является высшей формой божественной мудрости и познания Бога.

По мнению Инайята Хана, суфизм — это не просто объединение различных религий, а их общая суть⁹⁶. Согласно этой трактовке, можно предположить, что мистицизм, как часть тайного знания, сопровождал человечество на протяжении веков. Следы этого явления можно обнаружить в древних культурах, таких как загадочный Древний Египет, мудрая Греция и таинственная Индия, которые существовали задолго до появления ислама. Это позволяет сделать вывод, что мистические традиции были неотъемлемой частью человеческого опыта на протяжении многих тысячелетий.

Церковный историк И. Д. Андреев полагал, что «религия необходимо мистична, а мистика необходимо религиозна»⁹⁷. Согласно этому предположению, можно говорить о том, что религия и мистицизм практически всегда взаимодополняли друг друга. Религия выступает в качестве духовного пласта человеческой культуры, ориентированного на служение Богу, в то время как мистицизм отвечает за его трансцендентный и сакральный смысл.

Известный востоковед А. Крымский, изучая формирование исламского мистицизма, подчёркивал, что на развитие суфизма оказали сильное воздействие религиозные традиции как Запада, так и Востока. Он выделял две основные ветви влияния: арабско-мохаммеданскую и индо-персидскую. Первая ветвь, характеризующаяся синтезом исламских и христианских элементов, легко интегрировалась в рамки исламского правоверия, в то время как вторая, индо-персидская, представляла собой еретическую ветвь, основанную на буддийских и индуистских концепциях.

⁹⁶ Инайат Хан Учение суфиев. — М.: Сфера, 2009. — 352 с.

⁹⁷ Андреев И. Д. Мистика на Востоке //Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. М.: Научное издательство «Большая российская энциклопедия», 1995 Т.2, — 122 с.

Арабско-мохаммеданская ветвь, как отмечает Крымский, имела преимущественно западное происхождение и была распространена в регионах, где ранее доминировало христианство. Эта ветвь суфизма находилась в тесном взаимодействии с ортодоксальной формой ислама и способствовала укреплению исламских традиций. В отличие от нее, индо-персидская ветвь, ориентированная на восточные влияния, проникала в регионы, где ранее преобладало буддийское мировоззрение.

Крымский подчеркивает, что западная ветвь суфизма успешно интегрировалась с ортодоксальной исламской традицией, в то время как восточная ветвь, воспользовавшись привилегиями, предоставленными первой, постепенно отклонялась от ортодоксии, все более склоняясь к пантеистическим идеям. Этот процесс, по мнению исследователя, свидетельствует о сложной динамике взаимодействия различных религиозных традиций в рамках суфизма⁹⁸.

В период зарождения суфизма понятие «тасаввуф», означающее путь духовного возвышения и приближения к Богу, часто заменялось другими словами. Среди них были «зухд» — аскетизм, воздержание от мирских благ, и «захид» (аскет), а также близкое по значению слово «абид», что означает богомolec или подвижник. Изначально суфизм представлял собой мистическое течение в исламе, в котором акцент делался на аскетическом учении. Суфизм был ограничен кругом последователей и имел тенденцию к индивидуализму. На начальном этапе развития тасаввуфа (исламского мистицизма) не было сложной организационной и теоретической структуры. Внешне суфизм проявлялся как спокойное и регрессивное направление, но внутри он был сильным и активным.

Ранние суфии практиковали размышление над смыслом Корана и строго следовали его предписаниям и сунне пророка Мухаммада в повседневной жизни. Они увеличивали молитвы, проводили бдения и посты (навафиль). Суфии отрешались от всего мирского, были благочестивы в повседневной жизни,

⁹⁸ Крымский А. Е. Очерк развития суфизма до конца III века гиджры. М., 1895. С. 47—48.

отказывались от сотрудничества со светскими и военными властями, предавали себя воле Божьей (таваккул). Они культивировали бедность (факр), испытывали эсхатологические, покаянные настроения и были довольны своей земной долей (ради) и стойко переносили страдания и лишения (сабр).

В учениях ранних суфиев особое место занимает глубокое осмысление тончайших движений человеческой души, тайных мотивов поступков и личных переживаний. Эти мыслители направляли своё внимание на внутреннее постижение религиозных истин.

Один из основоположников суфизма Хасан аль-Басри (642–728) заложил основы «науки о сердцах и помыслах» («аль-кулуб валь-хаватир»), которая исследует намерения человека (ният). Хасан аль-Басри, будучи выдающимся богословом и мыслителем раннего ислама, внес значительный вклад в формирование концепции аскетизма (зухд) как духовного феномена. В отличие от традиционного представления об аскетизме как об отшельничестве или изоляционистском образе жизни, Хасан аль-Басри акцентировал внимание на глубинной любви к Аллаху как на фундаментальном аспекте духовного совершенствования. Он подчеркивал, что истинный аскетизм заключается в активном преодолении греховных страстей и дистанцировании от иллюзорных привлекательностей материального мира. Любовь к Аллаху, по его мнению, является кульминацией духовной эволюции человека, выражая его стремление к единению с божественным.

Хасан аль-Басри критически оценивал значение религиозных знаний, утверждая, что они утрачивают свою значимость без сопутствующих духовных качеств, таких как богобоязненность, сострадание, стыд и другие добродетели. Он придавал особое значение науке излечения сердец ('илм ат-табйин), которая, по его убеждению, должна была дополнять изучение шариата. Этот подход предвосхитил развитие суфизма как отдельного направления в исламской мысли, и Хасана аль-Басри часто называют основоположником суфийской традиции.

Его влияние на последующих суфийских учителей было столь значительным, что его идеи и методология стали основой для многих духовных практик и доктрин.

Вокруг Хасана аль-Басри сформировался влиятельный теологический кружок, который стал центром интеллектуальной жизни Басры и всего Омейядского государства. Авторитет Хасана аль-Басри был настолько велик, что его признавали своими учителями как сунниты, так и рационалисты, включая основателя мутазилизма Василя ибн Ата, который вышел из этого кружка. Кроме того, суфии также почитали Хасана аль-Басри как одного из своих духовных наставников, что свидетельствует о его многогранном влиянии на развитие исламской мысли и практики⁹⁹.

Ученики и последователи Хасана аль-Басри, такие как Рабах ибн Амр, Рабия аль-Адавия (717–801) и ад-Дарани, активно развивали концепцию бескорыстной любви к Богу (аль-махабба, аль-хубб), а также идеи духовной тоски и стремления к мистическому единению с божественным началом. Эти идеи, зародившиеся в эпоху раннего исламского мистицизма, заложили фундамент для дальнейшего формирования суфийской традиции.

С IX века данные мотивы стали основополагающими для суфизма, придав ему ярко выраженный мистический характер. Суфийская практика, основанная на принципах «аль-махабба» и «аль-хубб», способствовала развитию глубокой внутренней рефлексии и духовного поиска, что, в свою очередь, способствовало формированию уникального духовного ландшафта исламской культуры¹⁰⁰.

В IX столетии возникает несколько школ суфизма, и начинается активное развитие его теоретической базы и практических аспектов. Наиболее влиятельными в тот период были басрийская, багдадская и хорасанская школы.

⁹⁹ Шангараев Р.Р. История суфизма. Учебное пособие / Шангараев Р.Р. – Казань: ИД «МедДоК», 2020. — С. 26–27.

¹⁰⁰ Ayoub M. Islam: Faith and History, London: One world Publications, 2004. —256 p.

Их представители детально описывают «состояния» мистика (хал) и «стоянки» (макамы). Подобно другим мистическим учениям, суфизм понимается как «путь» (тарикат), следуя которому суфий очищается от всего мирского и приближается к Богу.

В концепции о «намерениях» основное внимание уделяется искренности и бескорыстию (ихлас, сидк). В связи с этим суфии разрабатывают практики самонаблюдения и самоконтроля (муракаба или мухасаба). Эта концепция, сформулированная багдадским суфием Харисом аль-Мухасиби (781–857), находит множество последователей и сторонников среди более поздних богословов, включая Абу Хамида аль-Газали¹⁰¹.

Абуязид аль-Бистами, знаменитый религиозный мистик, живший в IX веке, в поэтической форме описывал своё «восхождение» к божественной сущности и единение с ней. Его идеи были проникнуты глубокими суфийскими переживаниями, что принесло ему славу и уважение на родине.

В то время суфии, последователи мистического течения ислама, сталкивались с подозрительным отношением со стороны авторитетов суннитского направления. Стремясь к мирному сосуществованию, они подчёркивали свою приверженность Корану и Сунне, дистанцировались от радикальных взглядов. Однако те, кто придерживался крайних форм суфизма, таких как Абуязид аль-Бистами и другие, выделяли пантеистическую идею мусульманского мистицизма «Вахдати Вуджуд» (единство бытия), которая рассматривала Вселенную как проявление Бога через божественное излучение и объединяла Бога и природу.

Исследователь суфизма А. Мухаммедходжаев выделил ещё одну группу суфиев, ориентированную скорее на амбивалентные, чем на реакционные

¹⁰¹ Аль-Мухасиби А.Х. [Электронный ресурс] // Культура веры: путеводитель сомневающимся [сайт]. URL: <https://bit.ly/2RsizBg> (дата обращения: 15.11.2023).

позиции, стремящиеся к познанию Бога через самосознание. К этой группе принадлежали такие известные личности, как Абдулмадж Санаи, Фаридиддин Аттар, Джалаледдин Руми, Хафиз Ширази, Саади и другие¹⁰².

Любопытно, что труды вышеупомянутых нами персидских поэтов-суфиев привлекли внимание западных исследователей гораздо раньше, чем теоретические работы ранних суфийских мыслителей. Это, вероятно, навело некоторых учёных на мысль о том, что суфизм в значительной степени испытал влияние персидской культуры.

В контексте исследования генезиса суфизма некоторые западные исследователи выдвигают гипотезу о его зарождении под влиянием зороастрийской традиции, широко распространённой в Хорасане (современный Иран)¹⁰³. Именно в этом регионе, являющемся колыбелью множества суфийских поэтов, сформировались уникальные мистические и духовные течения, которые впоследствии оказали значительное влияние на развитие исламской культуры. Произведения персидских суфиев, таким образом, выступают не только как литературные памятники, но и как ценные источники для изучения альтернативных форм исламского мистицизма, предоставляя глубокое понимание его культурного и бытового контекста.

Так, например, стоит выделить произведения Аттара, особенно его сочинение «Тазкират ал-аулийа» (Поминание друзей Божьих)¹⁰⁴, представляющих собой бесценный источник знаний о суфийской традиции. Этот сборник, состоящий из жизнеописаний и высказываний первых суфийских подвижников, занимает центральное место в изучении суфизма. Его значение трудно переоценить,

¹⁰² Мухаммедходжаев А. Гносеология суфизма. – Душанбе: Дониш, 1990. — 112 с.

¹⁰³ Крымский А. Е. Очерк развития суфизма до конца III века гиджры. М., 1895. С. 47—48.

¹⁰⁴ Фарид ад-Дин Аттар. Тазкират ал-аулийа, или Рассказы о святых. – М: САМПО, 2005–240 с. Пер. Ольги Васильевой.

поскольку он является одним из основных источников информации о великих суфийских аскетах.

«Поминание друзей Божьих» содержит обширный житийный материал, который в противном случае был бы утрачен. Многие агиографические памятники, отражающие жизненный путь и духовные достижения суфийских святых, дошли до нас исключительно благодаря этому произведению Аттара¹⁰⁵.

Структура сборника основана на зикрах — ритуальных формулах, включающих упоминание имени Бога. Зикры являются неотъемлемой частью суфийской практики и представляют собой форму духовного упражнения, направленного на углубление связи с Божественным.

Особое место в «Поминании друзей Божьих» занимает жизнеописание Раби‘и ал-‘Адавийи — единственной женщины-подвижницы, представленной в этом сборнике. Её жизнь и духовное наследие служат ярким примером для последующих поколений суфиев и являются важным вкладом в развитие суфийской традиции.

Аттар оставил после себя обширное литературное наследие, насчитывающее около 114 произведений. Однако значительная часть его творческого наследия, за исключением примерно 30 текстов, утрачена и недоступна для современных исследователей. Среди сохранившихся трудов Аттара особое место после его сочинения «Поминание друзей Божьих» занимает поэма «Мантук-ат-Тайр» («Парламент птиц»), переведенная на английский язык Эдвардом Фитцджеральдом. В своей работе «Мистицизм», Эрнест Андерхилл отмечает, что Аттар с глубокой психологической проницательностью описывает стадии

¹⁰⁵ Счетчикова Т. А. «Введение» к «Тазкират ал-аулийа» Фарид ад-дина ‘Аттара: формулировка авторского замысла // Вестник РГГУ. № 6(128). Серия: «Востоковедение и африканистика». М., 2014 С. 96.

духовного паломничества, представленного в виде пути через семь долин¹⁰⁶. Эти долины символизируют различные этапы мистического опыта:

1. Долина Поиска (Талаб) — здесь путник (салик) освобождается от материальных привязанностей, становясь нищим и одиноким, что является необходимым условием для начала духовного пути.

2. Долина Любви (Ишк) — это стадия, аналогичная земному раю Данте, где начинается процесс просветления.

3. Долина Знания (Марифат) — на этом этапе Бог становится видимым во всем сущем, что предполагает высокий уровень созерцательного общения с Божественным.

4. Долина Отрешенности (Факр) — состояние полного растворения в Боге, характеризующееся утратой собственной идентичности.

5. Долина Единения (Таухид) — стадия экстаза и блаженных видений, когда человек достигает единства с Богом.

6. Долина Изумления (Хайрат) — это состояние, описанное в «Облаке неведения», когда восприятие Бога становится настолько интенсивным, что глаза путника ослепляются Его сиянием.

7. Долина Растворения Сущности (Фана) — высшее теопатетическое состояние, в котором сущность человека полностью растворяется в океане Божественной любви.

¹⁰⁶ Шангараев Р.Р. История суфизма. Учебное пособие / Шангараев Р.Р. – Казань: ИД «МедДоК», 2020. — С. 154–156.

Эти стадии представляют собой многослойное и многоаспектное описание духовного пути, которое служит важным источником для понимания суфийской мистики¹⁰⁷.

Важным аспектом творчества Аттара является его влияние на Джалал ад-Дина Руми, который в подростковом возрасте встретился с Аттаром в Балхе. Аттар, распознав в Руми будущего великого суфия, благословил его и преподнес экземпляр своей книги «Панднама». Этот подарок оказал глубокое влияние на Руми, вдохновив его на создание «Маснави», где многие идеи и образы, почерпнутые из «Мантик-ат-Тайр», были переосмыслены и адаптированы для широкой аудитории.

Еще одним значимым произведением Аттара является «Газкират», в котором описываются вершины духовных переживаний святых. Этот труд представляет собой важный источник для искателей Истины, стремящихся к познанию Всевышнего и духовному просветлению. Аттар подчеркивает необходимость передачи опыта великих суфиев для облегчения Пути к Истине, а также указывает на способы преодоления жизненных испытаний, которые могут возникнуть на этом пути¹⁰⁸.

Среди представителей раннего суфизма стоит выделить также Абу аль-Маджда Мадждуда ибн Адама Санай, выдающегося поэта и мыслителя XII века, который является значимой фигурой в истории персидской литературы.

Санай родился в 1080 году в Газне и был младшим современником таких выдающихся деятелей, как Омар Хайям и Абу Хамид аль-Газали. Его творчество стало основой жанра дидактической религиозной поэмы, где религиозные учения переплетаются с притчами, историческими рассказами и бытовыми

¹⁰⁷ Там же. С. 154–156.

¹⁰⁸ Там же. С. 154–156.

анекдотами. Это позволяет считать Санаи одним из первых представителей суфийской аллегорической традиции.

Санаи был представителем умеренного суфизма, что отразилось в его произведениях. Его творчество также характеризуется тираноборческими высказываниями, которые свидетельствуют о его глубоком понимании социальных и политических вопросов. Хотя нет прямых свидетельств о принадлежности Санаи к какому-либо суфийскому ордену, его труды считаются классическими в рамках суфийской традиции, которая представляет собой поиск высшей, но постоянно ускользающей реальности.

Одним из наиболее значимых произведений Санаи является его поэма «Путешествие рабов божьих к месту возврата»¹⁰⁹. Это выдающийся образец суфийской эзотерической литературы. Текст представляет собой уникальное исследование человеческой природы и внутреннего мира, созданное одним из величайших мусульманских поэтов и философов своего времени.

Санаи мастерски использует аллегорию и символизм, чтобы создать многослойное произведение, в котором читатель погружается в лабиринт миров и обретает надежду увидеть Истину. Язык поэмы Санаи отличается специфичностью и сложностью, что придаёт ей пророческий характер. Понимание её смысла требует глубокого анализа и интерпретации, что делает её одним из наиболее загадочных и многослойных текстов в суфийской литературе.

Таким образом, творчество Абу ал-Маджда Санаи занимает важное место в истории персидской культуры и философии, представляя собой ценный источник для изучения раннего суфизма и его влияния на развитие мировой литературы.

¹⁰⁹ Санаи (Хаким Санаи Газневи). Путешествие рабов божьих к месту возврата / Пер. с перс., вст. статья и комм. К. В. Сергеева. – М.: ФАЗИС, 2002. – 112 с.

Ранний суфизм был направлением, которое объединяло людей разных социальных групп, но в основном его последователями были мелкие торговцы и ремесленники. Несмотря на отсутствие у большинства последователей высокого богословского образования, они проявляли большой интерес к вопросам веры и духовности.

Для понимания сущности раннего суфизма было важно следовать наставлениям духовных лидеров — шейхов или мюршидов, которые выступали в роли учителей и руководителей для своих учеников-мюридов, устанавливая свой авторитет во всех религиозных и мирских вопросах. Со временем суфийских учителей стали называть «святыми» — вали или авлия, а также «божественными полюсами» — кутб или актаб. Это влияние можно связать с представлениями шиитов об имамах.

Ученики и последователи ранних суфиев часто приписывали своим наставникам сверхъестественные способности и качества, такие как избранность Богом, возможность совершать чудеса (карамат), раскрывать скрытый смысл священных текстов и так далее.

Традиции агиографии, представляющие собой систематизированные нарративы о жизни и деяниях святых (авлия), являются важным элементом исламской культуры. Эти повествования, передаваемые из поколения в поколение, эволюционировали в высокоразвитый жанр легенд, характеризующийся богатством детализации и выразительностью. В рамках данного контекста следует отметить, что некоторые мыслители, такие как выдающийся представитель среднеазиатской суфийской традиции аль-Хаким (мудрый) ат-Тирмизи, занимали позицию, согласно которой святые могут быть приравнены к пророкам. Они рассматривали суфийскую «святость» как логическое продолжение пророческой миссии, что свидетельствует о глубоком понимании ими духовной преемственности и иерархии в исламской теологии.

Ат-Тирмизи впервые в исламской теологической традиции провел систематическое исследование учения о святых (авлия). В рамках данной концепции он выделил несколько категорий праведников, каждая из которых характеризуется уникальными качествами и степенью близости к Богу.

Первая категория — праведники (сиддикун). Эти индивиды ведут постоянную борьбу с плотской душой (нафс), стремясь преодолеть ее доминирование. Ат-Тирмизи подчеркивает, что их духовная практика направлена на подавление искушений и страстей, исходящих от нафса.

Вторая категория — «благородные великодушные» (ахрар кирам). Эти святые обладают высоким уровнем духовного света и близости к Богу, что позволяет им успешно противостоять нафсу. Однако, несмотря на их духовную силу, они также подвержены наущениям и искушениям, исходящим от плотской природы.

Третья категория — сорок праведников (садд аль-арбаин), которые полностью охвачены любовью к Богу. Они обладают непосредственным общением с Творцом через сновидения и мистические переживания. Однако даже они не достигли полного освобождения от влияния нафса, хотя и находятся на высоком уровне духовного развития.

Четвертая и высшая категория — «единственный» (мунфарид). Этот индивид, согласно Ат-Тирмизи, обладает уникальной способностью полностью преодолеть влияние нафса. Его статус сравнивается со статусом пророков (анбийа') и посланников (русул), что подчеркивает его исключительность в иерархии святых. Мунфарид занимает позицию «полюса» (кутб) и «печати святости» (хатм ал-аулийа'), являясь высшим авторитетом в духовном мире.

Ат-Тирмизи также утверждал, что святые играют ключевую роль в поддержании мирового порядка и управлении вселенной. Он подчеркивал их способность к совершению чудес (карамат), что является подтверждением их особой близости к Богу и духовной силы.

Таким образом, учение Ат-Тирмизи о святых представляет собой сложную и многогранную систему, в которой каждый уровень духовной иерархии характеризуется уникальными качествами и степенью близости к Божественному¹¹⁰.

Передача сокровенных знаний и "благодати" от шейха-наставника к ученику (мюриду) в суфийской традиции представляет собой многослойный и многоэтапный процесс. Этот процесс обучения, который носит эзотерический характер, включает в себя не только передачу доктринальных знаний, но и духовное воспитание, направленное на достижение состояния мистического единства с Богом.

По завершении этого процесса ученик получает от учителя символическое одеяние — хирку, что символизирует его статус и право на самостоятельное проповедование учения. Хирка, являясь материальным воплощением духовной связи с наставником, служит важным атрибутом суфийского мюрида.

После завершения обучения мюриды, как правило, возвращались в свои родные места, где они основывали кружки (халакаты) или обители (завии, ханаки). Эти образовательные и духовные центры служили не только местом для проведения коллективных молитв и медитаций, но и платформой для подготовки новых учеников (мюридов).

Таким образом, суфизм, благодаря этой уникальной системе передачи знаний и опыта, быстро распространился по исламскому миру, оказав значительное влияние на религиозную, культурную и философскую жизнь различных регионов.

Несмотря на противодействие со стороны суннитских богословов, которые видели в суфизме угрозу своему влиянию, это религиозно-мистическое течение получило широкое признание в мусульманском обществе XII–XIII веков.

¹¹⁰ Radtke. Al-Hakim al-Tirmidi: Ein islamischer Theosoph der 3/9. Jahrhundert (Freiburg, 1980).

Благодаря таким мыслителям, как Абу Хамид аль-Газали (1058–1111), суфийские идеи были интегрированы в ортодоксальный суннизм, который высоко ценил моральные нормы и этические методы.

Абдул-Кадир аль-Джилани (1077–1166) строил своё учение на моральных и этических принципах суфизма, а Ахмад ар-Рифаи (1118–1183) делал упор на духовном очищении, строгом следовании исламским практикам и стремлении к обретению божественного опыта через внутреннее созерцание.

Влияние суфизма побудило региональных правителей принять его во внимание. Исследователи отмечают, что Абу Хамид аль-Газали разработал монотеистическую систему суфизма, соединив традиционализм и суфизм, чтобы возродить суннитский ислам в условиях исламского кризиса¹¹¹.

Абу Хамид аль-Газали, известный суфийский мыслитель, сформулировал свои идеи, опираясь на мистический опыт и сопоставляя его с основными положениями исламской традиции. Он рассматривал суфизм как инструмент, который позволяет проверять и корректировать нормативное богословие.

Абу Хамид аль-Газали воспринимал суфизм как важную, но отдельную часть ислама, стремясь найти баланс между духовными и доктринальными аспектами. Он также уделял внимание взаимосвязи между религиозной властью, мечетями и суфиями, отвергая любые разделения между ними и стремясь к смысловой целостности. Мистицизм в его понимании не только подтверждает исламские верования, но и служит катализатором для преобразующих интерпретаций внутри веры. Это, в свою очередь, способствует динамичной и обогащенной духовной жизни.

Суфизм в теории аль-Газали сосредоточен на прямой связи с высшей реальностью и стремлении к духовной трансформации в жизни набожного мусульманина. Его идеи подчеркивают интуитивное, сверхинтеллектуальное

¹¹¹ Петрушевский И. П. Ислам в Иране в XII–XV веках. – Л., 1966. — С. 330–331.

познание божества и вневременные переживания, достигаемые через духовный рост, а не только в экстатических состояниях. Абу Хамид аль-Газали отрицал идею слияния с Богом и чудеса, совершаемые святыми, приписывая такие способности исключительно пророку. По его мнению, монотеистический суфизм делает акцент на интеллектуальном исследовании религиозных, философских и этических доктрин для достижения духовного единства с божеством. Таким образом, суфизм Абу Хамида аль-Газали представляет собой структурированную систему мистических учений в исламе.

В раннем исламском мистицизме святилища и гробницы, которые появились вокруг могил и саркофагов духовных наставников и их последователей, стали центрами распространения суфизма. Среди них можно выделить такие места, как Даргах (гробница святого), Турбах (место поклонения), Завия (суфийская обитель) и Мазар (могила святого).

Святой в суфизме олицетворяет совершенство в понимании Бога, раскрытие сокровенных истин, получение знаний и совершение чудес.

Начиная с IX века в суфийском культе святых сформировалась концепция скрытой иерархии, во главе которой находился верховный святой, известный как «Кутб» (абсолютный святой). Ему приписывали ответственность за сохранность мироздания и предотвращение возможных катастроф¹¹².

В X веке наблюдается формирование систематизированных трактатов по суфизму в рамках активно развивающейся «науки о суфизме» («илм ат-тасаввуф»). Одним из значимых произведений этого периода является труд, созданный на территории Мавераннахра, в частности, в Бухаре. Это «ат-Та'арруф ли мазхаб ахл ат-тасаввуф» («Введение в учение суфиев»), принадлежащий перу Мухаммада ал-Калабази (умер в 380/990 или 385/995

¹¹² Пронин А., протоиерей. Основные аспекты святости в Восточном Христианстве и в исламе. //Труды Минской духовной академии. 2020.№17. С. 59–88.

годах), уроженца бухарского квартала Калабад (Калабаз). В данном сочинении автор ставит перед собой задачу продемонстрировать, что доктринальные установки суфизма находятся в полном соответствии с основополагающими принципами исламской веры¹¹³.

В XII–XIII веках вокруг суфийских завий (суфийских обителей) в городах стали возникать братства. В отличие от христианских монашеских орденов, суфийские братства были менее строгими и не имели централизованного управления. Первыми из суфийских братств появились Сухравардия, Кадирия и Рифайа в Багдаде и Басре. Есть мнение, что оттуда суфизм распространился по всему исламскому миру¹¹⁴.

Основателями тарикатов были не столько их создатели, сколько ученики и последователи. С возникновением института тарикатов влияние суфизма на религиозную жизнь мусульманской общины увеличилось. Многие суфийские шейхи придерживались принципа невмешательства в мирские дела и избегали прямого контакта с властями.

Суфии и их организации стремились к сближению с народом, а почитание святых (авлия) играло важную роль в народном исламе. В каждом регионе философия суфийских организаций испытывала влияние местных этноконфессиональных особенностей и традиций. Многие положения суфизма смешивались с языческими верованиями местного населения: культом предков, анимизмом, магией, шаманизмом и т. д.

Так, например, по мнению Мергаут, суфизм в Индии претерпел значительное влияние со стороны буддизма и индуизма, что способствовало формированию

¹¹³ Кньш. Указ. соч., с. 138—140.

¹¹⁴ Розина О. В. Ордена и обители суфиев в Турции: историко-культурологическое исследование. // Верхневолжский филологический вестник. 2019. № 3(18). С. 196–206.

уникального синкретического религиозного феномена, отражающего сложные процессы культурного и духовного взаимодействия между этими традициями¹¹⁵.

В период с XII по XIV века в суфизме сформировались 12 ключевых братств, которые стали отправной точкой для множества других мистических течений ислама. Эти братства возникли в различных регионах и традициях: хорасанской, месопотамской, мавераннахрской и магрибинской¹¹⁶.

Среди них можно выделить такие основные материнские братства, как Рифайа, Ясавия, Шазилия, Сухравардия, Чишти, Кубравия, Бадавия, Кадирия, Мевлеви, Бекташийа и Халветия. Они послужили основой для формирования последующих тарикатов, многие из которых являются ответвлениями от этих основных линий. Вместе с тем параллельно с периодом формирования 12 материнских тарикатов происходит расцвет философии суфизма, основанной на выработке следующих концепций: «совершенного человека»¹¹⁷, «единства бытия»¹¹⁸, «самопроявления Абсолюта», «эманации»¹¹⁹, «метафизики света и тьмы», «концепция самоотверженности и внутренней чистоты мистического познания Юсуфа Хамадани», «идеи о первичности существования Руми», «теория универсалий аль-Фараби», «гносеология Сухраварди», «учение Ахмада Ясави», «кубравийской теории о неуловимых духовных центрах человеческого сознания и духа (латаиф)»¹²⁰ и т.д.

¹¹⁵ Мергаут Б. Учение индуизма // Боги, брахманы, люди. — М.: Наука, 1969. — С. 77.

¹¹⁶ Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе. М., 1989. — 326 с.

¹¹⁷ Ибрагим Т. К. Суфийская концепция "совершенного человека"/ Человек как философская проблема: Восток-Запад / Под ред. Н.С. Кирабаева. — М., 1991. — С. 62

¹¹⁸ Ибн Араби. Геммы мудрости / Великий шейх суфизма: Опыт парадигмал. анализа философии Ибн Араби / А. В. Смирнов; Рос. АН, Ин-т философии. - Москва: Наука: Изд. фирма "Вост. лит.", 1993. — 326 с.

¹¹⁹ Там же

¹²⁰ Маликов А. М. Последователи ордена Кубравия и культурное влияние Хорезма в Центральной Азии и Китае (XIII–XVIII вв.) // Казахи и Хивинское ханство. Каскелен: Университет имени Сулеймана Демиреля, 2020. — С. 81–117.

Философия суфизма формировала основу для понимания мистического путешествия и самореализации. Истинное суфийское знание выходит за рамки рационального и интуитивного обучения, объединяя субъект и объект, подчеркивая экзистенциальную связь. Познание Бога не зависит от готовности суфия, но присуще самому существованию: Бог ищет самосознания через людей. «Знать» — это не акт разделения, а процесс становления познаваемым. Этот взгляд объединяет Единое и Множественное, человека и Бога в универсальную сущность. Человек, как микрокосм существования, воплощает божественную сущность, позволяя открыть Бога и мир внутри себя.

Концепция единства бытия, как уже было отмечено выше, подчеркивала, что все существование взаимосвязано и берет свое начало из Абсолюта, который проявляется через различные формы, включая самость, где человек открывший её в себе способен осознать высшее, что было сродни идеям пантеизма¹²¹.

Между концепциями единства бытия и философией просветления суфии подчеркивают значение интуиции как внутреннего источника, способного постичь мистический путь и откровения. По сути, люди обладают врожденной или фундаментальной способностью понимать Божественное, при этом интуиция служит главными воротами к трансцендентности.

Идеологическая составляющая каждого тариката неразрывно связана с учением его основателя. Это учение, как правило, не сразу оформляется в стройную систему догм и правил, а проходит долгий и сложный путь развития. Сначала это могут быть отдельные суждения по определённым вопросам, которые затем постепенно превращаются в цельную систему духовно-нравственного воспитания.

¹²¹ Ибрагим Т. К. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. — 103 с.

В процессе этого развития учение передаётся от поколения к поколению, от учителя к ученику, при этом впитывая в себя черты религиозно-философского наследия разных регионов мира. В результате такого длительного процесса выявляются общие характеристики идеологической системы конкретного тариката, а также различия, приводящие к появлению новых ответвлений, способных в дальнейшем выработать собственное учение и окончательно обособиться. Несмотря на эти процессы, последователи тарикатов сохраняют глубокое уважение к древним основателям и руководителям братств, образы которых со временем становятся всё более легендарными. Они подчёркивают связь своего учения с прошлым и стремятся сохранить наследие своих духовных наставников.

Тарикат Кадирия, рассматриваемый в этой диссертации, олицетворяет выдающийся суфийский путь, воплощающий в себе различные качества, сформированные мудростью ранних мистиков и руководствующиеся глубокими учениями Джунайда аль-Багдади (ум. около 909) и прагматическим духовным путешествием, изложенным Харисом аль-Мухасибби (781–857).

В тарикате Кадирия основой и примером мистического пути является личность шейха Абдула-Кадира Джилани. Абдул-Кадир аль-Джилани родился в 470/1077 году в Наифе, районе Гилана, к югу от Каспийского моря, а умер в Багдаде в 562/1166 году. Получив начальное образование на родине, в восемнадцать лет он переехал в Багдад для дальнейшего изучения религии. При Абдул-Хайре Мухаммаде бин Муслиме Даббасе принял путь исламского мистика, облачившись в суфийскую хирку, что символизировало его инициацию. Начал своё наставничество в Багдаде с 521/1127 года, заслужив восхищение своими впечатляющими проповедями как уважаемый суфийский учитель.

Абдул-Кадир аль-Джилани был окружён множеством учёных и государственных деятелей, которые считали его своим учителем. В соответствии

с учением суфизма, его последователи должны были бороться с собственным Эго, перевоспитывать себя и отказываться от мирских желаний.

Проповеди Абдул-Кадира аль-Джилани собирали огромные толпы слушателей, особенно среди простых верующих. Рибат, дом шейха, в котором находилась его школа, не мог вместить всех его последователей, как из Ирака, так и из других регионов мусульманского мира. Для его популярных проповедей по пятницам и средам требовались специальные места, в результате чего в Багдаде было выделено специальное здание, где он давал рекомендации по исламским вопросам и читал лекции. Богатые сторонники Абдул-Кадира основали благотворительные фонды для его школы в связи с его востребованной миссионерской деятельностью.

Абдул-Кадир использовал простой и понятный язык, чтобы донести свои идеи до людей. Он стремился объединить мусульманскую общину и привить её членам высокие морально-этические ценности. Суфийское учение Абдул-Кадира аль-Джилани было направлено на спасение верующих в будущей жизни. Он избегал сложных метафизических рассуждений, которые были бы непонятны непосвящённым, и не фокусировался на экстатических и индивидуалистических аспектах мистического опыта, которые были характерны для некоторых других суфийских теоретиков¹²².

Дидактические проповеди Абдул-Кадира были посвящены внутреннему миру каждого верующего и предлагали возможности для самосовершенствования. Высшая ступень этого процесса — достижение состояния, когда скрытые мысли, слова и действия человека полностью соответствуют друг другу. Целью Абдул-Кадира была борьба с внутренним врагом — низменной душой человека, полной

¹²² Джон А. С. Суфизм. Его святые и святыни / Пер. с англ. — СПб.: «Издательство «Диля», 2005. — 256 с.

страстей и необузданных порывов. Суфии считали, что именно эти страсти и порывы лишают человека надежды на спасение¹²³.

Наставник Абдул-Кадир призывал своих слушателей к смирению и подчинению Божественной воле, следуя учению Корана и Сунны пророка. Именно в этом, согласно Абдул-Кадиру, заключается истинная любовь верующего к своему Создателю¹²⁴.

Современные европейские историки и исследователи суфизма, такие как Д. С. Марголиут и Дж. Спенсер Тримингем, стремились понять, почему шейх Абдул-Кадир был почитаем как суфийский святой, и почему в его честь был создан суфийский орден. Эти учёные также изучили причины его уникального статуса среди суфиев и исламских святых, который распространился на различные культуры и регионы, начиная с XIII века и до наших дней.¹²⁵ Тримингем утверждает, что создание суфийского ордена Кадирия является следствием деятельности сыновей и последователей шейха Абдул-Кадира, действовавших в качестве суфийских наставников после его смерти¹²⁶.

Исследователь суфизма Абу Наср отмечает, что последователи Абдул-Кадира полностью признавали его истинную роль духовного наставника, которая отвечала всем запросам мусульман, послужив альтернативой государственной религиозной власти, поддерживаемой халифом Аббасидов¹²⁷.

¹²³ Аль-Джилани А.К. Раскрытие сокровитного. Пер. с арабского. / М.: Издательский дом «Ансар», 2008. — 196 с.

¹²⁴ Там же., 196 с.

¹²⁵ Nasr S.H. Islamic Spirituality, Manifestations. London: SCM Press Ltd., 1991, vol.2 — Pp. 6-8.

¹²⁶ J. Spencer Trimmingham, Beirut J. Spencer Trimmingham. The Sufi Orders in Islam, Oxford University Press, USA, 1998. — 360 p.

¹²⁷ Abun-Nasr Muslim Communities of Grace, Hurst, 2007. — Pp. 82-83.

Интеллектуальное наследие Абдул-Кадира вдохновило его последователей усилено следовать проповедям и мистическим практикам, которые он им завещал, чтобы почётно продолжить его учение¹²⁸.

Абу Наср отдаёт должное Абдул ар-Раззаку, одному из сыновей шейха Абдул-Кадира, заложившему основу тариката своего отца, установив непревзойденный духовный авторитет¹²⁹. По сути Абдул Раззак заложил основу легенды, прославляющей шейха Абдул-Кадира аль-Джилани, как основателя независимого суфийского ордена Кадирия, стремящегося сохранить независимость суфизма от халифата¹³⁰.

В завершение стоит сказать, что причины возникновения суфизма следует искать в социально-экономических и культурных условиях Ближнего и Среднего Востока, которые сложились в X–XI веках. В этот период традиционная арабская государственность переживала кризис, и общество нуждалось в новых идеях, способных помочь найти смысл жизни. Именно тогда появилось множество учений, предлагавших путь внутреннего совершенствования и духовного развития. Это породило мистические течения в исламе, одним из которых стал суфизм.

Возникновение суфизма также было обусловлено влиянием других религиозных и философских традиций, таких как христианство, зороастризм, буддизм, индуизм и древнегреческая философия. Однако суфийская практика отличается от этих учений. Она основана на глубоком изучении Корана и Сунны пророка Мухаммада и соответствует духу исламского вероучения.

Изучение причин возникновения суфизма может стать предметом серьёзных научных исследований. Ведь мистические практики существовали задолго до

¹²⁸ Там же. С. 83.

¹²⁹ Там же. С. 83.

¹³⁰ Там же. С. 83.

появления ислама, а религиозно-философская концепция суфизма имеет глубокие исторические корни.

1.2. ИСТОРИЧЕСКОЕ РАСПРОСТРАНЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ТАРИКАТА КАДИРИЯ В РАЗНЫХ РЕГИОНАХ МИРА

Важным этапом в развитии тариката Кадирия было его распространение за пределы Багдада. Это произошло благодаря усилиям потомков и учеников шейха Абдул Кадира аль-Джилани, которые продолжили его дело и проповедовали его учение в различных регионах. Орден Кадирия возник на основе суфийских верований и духовных практик. Он приобрёл широкую популярность в исламском мире, гармонично дополнив собой традиционное богослужение. При этом каждая ветвь ордена сохранила свою региональную специфику и действовала независимо от других ¹³¹.

После смерти шейха Абдула-Кадира его последователи почитали его гробницу и школу как святое место. Эта традиция сохранилась на протяжении девяти столетий и продолжается по сей день. Для тех, кто почитает память Абдула-Кадира, вся его жизнь представляется чередой удивительных событий и чудес.

В литературных произведениях, посвящённых его жизни, и в воображении своих последователей Абдул-Кадир аль-Джилани предстаёт как воплощение безграничного божественного величия. Он считался посредником между Богом и людьми, приносящим божественную благодать в мир смертных.

Одним из самых ярких примеров такой преданности является работа аш-Шаттанауфи, написанная спустя век после смерти шейха. В этом сочинении Абдул-Кадир изображён как чудотворец и пророк, не имеющий себе равных во Вселенной. Работа аш-Шаттанауфи породила множество подражаний, в которых

¹³¹ J. Spencer Trimingham, Beirut J. Spencer Trimingham. The Sufi Orders in Islam, Oxford University Press, USA, 1998. — 360 p.

Абдул-Кадиру приписывались ещё более невероятные способности: укрощение огня, хождение по воде, полёты по воздуху, воскрешение мёртвых, чтение мыслей людей, сравнение гор с землёй, осушение морей и чудесное присутствие в нескольких местах одновременно. Считалось, что он защищает земли от Стамбула до Дели и всегда готов прийти на помощь тем, кто в ней нуждается¹³².

Неудивительно, что вскоре после смерти Абдула-Кадира его гробница в Багдаде стала почитаться как источник Божественной милости и благодати (Фото № 1–3)¹³³.

И до сих пор она остаётся важным культовым центром и местом массового паломничества. Паломники со всего света, верные суфийскому пути, продолжают приходить к месту захоронения Абдул-Кадира аль-Джилани, которое было восстановлено под руководством султана Османской империи Сулеймана в 941 году по хиджре (1531 году от Рождества Христова)¹³⁴.

В трудные времена некоторые суфийские общины, принадлежащие к кадирийскому тарикату, устраивают шествия, во время которых несут величественное тёмно-зелёное знамя. Согласно преданию, это знамя было даровано самому Абдул-Кадиру Хизром — таинственным наставником великих суфиев. Во время этих процессий верующие обращаются к «святому» с просьбой заступиться за них перед Всевышним. Они надеются, что через посредничество Абдул-Кадира, Аллах поможет им преодолеть все трудности¹³⁵.

Ежегодно в Индии отмечается памятное событие, известное как «Урс» — годовщина смерти святого. Оно происходит в 11-й день месяца Рабиха аль-Тани,

¹³² Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история / Пер. с англ. М. Г. Романов. СПб.: «Издательство «ДИЛЯ», 2004. — 464 с.

^{133*} Все, используемые в диссертации фотографии размещены в приложении №1 (с. 206–235)

¹³⁴ Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история / Пер. с англ. М. Г. Романов. СПб.: «Издательство «ДИЛЯ», 2004. — 464 с.

¹³⁵ Trimmingham J.S. The Sufi Orders in Islam // Oxford University Press (1998) – 450 p.

что соответствует четвертому месяцу по календарю хиджры. Празднование «Урса» проходит в центральном святилище (Дарга) Абдул-Кадира аль-Джилани в Багдаде и в главных штаб-квартирах отделений суфийского ордена Кадирия по всему исламскому миру¹³⁶.

Это ежегодное событие было введено в XVII веке Накиб аль-Ашрафом из Багдада, шейхом Нурад-Дином ибн Валиад-Дином ибн Шамс ад-Дином аль-Гайлани, который служил хранителем святыни. Его отец, который умер в 1618 году, стал первым, кто начал размещать и обеспечивать пропитанием суфийских паломников, прибывающих из дальних мест в Багдад к святилищу Абдул-Кадира аль-Джилани¹³⁷.

В XVII веке на западном побережье Индийского субконтинента зародилась одна из ветвей суфийского ордена Кадирия — Сарвари Кадири, также известная как Кадирия Султания. Основателем этого братства стал суфийский шейх Султан Баху, живший с 1630 по 1691 год. Он почитается как святой человек, следовавший по прямому пути духовности, который получил от Абдула-Кадира аль-Джилани.

При жизни Султан Баху, как считается, получил от Всевышнего несколько духовных откровений. Эти откровения стали основой для того, чтобы его последователи признали Баху одним из наиболее почитаемых лидеров кадирийского тариката¹³⁸.

Путь Сарвари Кадари не требует погружения в мистические практики, такие как длительные периоды уединения (халват) или строгие ограничения. Здесь нет сложностей начальной ступени, и нет необходимости в особых

¹³⁶ Rinn Louis. *Marabouts et Khouans Étude sur l'Islam en Algérie*: Algire, 1884. P.179.

¹³⁷ Al-Gailani N. (2016) *The Shrine of Abd al-Qadir al-Jelani in Baghdad & the Shrine of Abd al-Aziz al-Jelani in 'Aqra: Mapping the multiple orientations of two Qadri Sufi shrines in Iraq*. PhD thesis. [Электронный ресурс] University of Glasgow [сайт]. URL: <https://theses.gla.ac.uk/id/eprint/7663>

¹³⁸ Puri J.R. *Abyat of Hazrat Sultan Bahu*. Lahor: Suchet., 2004. — 232 p.

атрибутах или поведении, таких как ношение специфической одежды или аксессуаров. Поэтому иногда мюридов (учеников) братства Сарвари Кадири можно спутать с индуистами или сикхами, которые также носят высокие тюрбаны.

Особенность этого суфийского пути заключается в том, что уже в первый день ученик под руководством наставника достигает предельных состояний сознания. Ученику поручается чтение религиозных призывов братства (Султан-уль-Азкар) и практика созерцания и начертания Исм-и-Аллах Заат (имени Бога) на теле указательным пальцем. Эти практики позволяют ученику сразу же погрузиться в глубокие уровни духовного опыта, обычно достигаемые лишь после длительного обучения и практики.

В сравнении с другими путями, которые могут не включать все эти практики, по мнению последователей этого кадирийского братства, путь Сарвари Кадари позволяет ученику достичь высочайшего уровня просветления и духовной реализации уже на начальных этапах своего духовного путешествия. Поэтому Султан Баху говорит о том, что начальный уровень ученика Сарвари Кадари равен крайнему уровню учеников других ветвей тариката¹³⁹.

Султан Баху, выдающийся суфийский мыслитель, написал более сорока книг на персидском языке, посвященных различным аспектам исламского мистицизма. Благодаря его авторитету орден Кадирия стал широко известен и распространен в Индии, Пакистане, Афганистане, Бангладеш, Иране, на Балканах, в Восточной и Западной Африке, а также в Китае.

Прямые последователи Султана Баху, создавая свои частные кадирийские группы (вирды), стали добавлять к их названиям словосочетание «Сарвари

¹³⁹ Там же

Кадири». Это символизировало их связь с наставником и выражало глубокое уважение и почтение к нему¹⁴⁰.

Важным наставником Султана Баху, который оказал значительное влияние на кадирийский тарикат в Индии и Пакистане, был Абдул Рехман Джилани Делви, живший с 1615 по 1677 год. Местные суфии считают его вторым шейхом в тарикате после самого Абдул-Кадира аль-Джилани¹⁴¹.

Абдул Рехман Джилани Делви был одним из самых известных суфийских святых Дели. Он славился своим благочестием и глубокими познаниями в суфийской практике, а также был известен своими мистическими откровениями и чудесами. В его честь мусульмане Дели построили мечеть, где находится и само святилище святого шейха являющимся местом массового паломничества. Суфийская обитель ханака которая построена при жизни самим Абдул Рехманом остаётся центром собраний местных суфийских тарикатов¹⁴².

Приверженцы кадирийского тариката в Пакистане идентифицируют себя как Кадари Наушахи или Кадари, соответствуя духовной линии Сайеда Хаджи Мухаммада Науша или Ганджа Бахша Кадири (1552–1654). Эта линия восходит к Шаху Сулейману Нури (1508–1604), почитаемому пенджабскому суфию и ученому XVI века. Достопочтенный шейх Сулейман Нури был посвящён в тарикат Кадирия шахом Маруфом Хушаби. Этот человек имел влияние не только в одной из ветвей Кадирии, но и в тарикате Чишти, что может подчёркивать взаимосвязь духовных путей в регионе.

Среди пакистанских суфиев, принадлежащих к кадирийскому тарикату, существует множество народных преданий и легенд о шейхах Мубараке Хакани и Маруфе Хушаби. Считается, что суфии в этой ветви тариката Кадирия уделяют особое внимание совместной медитации учителя и ученика. Эта практика была

¹⁴⁰ Там же

¹⁴¹ Hanif N. Biographical Encyclopaedia of Sufis South Asia. Sarup & Sons, 2000. — 403 p.

¹⁴² Там же

инициирована Мубараком Хакани и передана Маруфу Хушаби в момент медитативного посвящения последнего в кадирийский тарикат¹⁴³.

На рубеже XX века в Индии под влиянием тарикатов Чишти и Кадирия появилась уникальная ветвь кадирийского тариката, которая получила название «Нурия Кадири Чишти Тарика». Это направление было названо в честь шейха Нуришаха Джилани (1915–1990), который был известным суфием, оратором и учёным XX века. Нуришах Джилани написал множество книг по суфизму и преподавал суфийскую философию. Его духовные проповеди продолжали оказывать влияние на миллионы людей в более чем 40 странах мира. Благодаря его наставнической деятельности возникли новые 11 ветвей тариката среди его последователей (мюридов). Помимо своих проповеднических и педагогических заслуг, Нуришах Джилани также считается святым. К нему возводят генеалогию тарикатов Кадирия и Чишти на индийском субконтиненте¹⁴⁴.

Тарикат Кадирия, под сенью которого объединились такие ответвления, как Кадирия Баркатия, Кадирия Баркатия Развия и Кадирия Баркатия Развия Нурия, получил дополнительное признание в странах Южной Азии — Индии, Пакистане, Шри-Ланке и Бангладеш. Своим распространением в регионе тарикат обязан выдающимся религиозным деятелям, которые основали новые направления суфийской мысли. Одно из таких течений — «движение Барелви», цель которого заключается в объединении суфиев Индии в противодействии радикализму и насилию. Основателем движения является выдающийся учёный и духовный лидер Ахмед Раза Хан Барелви (1856–1921), известный также как Ала Хазрат. Его вклад в развитие исламской традиции и науки неоспорим — он оставил богатое наследие в качестве исламского теолога, юриста, проповедника

¹⁴³ Frager R., Fadiman J., Smith H. Essential Sufism: Harper One; Reprint edition., — 288 p.

¹⁴⁴ Ernst C.W. Sufism: An Introduction to the Mystical Tradition of Islam. Shambhala; Reprint edition. — 288 p.

и поэта. Благодаря этому сегодня Ахмед Раза Хан почитается мусульманами всего южноазиатского региона¹⁴⁵.

Опираясь на труды Фрэнсиса Робинсона, можно сделать вывод о выдающейся эрудированности Ахмеда Раза Хана, который изучал различные области знания, включая право, религию, философию и естественные науки. Синтезируя рациональные и духовные идеи, он сформировал новое видение ислама, актуальное для его современников и потомков¹⁴⁶. Будучи по духу реформатором, он горячо защищал пророка Мухаммада и поддерживал суфийские традиции и обычаи, оказав сильное влияние на миллионы людей. Сейчас его движение, получившее название Барелви, насчитывает примерно 200 миллионов последователей¹⁴⁷. По мнению британского социолога Джона Рекса (1925–2011), последователи движения Барелви не являются фундаменталистами и обычно не проявляют интереса к политике. Они предпочитают открыто не выражать свои убеждения¹⁴⁸.

Ещё одним выдающимся представителем кадирийского направления Баркатия является шейх Сайед Мухаммад Амин Миан Кадри, родившийся в 1955 году. Он занимает 44-е место среди 500 самых влиятельных мусульман мира.

Шейх Сайед Мухаммад Амин Миан Кадри — авторитетный лидер суфийского движения Барелви и последователь Ахмед Раза Хана. Он также является профессором престижного мусульманского университета «Алигарх», расположенного в Индии. Как и другие представители кадирийского тариката, он активно занимается вопросами образования и воспитания, работал над улучшением образования мусульман в Индии. Он основал сеть учебных

¹⁴⁵ Maheshwari A., Singh R. *Syncretic Islam: Life and Times of Ahmad Raza Khan Bareilvi* // Bloomsbury India. — 2021. — 241 p.

¹⁴⁶ Robinson F. (1988). *Varieties of South Asian Islam*. The Centre for Research in Ethnic Relations (CRER), University of Warwick. — P. 8.

¹⁴⁷ Sanyal U. (2018). "Ahmad Raza Khan Bareilvi". *Islam, Judaism, and Zoroastrianism. Encyclopedia of Indian Religions*. — Pp. 22–24.

¹⁴⁸ *Ислам в Европе и в России / Сост. и отв. ред. Деминцева, Е. Б.* — М.: Изд. дом Марджани, 2009. — С. 15—16.

заведений под названием «Аль-Баркаат». В эту сеть входят такие учебные заведения, как Институт управленческих исследований Аль-Баркаат, Государственная школа для мальчиков Аль-Баркаат, Государственная школа для девочек Аль-Баркаат, Департамент образования Аль-Баркаат, Институт последиplomного образования Аль-Баркаат, Колледж профессиональных исследований Аль-Баркаат, Аль-Баркаат — Центр игр и обучения Баркаат и Джамия Ахсанул Баркаат. Считается, что его линия тариката Кадирия Баркатия насчитывает около двух миллионов последователей¹⁴⁹.

Среди прямых последователей Ахмеда Раза Хана Барелви был его сын Мустафа Раза Хан Кадри (1892–1981) в кадирийской ветве Баркатия Развия Нурия. Мустафа Раза Хан Кадри прославился написанием книг по исламской поэзии в честь пророка Мухаммада, суфизма и критики исламского радикализма. Он, как и его отец, также считается учёным и почитаемым святым.

Муфтий Индии шейх Абубакар Ахмад также является наследником этой ветви кадирийского тариката и суфийского движения Барелви. Он пользуется большим авторитетом среди мусульман и организует крупные международные конференции с участием видных представителей суфизма и университетских ученых. Абубакар Ахмад известен своей систематической благотворительной деятельностью в Индии и продолжает традицию кадирийского тариката, уделяя особое внимание образованию мусульман через совет мусульманских учёных Индии¹⁵⁰.

Кадирийское движение зародилось в двух направлениях. Для некоторых Абдул-Кадир был прежде всего основателем системы подвижничества и богословского учения. Другие же видели в нём чудотворца и защитника бедных

¹⁴⁹ The Royal Islamic Strategic Studies Centre: "The 500 Most Influential Muslims in the World". CreateSpace Independent Publishing Platform, 2012. — 206 p.

¹⁵⁰ Sheikh A.A. [Электронный ресурс] Personal website of the Chief Mufti of India, Sheikh Abubakar Ahmad [сайт]. URL.: <https://sheikhabubakrahmad.com/About> (дата обращения: 14.01.2024).

и униженных. Некоторые даже считали его величайшим «другом Божиим» всех времён, почти воплощением Бога на земле. Знаменитый мистик Ибн Араби также разделял это мнение. Он утверждал, что при жизни Абдул-КаDIR аль-Джилани был великим чудотворцем и даже заместителем Бога на земле (халифой)¹⁵¹.

Многие последователи Абдула-КаDIRа верили, что он способен творить чудеса и после своей кончины. Например, они считали, что он может покидать могилу, чтобы помочь нуждающимся. Это убеждение отразилось в ритуалах посвящения, которые практиковались некоторыми ответвлениями братства КаDIRия. В каDIRийском сообществе верили, что для того, чтобы стать его членом, необходимо увидеть во сне святого шейха Абдулу-КаDIRа настолько ярко, чтобы узнать его среди тысячи других людей. При этом человек, желающий вступить в тарикат, не всегда мог ранее видеть изображения святого шейха и мог представить его образ только по описаниям своих единомышленников¹⁵².

Трудно точно сказать, когда именно за пределами Ирака появились первые обитатели братства КаDIRия. По некоторым данным, учение этого братства в Фесе распространяли потомки двух сыновей Абдул-КаDIRа — Ибрагима и Абдул ал-Азиза. Ибрагим умер на территории Нижнего Ирака, в 592 году хиджры (1196 год нашей эры), а Абдул ал-Азиз покинул этот мир в провинции Синджар, расположенной в Верхнем Ираке. Позже их потомки переселились в Испанию, а перед падением Гранады (которое произошло в 897 году хиджры, то есть в 1491 году нашей эры) они эмигрировали в Марокко, где и сегодня проживают их прямые потомки¹⁵³.

¹⁵¹ Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история / Пер. с англ. М. Г. Романов. СПб.: «Издательство «ДИЛЯ», 2004. — 464 с.

¹⁵² Там же. С. 210–221.

¹⁵³ Там же. С. 210–221.

Салих б. Махди ал-Махбали, знаменитый учёный из Йемена, упоминал о кадирийской обители в Мекке примерно в 1180 году по хиджре, что соответствует 1767 году по григорианскому календарю. Вполне вероятно, что это место существовало ещё при жизни Абдул-Кадира, так как Мекка всегда была духовным центром для суфиев всех тарикатов¹⁵⁴.

Почитание отца-основателя общины Кадирия имеет значительное влияние в Северной Африке, где много его приверженцев, известных как «джилалия» (джилала) производное значение от аль-Джилани присущее шейху Абдул-Кадиру. Джилалиты, проживающие в Танжере, Алжир, клянутся в верности Абдул-Кадиру, надеясь на его помощь в сложные для народа времена. Духовный лидер (мукаддам) этого суфийского монастыря организывает церемонии, включающие чтение Корана и исполнение ритуальных танцев. Практика обрезания имеет место в завии (суфийская обитель) во время празднования дня рождения пророка Мухаммада (мавлид). Накануне этого события местные жители собираются на ночные собрания, где читают хизб (молитву) Абдул-Кадира¹⁵⁵. Примечательно, что в некоторых областях Магриба все мастера гончарного дела являются частью братства джилалитов. Среди них есть преуспевающие люди, которые проявляют великодушие и щедрость, заботясь о нуждах своего сообщества.

Другой влиятельной личностью кадирийского тариката в Северной Африке был шейх, богослов и поэт из Алжира Абу Мадьян (1126–1197). Считается, что он укрепил традиции данного тариката среди ряда народов и племён Африки в том числе через берберов и туарегов. Берберский народ воспринимал его как святого (авлия) и обладателем особых способностей. Поэтический дар Абу Мадьяна помог ему выразить идеи суфийской теории и практики в ярких и запоминающихся стихах. Ему приписывают авторство

¹⁵⁴ Там же. С. 210–221.

¹⁵⁵ Sells M.A. Early Islamic Mysticism: Sufi, Quran, Miraj, Poetic and Theological Writings. Translated, Edited and with an Introduction by Michael A. Sells. Preface by Carl W. Ernst. Paulist Press, 1996. — 418 p.

нескольких поэтических произведений, которые изначально передавались только устно и были записаны французскими востоковедами в XIX веке¹⁵⁶. Средневековые мыслители мусульманской Испании и Магриба считали Абу Мадьяна совершенным суфием, воплощением идеала смирения и благочестия. Его духовные последователи, «аль-мадиния», видели в нём источник своего вдохновения. Среди них были такие выдающиеся суфии, как Ибн Араби, аш-Шазили, Ибн Машиш и аш-Шуштари¹⁵⁷.

Североафриканские суфии почитали его как высшего святого своего времени, считая «кутбом» в суфийской иерархии¹⁵⁸. С течением времени вокруг места его захоронения в Уббаде образовался архитектурный комплекс, который и по сей день служит центром притяжения для множества суфиев-паломников со всего мусульманского мира. Жители Тлемсена видят в Абу Мадьяне своего заступника и наставника на пути следования учению Абдул-Кадира аль-Джилани — одного из столпов суфийской традиции.

Братство Кадирия-Мухтария зародилось в XVIII веке благодаря Аль-Мухтару аль-Кунти (1729–1811) – суфийскому святому из Западной Сахары. Он способствовал возрождению кадирийского суфизма и стремился сделать эту ветвь суфизма преобладающей в своём регионе. В отличие от других кадирийских братств, которые были недостаточно централизованными, братство Мухтарии отличалось сильной централизацией. Иерархи этого братства не только заботились о духовном благополучии своих последователей, но и обеспечивали их материальный достаток. Они отправляли своих приверженцев в коммерческие экспедиции, которые достигали даже Европы¹⁵⁹.

¹⁵⁶ Кныш А. Д. Абу Мадьян // Ислам: энциклопедический словарь / Отв. ред. С.М. Прозоров. — М.: Наука, ГРВЛ, 1991. — С. 9.

¹⁵⁷ Там же. С. 9.

¹⁵⁸ Там же. С. 9.

¹⁵⁹ Abun-Nasr, Jamil M. "The Centralized Sufi Brotherhoods." *Muslim Communities of Grace: The Sufi Brotherhoods in Islamic Religious Life*. New York: Columbia UP, 2007. — Pp. 163–170.

Мухтар аль-Кунти был убеждён, что шейх должен служить примером для подражания, демонстрируя истинный аскетизм, основанный на принципах ислама. Благодаря духовному влиянию Мухтара аль-Кунти и поддержке кадирийского тариката ислам вышел за пределы круга торговцев и учёных и стал более широко распространён в регионе.

Последователи тариката Кадирия-Мухтария стремились нести монотеистическую доктрину в политеистические сообщества, подчёркивая необходимость всеобщей покорности единому божеству. Инициативы Мухтара аль-Кунти по обучению духовенства привели к созданию исламских учебных заведений в регионах, где ранее преобладали языческие верования. Это, в свою очередь, способствовало более широкому распространению религиозных знаний¹⁶⁰.

Шейх Усман дан Фодио, духовный последователь Мухтара аль-Кунти и яркий представитель кадирийской ветви тариката, внёс неоценимый вклад в распространение суфийских учений на территории Нигерии. Обладая глубокими познаниями в области теологии, философии и исламских наук, он заслужил непререкаемый авторитет среди приверженцев суфизма.

Согласно суфийским источникам, в 1789 году шейх Усман дан Фодио пережил мистическое откровение, после которого проникся верой в собственную способность передавать духовную энергию и мистический опыт через практику «вирд». Этот сакральный ритуал сохраняет свою значимость и популярность в контексте суфийской практики.

Последователи шейха Усмана дана Фодио отмечают так же ещё одно событие в его духовной жизни — божественное откровение в форме видения Абдул-Кадира аль-Джилани, позволившее ему ощутить единство с небесными

¹⁶⁰ Fage J. & Tordoff W. A History of Africa. Routledge.2002. — 194 p.

сферами и приобщиться к ордену Кадирия. Данные события укрепили его связь с духовным наследием пророка Мухаммада в тарикате.

Шейх Усман дан Фодио оставил богатое наследие в виде богословских трудов, которые стали ценным источником знаний о концепции «обновления» и роли духовных наставников в формировании исторической педагогической традиции. Его труды написаны на арабском языке и фульбе — языке народа фульбе, населяющего обширные пространства Западной Африки¹⁶¹.

В настоящее время духовное лидерство, данной ветви суфийского тариката Кадирия, основывается на историческом наследии шейха Насира Мухаммада Умара Кабара (1914–1997). Он происходит от почтенной суфийской линии Кано, известной как Канавия. В возрасте семнадцати лет шейх Кабара начал изучать ритуалы кадирийского тариката под руководством шейха Саада Кадири из Тимбукту. Он также углубился в изучение различных исламских наук, таких как логика, математика, география, Коран и лингвистика. Его учителями были выдающиеся исламские учёные, включая известного на тот момент африканского шейха Маллама. Будучи выпускником престижного каирского учебного заведения Аль-Азхар, шейх Кабара оставил после себя богатое наследие — более 350 трудов по исламскому богословию, шафиитскому мазхабу (одной из правовых школ суннитского ислама), кадирийскому мистицизму, арабскому языку и филологии. И также он известен как народный писатель и лингвист Западной Африки.

Шейх Кабара основал пятьсот центров Кадирия-Канавия по всей Африке. Он обучил более миллиона студентов и привлёк в своё братство пять миллионов мюридов. В знак признания его заслуг перед исламским наследием исламский

¹⁶¹ Ismail A.B. Balogun. The Life and Works of Uthman Dan Fodio. Islamic Publications Bureau, 1981. — 206 p.

университет Судана присвоил ему звание почётного профессора и доктора философии¹⁶².

В северо-восточной части Африки важную роль в распространении кадирийского суфизма сыграло братство Кадирия-Харария. Основателем этого духовного направления был Шариф Абу Бакр бин Абдаллах Айдарус, а также выдающиеся шейхи тариката, среди которых был сомалийский Мохаммед Насреддин бин Шейх Ибрагим Кульмие, имеющий свою святыню недалеко от города Харар. Таким образом Кадирия распространилась на территории Джибути, Сомали, Эфиопии и Сомали.

Среди выдающихся лидеров «Кадирия-Харария» следует отметить сомалийских шейхов Увайс аль-Барави (1847–1909), Мадар Ахмед Ширвак (1825–1918), Абд Ар-Рахман бин Ахмад аль-Зайлай (1820–1882), а также к ним относится эфиопский святой Абадир Умар аль-Рид.

Некоторые исследователи утверждают, что деятельность шейха Абд Ар-Рахмана бин Ахмада аль-Зайлая по распространению учения кадирийского тариката в XIX веке привела к формированию группы его последователей недалеко от Колонкола после его возвращения. Целью шейха было укрепить орден Кадирия в регионе Верхняя Шебелле и обеспечить процветание местным религиозным лидерам и сельским жителям¹⁶³.

В африканской ветви кадирийского учения, по мнению французских исследователей, можно наблюдать удивительное сочетание суфийских принципов и доисламских верований, которые отражают поклонение таинственным силам природы.

¹⁶² Орден Кадирия-Саламия-Канавийа // [Электронный ресурс] Ислам.Традиция.Авангард[сайт].URL: <https://malikit.livejournal.com/216198.html> / (дата обращения: 25.01.2024).

¹⁶³ Reese S. (2001). "The Best of Guides: Sufi Poetry and Alternate Discourses of Reform in Early Twentieth-Century Somalia". *Journal of African Cultural Studies*. 14 (1 Islamic Religious Poetry in Africa): 49–68.

В Магрибе существует традиция, которая символизирует присутствие святого, защитника и наставника Абдул-Кадира. Местные жители, особенно женщины, почитают его. Они собирают камни, вставляют в них тростниковые стебли и кусочки ткани. Этот ритуал, согласно их верованиям, позволяет им обратиться к шейху Абдул-Кадиру за помощью и благословением. Также женщины используют ароматическое вещество — смолу стиракса. Они сжигают её внутри глиняных фрагментов, веря, что это усиливает эффект от ритуала обращения к шейху¹⁶⁴.

В некоторых районах Марокко женщины, как арабского, так и берберского происхождения, с большим благоговением относятся к Абдул-Кадиру. Они находят утешение и помощь в своих делах в особых местах, называемых «халва» Кадирия, где проводят много времени в уединении. Мужчины, в свою очередь, посещают эти священные места, главным образом, чтобы облегчить свои физические страдания¹⁶⁵.

А. Д. Кныш также упоминает ещё один аспект народного почитания Абдул-Кадира в провинции Алжира Оран (Вахран). Он ссылается на французских учёных XIX века, которые обнаружили вдоль главных дорог и на вершинах гор святилища, украшенные куполами, посвящёнными Абдул-Кадиру. Эти святилища стали местами, где люди ищут защиты и благословения святого и поклоняются ему¹⁶⁶.

Ещё один пример народного культа вокруг святости Абдул-Кадира — сообщество Генава в Гвинее. Его члены верили, что находятся под защитой почитаемого ими Мауланы (Господина) Абдул-Кадира и его сверхъестественных помощников джиннов-мусульман — существ мужского и

¹⁶⁴ Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история / Пер. с англ. М. Г. Романов. СПб.: «Издательство «ДИЛЯ», 2004. — 464 с.

¹⁶⁵ Там же. С. 210–221.

¹⁶⁶ Там же. С. 210–221.

женского пола. С точки зрения французских исследователей, эту систему верований можно сравнить с теми выдающимися способностями, которыми, согласно Корану, обладал пророк Сулейман¹⁶⁷.

В XIX веке в Египте среди последователей Абдул-Кадира выделялся Мухаммад Абдул ас-Самад. Он считал Абдул-Кадира идеалом человеческой непогрешимости после пророка. Кадирийцы, проживавшие в Египте, носили белые тюрбаны и особые эмблемы светлых оттенков. Поэтому последователей Мухаммада Абдул ас-Самада прозвали «белыми суфиями». Впоследствии это название распространилось и на другие ветви кадирийского братства, например, на Северном Кавказе и в Турции.

Члены египетского братства Кадирии в основном занимались рыбной ловлей, поэтому во время религиозных шествий они несли шесты с разноцветными сетями. Они верили в райское блаженство, что сделало это братство очень популярным среди населения. Его влияние сохранялось вплоть до недавнего времени. Известно, что даже в 20–30-е годы XX века в Африке кадирийские проповедники быстро находили множество новых последователей¹⁶⁸.

В истории тариката Кадирия особая роль принадлежит этапу его распространения в Малой Азии. Это распространение связано с именем Исмаила Руми, который основал ханаку (суфийскую обитель) «Кадирхана» в Стамбуле. Во время своих путешествий по Малой Азии он основал около сорока обителей (текке). В братстве Кадирия Исмаил Руми придавал зелёной розе глубокое символическое значение. Роза стала не просто цветком, а и выражением духовной сущности братства. Те, кто желал вступить в братство, проходили испытательный срок продолжительностью один год. По окончании этого срока

¹⁶⁷ Там же. С. 210–221.

¹⁶⁸ Там же. С. 210–221.

кандидат подходил к вождю, надев особый головной убор — фетровую шапку, которая напоминала одновременно ермолку и скуфью (аракию).

Если шейх считал кандидата достойным вступления в тарикат, он прикреплял к этой шапке розу из восемнадцати лепестков разных цветов: жёлтого, красного, белого и чёрного. Лепестки располагались в виде трёх concentрических кругов — по пять, шесть и семь лепестков в каждом. В центре изображалась печать пророка Сулеймана (Соломона). В братстве этот головной убор называли «короной» (тадж)¹⁶⁹.

В своей интерпретации исследователь Л. Гарне раскрыл глубинный смысл эмблемы кадирийского братства Исмаила Руми. Расположение пяти лепестков олицетворяет обретение пяти добродетелей подвижниками, вступившими на путь братства. Шесть лепестков символизируют шесть принципов веры в соответствии с исламской традицией. Наконец, семь лепестков представляют собой семь стихов, составляющих суру Корана, которая называется «Аль-Фатиха»¹⁷⁰.

Стоит отметить, что Турция является историческим и географическим перекрёстком для распространения суфизма, в особенности кадирийского тариката. Это связано с её уникальным положением, соединяющим Европу и Азию, что способствует культурному обмену и распространению духовных учений. В Турции до сих пор активны различные ветви ордена Кадирия, включая Кадирия Мухаммадие, Кадирия Галиби, Кадирия Халкаши, Ансари Кадари Рифаи и Кадирия Рифаи (Тиллодзулар). Кроме того, продолжает существовать линия Кадирия через Исмаила Руми.

Например, турецкая ветвь Ансари Кадари Рифаи была основана на духовном опыте и родстве шейха Мухаммада Ансари, который принадлежал к

¹⁶⁹ Там же. С. 210–221.

¹⁷⁰ Акунов В.В. Суфийский орден Кадирия (Кадирия) // Военно-духовные ордена Востока / Редактор: Залеская М.К... — М.: Вече, 2012. — 368 с.

двум суфийским линиям, связанным с Абдул-Кадиром аль-Джилани и Ахмадом ар-Рифаи¹⁷¹.

В начале XX века иракский шейх Мухаммад Ансари, принадлежащий к суфийскому ордену Рифаи, переехал в Эрзинджан, провинцию Турции. Там он встретил шейха Абдуллу Хашими, араба по происхождению, который, помимо тариката Рифаи, также принадлежал к ордену Кадирия.

После того как шейх Ансари успешно завершил своё обучение, Хашими поручил ему основать в Стамбуле новый тарикат — Кадир Рифаи, руководствуясь своими духовными наставлениями¹⁷². В дальнейшем эта суфийская традиция была передана от Мухаммада Ансари его сыну Мухиддину — великому святому эпохи, кутбу (наивысший ранг святости суфия) своего времени.

Шейх Мухиддин Ансари воспитал 101 халифа, или авторитетных представителей тариката, а также около тысячи преданных мюридов по всей Турции, Германии и бывшей Югославии. Таким образом, духовная преемственность традиции перешла к его ученику шейху Танеру Мустафе (1942–2023) из Тарсуса. Это стало мощным толчком для укрепления позиций тариката в Турции.

Во время своей жизни шейх Танер Мустафа посредством своих стремлений и поддержки влиятельных последователей общины тариката смог распространить кадирийскую ветвь Ансари Кадари Рифаи в Европу, США, Мексику, Южную Африку и Австралию. Шейх являлся востребованным лектором по религиозной философии, исламу и суфизму в таких известных

¹⁷¹ Киямов М. С. Генезис суфизма и его развитие в Волго-Уральском регионе. В сборнике: Богословское наследие мусульман России. Сборник научных докладов III Международного форума. Болгар, 2022. — С. 263–273.

¹⁷² Албогачиева М. С.-Г. Влияние социально-философских идей ханбалийского проповедника Абдул-Кадир Аль-Джилани на исламскую культуру народов Кавказа // Страны и народы Востока. – 2015. – №. 36. —С. 160–189.

учреждениях, как Гарвард и Университет Гумбольдта. Он организовал суфийский симпозиум Америки, что стало ещё одной возможностью для распространения идеологии суфизма и воспитания немалого количества учеников и последователей во всех уголках мира. Также шейх Танер вёл активную деятельность в сфере межконфессионального диалога и был руководителем издательства «Ansari Publications». Эта организация стала настоящим маяком суфийской литературы и современной исламской этики, где публиковались работы, пропагандирующие суфийский феминизм. После кончины шейха Танера международную ветвь кадирийского тариката Ансари Кадари Рифаи возглавила его вдова, достигшая высшей степени посвящения и получившая статус шейхини тариката Эс-Шарифа Эс-Шейха Музейен¹⁷³.

Также известно, что кадирийский тарикат проник в одну из провинций Китая благодаря шейху Хаваджа Абдуллаху. Шейх Хаваджа Абдуллах был последователем тариката Кадирия и потомком пророка Мухаммада. Он прибыл в Китай в 1674 году и до своей кончины в 1689 году путешествовал по стране, распространяя духовное учение тариката Кадирия¹⁷⁴. Одному из его последователей, которого звали Ци Цзиньши Хилал ад-Дин, приписывают основание кадирийского суфизма в Китае. Шейх Абдуллах был похоронен в Линься — городе, который впоследствии стал центром распространения тариката Кадирия в Китае¹⁷⁵.

Северный Кавказ также представляет собой уникальную среду для проявления кадирийского тариката. Здесь он гармонично сочетается с горской

¹⁷³ Ansari Qadari Rifai Tarika // [Электронный ресурс] Information site of the followers of the Ansari Kadari Rifai Sufi Order [сайт]. URL: <https://avargonen.wordpress.com/about-2/> (дата обращения: 25.01.2024).

¹⁷⁴ Lipman J.N. (1 July 1998). Familiar strangers: a history of Muslims in Northwest China // University of Washington Press. — 88 p.

¹⁷⁵ Gladney C. (1996). Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic. Vol. 149 of Harvard East Asian monographs (illustrated ed.). Harvard Univ Asia Center. — P. 44.

культурой, оказывая значительное влияние на общественное сознание. Именно на этом и основано исследование, представленное в данной диссертации.

После Кавказской войны сформировалась особая ветвь кадирийского братства — «Зикризм» или «Хаджи-Мюридия». Её учения существенно отличались от доктрин газавата имама Шамиля. Основателем этого течения стал Кунта-Хаджи Кишиев из чеченского селения Илсхан-Юрта, чеченский святой, который искал утешения в условиях постоянного конфликта с имперскими силами. Первоначально он был последователем накшбандийского тариката под руководством Геза-Хаджи Зандакского — влиятельного суфийского шейха Кавказа XIX века. Именно Геза-Хаджи один из тех шейхов, кто оказал значительное влияние на распространение суфизма среди горских обществ Чечни и Дагестана¹⁷⁶.

В конце 1850-х годов шейх Кунта-Хаджи Кишиев совершил паломничество в Мекку, где присоединился к суфийскому братству Кадирия. По другой версии, по пути в Мекку он посетил в Багдаде гробницу Абдул-Кадыра аль-Джилани, что стало важным событием в его жизни и повлияло на его решение присоединиться к этому тарикату.

Согласно исследованиям Яхиева С.-У., который изучал исторические данные и народные предания о шейхе Кунта-Хаджи, существует легенда о том, что во время своего паломничества в Мекку Кунта-Хаджи наткнулся на таинственный колодец. Из этого колодца он услышал голос, который призывал его спуститься. Голос обещал ему возможность познать Бога. Кунта-Хаджи, погружаясь в колодец, столкнулся с различными духовными испытаниями,

¹⁷⁶ 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.

усмиряя свои страсти и встречаясь с тёмными силами внутри этого колодца, которые пытались помешать ему на этом священном пути¹⁷⁷.

Последователи шейха считают, что Бог даровал Кунта-Хаджи силу сопротивляться этим силам с помощью нового зикра, который впоследствии стал характерной чертой обрядовой практики его братства. После такого мистического посвящения и духовного испытания шейх Кунта-Хаджи смог выбраться из колодца¹⁷⁸. По возвращении на родину он стал ведущим проповедником учения кадирийского тариката¹⁷⁹. Среди последователей Кунта-Хаджи есть мнение, что именно он получил от Аллаха особое откровение о кадирийском тарикате.

Проповеди Кунта-Хаджи о мире, братстве и поддержке обездоленных и сирот были созвучны общему настроению и душевному состоянию народа, который находился на грани физического уничтожения. В своих проповедях он утверждал идеи отказа от насилия, военных действий против царизма и призывал к смирению. Кунта-Хаджи осознавал, что сопротивление царской власти может привести к полному уничтожению чеченцев. Это побудило его обратиться к идеям прекращения кровопролития и перехода к мирному образу жизни.

Доктрина кадирийской ветви Кунта-Хаджи включает в себя не только духовное развитие, но и социально-философские принципы. Они основаны на идеях коллективной сплочённости и бескорыстного сотрудничества. Также важными аспектами являются уважение к окружающей среде, включая животных, деревья и растения, и духовно-нравственное просвещение. Кроме

¹⁷⁷ Яхиев С.-У.Г. Суфизм на Северном Кавказе: История и современность: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.06. - Москва, 1996. —145 с.

¹⁷⁸ Яхиев С.-У.Г. Суфизм на Северном Кавказе: история и современность. Автореф. дисс.канд. филос. наук.-М.: МГУ, 1996. — 19 с.

¹⁷⁹ Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. М., 2006. — 228 с.

того, доктрина Кунта-Хаджи способствует установлению межнационального спокойствия и гармоничных межличностных отношений.

Влияние религиозно-философского учения Кунта-Хаджи продолжилось благодаря его ученикам и последователям, ставшими впоследствии известными шейхами в своих регионах. Например, среди аварцев-андийцев одним из прямых последователей Кунта-Хаджи Кишиева был Умар Андийский, который объединил большое количество мюридов и достиг значительных успехов на мистическом пути ислама. В Чечне и Ингушетии некоторые ученики Кунта-Хаджи, такие как Бамат-Гирей-Хаджи Митаев (Овда), Али Митаев, Тешал-Хаджи, Гайрбек-Хаджи, Хусейн-Хаджи Гарданов, Чиммирза (Дукку), Мани-Шейх и Вис-Хаджи, создали свои собственные братства (вирды), которые отличались от первоначальной практики, внедренной их общим учителем. Это может свидетельствовать о том, что тарикат претерпел определенные изменения по мере того, как суфийские шейхи получали личный религиозный опыт¹⁸⁰.

Эволюция тариката Кадирия привела к развитию собственной уникальной системы взглядов, символики и практики. Традиции этого братства стали важными аспектами исламской культуры в разных странах мира.

Мистические идеи тариката отразились на особенностях духовной жизни мусульманского общества и внесли свой вклад в развитие религиозной мысли. В связи с этим изучение и осмысление исторического и философского аспектов кадирийского тариката может стать интересным полем для исследования взаимодействия религии и мистики в различных культурных контекстах.

ВЫВОДЫ ПО ПЕРВОЙ ГЛАВЕ

В первой главе диссертации обобщён исторический обзор суфийского тариката Кадирия, который показывает его долгую и богатую историю, начиная

¹⁸⁰ Албогачиева М. С.-Г. Материалы полевой экспедиции. Республика Ингушетия, 2004–2005 гг. // АМАЭ Ф. К- I. Оп. 2. Д. 1769. Л. 3.

с ранних основателей первых суфийских школ на территории Ирака. Возникнув как мистическое и аскетическое движение в рамках более широкой исламской традиции, суфизм развился через учения таких ранних деятелей, как Хасан аль-Басри и Раби аль-Адавия, Харис аль-Мухасиб, Сари аль-Сакати, Джунайд аль-Багдади и др. Под влиянием принципов Корана и учения пророка Мухаммада тарикат Кадирия разработал уникальные духовные практики и сосредоточил внимание на внутреннем очищении, что привело к его становлению как отдельной и устойчивой традицией в исламе.

Основополагающие принципы и практики раннего суфизма продолжали формировать развитие традиции на протяжении веков, способствуя ее богатому переплетению верований, практик и духовных прозрений. Развитие и распространение тариката Кадирия было возможно благодаря усилиям его основателя и учеников, которые проповедовали данное учение и привлекали последователей. Разнообразные ветви кадирийского тариката иллюстрируют современную эволюцию суфизма.

Суфизм берет свое начало из скромных аскетических практик и глубокой личной преданности ранних мусульманских подвижников. Со временем он сформировался в сложную систему мистических знаний и традиций, в основе которой лежит связь между наставником и учеником. В процессе своего развития суфизм породил особую структуру — суфийское братство (тарика), которое существует наравне с мечетями и медресе, где управление осуществляют улемы — исламские учёные.

Суфизм, как организованное учение, стал известен в качестве сильного общественного и политического движения. Появились суфийские обители и резиденции, ставшие значимыми очагами духовного просвещения и культуры. Яркие представители суфизма, такие как Абдул-Кадир аль-Джилани, являли собой пример праведных суфийских наставников и провидцев. Они сторонились мирской городской суеты, воплощая идеал чистоты и благочестия, а также

выступая против социальной несправедливости. Авторитетные суфии были образцами приверженности принципам социальной справедливости, так как религия дарует нам надежду на справедливый миропорядок и окончательное примирение между людьми, чьи интересы зачастую разнятся в силу социальных и материальных причин.

Суфии снискали почтение и уважение, которые переросли в крепкую веру в их сверхъестественные способности. Такие народные верования, переплетённые с духовными обычаями доисламских времён, послужили основой для уникальных ритуалов и практик, связанных с суфийским учением. Суфии смогли удовлетворить духовные потребности простых людей, в том числе их стремление к необычному. Народ приписывал суфийским шейхам магические качества, считая их целителями, чудотворцами и посредниками между людьми и высшими силами. В ответ на это суфии предлагали духовное утешение, руководство и помощь в трудные времена. Особую значимость суфии приобретали в периоды упадка светской власти или социальных потрясений, вызванных династическими конфликтами, социальными потрясениями или стихийными бедствиями.

ГЛАВА 2. РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ОСНОВНЫХ ДУХОВНЫХ ПРАКТИК ТАРИКАТА КАДИРИЯ В ЧЕЧНЕ

2.1. ПРАКТИКА ВИРДА И ЕЁ РОЛЬ В ФОРМИРОВАНИИ ЛИЧНОСТИ В СУФИЗМЕ

Во второй и третьей главе в основу нашего диссертационного исследования помимо прочих источников легли материалы, собранные в течение нескольких полевых поездок в 2021–2025 гг. в Чеченскую Республику. Информантами стали жители городов Грозный, Курчалой, а также Веденского, Курчалоевского, Грозненского, Шалинского и Урус-Мартановского районов Чеченской Республики. Основными методами были включенное наблюдение, глубинные полуструктурированные и неструктурированные интервью. Всего было проведено 16 интервью с постоянными жителями республики, относившими себя к чеченцам, принадлежащим к тарикату Кадирия. Все интервью проводились на русском языке. Возраст информантов – от двадцати пяти до шестидесяти лет (25–35 лет – 6 чел., 36–45 – 5 чел., 46–60 – 5 чел.). Среди информантов в основном были мужчины (т.к. религиозные практики указанных вирдов преимущественно проводятся мужчинами), но также были взяты два интервью с женщинами (одна женщина – 30 лет, домохозяйка, Шалинский район; вторая – 47 лет, самозанятая, Веденский район). Поиск информантов осуществлялся следующим образом: мы подходили к участникам различных религиозных практик после их завершения. Также часть информантов была получена по принципу снежного кома: сначала интервьюер познакомился с двумя информантами, участвующими в религиозных практиках, после этого получил от них контакты других последователей вирда. Среди информантов были люди с разными социальными статусами: сотрудники государственных и коммерческих организаций, самозанятые, работники сельского хозяйства и торговли. Среди информантов были представители нескольких братств: Кунта-Хаджи (5 человек), Бамат-Гирея-Хаджи и Али Митаевых (6 человек), Мани-

Шейха Назирова (2 человека), Вис-Хаджи Загиева (1 человек), Чиммирзы Таумерзаева (2 человека).

Тарикат Кадирия пришел в Чечню в контексте более широких процессов исламизации региона, которые происходили на протяжении нескольких столетий. С приходом ислама в Чечню, местные традиции и обычаи начали переплетаться с новыми религиозными концепциями, что способствовало формированию уникального суфийского пространства. Важным аспектом этого процесса стало распространение суфийских практик, которые стали основой для формирования личной и коллективной идентичности верующих¹⁸¹.

Вирд, как практика, представляет собой набор молитв, а также повторений имен Аллаха, которые произносятся последователями в определенные моменты времени. Эта практика имеет глубокие корни в суфийской традиции и рассматривается как средство достижения близости к Богу, а также как способ очищения души и сердца. Вирд может быть индивидуальным или коллективным, что позволяет создать чувство общности среди последователей тариката. В контексте Кадирии вирд часто включает в себя как классические суфийские формулы, так и специфические молитвы, которые были адаптированы под местные условия и культурные особенности.

Практика вирда в тарикате Кадирия имеет несколько уровней значимости.

Во-первых, она служит средством духовного развития и самосовершенствования. Последователи верят, что регулярное произнесение вирда способствует очищению сердца от грехов и негативных эмоций, таких как зависть, гнев и гордыня. Этот процесс очищения является необходимым условием для достижения более высоких уровней духовного понимания и близости к Богу. Во-вторых, вирд помогает формировать дисциплину и

¹⁸¹Акаев В. История и специфика современного исламского возрождения в Чеченской Республике. [Электронный ресурс] «КиберЛенинка» [сайт]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/istoriya-i-spetsifika-sovremennogo-islamского-vozhrozhdeniya-v-chechenskoj-respublike> // (дата обращения: 14.02.2025).

регулярность в духовной практике, что является важным аспектом суфийского пути. Последователи учатся уделять время молитве и размышлениям, что способствует укреплению их духовных основ и формированию устойчивых привычек¹⁸².

Важным аспектом практики вирда является его коллективный характер. В традиции Кадирии часто проводятся собрания, на которых последователи собираются вместе для совместного произнесения молитв. Эти встречи не только укрепляют духовные связи между участниками, но и создают атмосферу общности и взаимоподдержки. Коллективные практики вирда помогают участникам чувствовать себя частью более широкой духовной семьи, что особенно важно в контексте чеченского общества, где коллективизм играет значительную роль. Такие собрания также служат местом передачи знаний и опыта между поколениями, что способствует сохранению и развитию традиций.

В Чечне понятие вирда имеет два символических значения: с одной стороны, это суфийская практика, а с другой — сообщество или братство верующих, основанное на этой практике и возглавляемое шейхом в тарикате.

Исторические факты говорят о том, что после ареста Кунта-Хаджи в 1864 году кадирийский тарикат не был официально запрещён, но практика зикра оказалась под запретом, и последователи шейха были вынуждены уйти в подполье¹⁸³.

Одновременно с этим осуществляется переселение горцев в Турцию, которое активно поддерживалось царским правительством.

Несмотря на переселение, на Кавказе сохранилось значительное число последователей Кунта-Хаджи, которые полагают, что он лишь временно скрылся

¹⁸² Курбанов Х. Т. Религиозно-политический экстремизм на Северо-Восточном Кавказе: идеология и практика (на материалах Республики Дагестан) // Отв. ред. ИП Добаев. Ростов н/Дону. – 2006. [Электронный ресурс] URL: <http://www.kavkazoved.info/images/myfls/files/kurb06.doc> (дата обращения: 14.02.2025).

¹⁸³ Ибрагимова З. Х. Возникновение «зикризма» в Терской области // Ислам на Северном Кавказе: история и вызовы современности. С. 34.

и явится вновь перед наступлением Судного дня. В духе исламских эсхатологических представлений мюриды ожидают возвращения Кунта-Хаджи, подобно тому, как мусульмане-суфии ожидают возвращения Хизра — первого суфия-святого, сопровождавшего в исламской традиции библейского пророка Мусу¹⁸⁴.

После того как Кунта-Хаджи был арестован, появились новые религиозные общины, которые стали называть вирдовыми братствами. Эти общины возглавили его последователи: Бамат-Гирей-хаджи Митаев, Батал-Хаджи Белхороев, Юсуп-Хаджи Мехкетинский, Хусейн-хаджи Гарданов, Магомед-Али-Хаджи, Чиммирза Таумерзаев, Мани-шейх Назиров и Вис-хаджи Загиев¹⁸⁵.

Также известно, что у Кунта-Хаджи были преемники и в Дагестане. Среди них были Умар ал-Анди, Ибрахим ал-Баханди, Мухаммад ал-Лайли, Газиява ал-Хунзахи и Мухаммад ал-Хучади¹⁸⁶.

Ислам в Чеченской Республике демонстрирует высокую степень единства, несмотря на сегментацию вирдовых братств. Подавляющее большинство чеченских мусульман являются суннитами, придерживающимися шафиитского мазхаба — одной из четырех основных правовых школ в суннитском исламе. Шафиитский мазхаб, основанный выдающимся мусульманским теологом Мухаммадом аш-Шафии, базируется на идее о том, что Коран и сунна (традиции Пророка Мухаммада) являются взаимодополняющими источниками права. Эта

¹⁸⁴ Хизриева Г. Вирдовые братства на Северо-Восточном Кавказе как сеть религиозных практик // Суфизм как социальная система в Российской умме; [Электронный ресурс] URL: <http://www.idmedina.ru/books/school-book>. (Дата обращения 15.02.2025).

¹⁸⁵ Гадаев В. Ю. За частоколом мюридских проповедей // Ислам в Чеч.-Инг. АССР: Текст. Грозный, 1987. — С. 13.

¹⁸⁶ Шихалиев Ш. Ш. Краткий обзор арабографических сочинений Кунта-Хаджи Кишиева // Ислам в России и за ее пределами: история и культура общества: Сборник материалов международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня кончины выдающегося религиозного деятеля шейха Батал-хаджи Белхороева. Санкт-Петербург; Магас, 2011 С. 73.

школа получила широкое распространение в различных регионах мусульманского мира, включая Северный Кавказ¹⁸⁷.

В Чечне и Ингушетии, а также в Дагестане, шафиитский мазхаб стал доминирующей правовой традицией. Его влияние глубоко укоренилось в культурной и религиозной жизни этих народов. Это позволяет объяснить отторжение идей ваххабизма, который отвергает многие духовные ценности, связанные с суфийской традицией, признаваемой большинством мусульман региона.

Возникновение суфийских братств Кадирия на Кавказе, как и в других частях исламского мира, было связано с передачей знаний и умений от святых наставников, авлия, своим ученикам, мюридам. Безусловно, значительную роль в формировании этих духовных сообществ среди вайнахов и дагестанцев сыграл Кунта-Хаджи, который поделился своими сокровенными знаниями и умениями с наиболее достойными из своих учеников, а те в свою очередь передали знания уже своим мюридам.

В местной культуре глубоко почитаются авлия, чьи божественные качества проявлялись, как правило, после их ухода из жизни. Их могилы стали священными местами для жителей Чечни, Ингушетии, Дагестана, Осетии и других регионов.

Следует подчеркнуть, что в вайнахской мусульманской культуре существует институт шейхов «шейх аль-ислам», что в переводе с арабского означает как «старейшина ислама». В народной культуре чеченцев и ингушей понятие «шейх» ассоциируется с обладанием тайных знаний и даром предвидения.

¹⁸⁷Керимов М. М. Ислам в контексте традиционной культуры чеченцев / Махмуд Магомедович Керимов; отв. ред. В. Х. Акаев. Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ ЮФУ, 2007. — С. 66–67.

По мнению профессора Аликберова А. К., основатели местных кадирийских братств — суфийские шейхи, которые отличались двумя основными качествами: мистицизмом и аскетизмом. Суфий должен обладать такими качествами, как терпение, усердие, непоколебимость, богобоязненность, благоговение и покорность, искренность, правдивость, стыдливость, непорочность, сострадание, неприхотливость, альтруизм, щедрость и великодушие, добронравие, благое мнение, благодарение Господа, стремление к духовному очищению и самосовершенствованию. Суфий должен быть свободен от мирских страстей, зависти, лицемерия, страстной любви и ревности. Эти качества могут привести суфия к гибели и отдалить его от Бога¹⁸⁸.

Многие исламоведы считают, что суфизм — это не только религиозная философия, но и народная форма ислама, которая имеет свои особенности в разных регионах. Это связано с тем, что суфизм адаптировался к местным условиям и традициям, что позволило ему сохранить свою актуальность на протяжении многих веков¹⁸⁹.

Однако для того, чтобы ислам мог адаптироваться в непростых исторических условиях региона, необходимо было участие и влияние вышеупомянутых духовных наставников.

Социально-организационная модель кадирийского тариката, как и в других суфийских братствах, по нашему мнению, изначально строилась на идее коллективного единства и сплочённости, что было характерно для тейповой структуры вайнахов. Для них чувство принадлежности к группе и сообществу было естественным. Такое обоснование вполне соответствует логике существования и функционирования суфизма на Кавказе и в наши дни.

¹⁸⁸ Аликберов А. К. Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака`ик» (XI–XII века) / А. К. Аликберов. Отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Вост. лит., 2003 С. 657.

¹⁸⁹ Тагиров Р. Г. Суфизм в Поволжье: особенности функционирования // [Электронный ресурс] URL: http://www.e-riu.ru/knldg/prepod_publ. (Дата обращения 15.02.2025).

В суфийской традиции духовное единство строится вокруг фигуры учителя, выполняющего роль проводника, ориентира или «путеводной звезды» для своих последователей. Исторические источники, описывающие кадирийский тарикат, подчеркивают его распространение и укрепление среди вайнахского народа, акцентируя внимание на авторитете наставников и важности их роли в этом процессе.

По нашему мнению, экзистенциальный смысл принадлежности к суфийскому братству под руководством святого шейха (пира) многогранен и глубоко связан с поиском смысла жизни, преодолением экзистенциальной тревоги и достижением духовного совершенства. Он формируется на пересечении личного опыта, доктринальных постулатов и социальных практик братства. Принадлежность к братству — это включение в сакральную реальность, определяемую через связь с божественным посредством шейха и его учения. Это дает жизни цель и осмысленность, выходящую за рамки обыденного существования. Братство предлагает чувство принадлежности к общности, разделяющей схожие ценности и цели. Это уменьшает чувство одиночества и изоляции, характерное для экзистенциального опыта. Святой шейх, как духовный наставник, предоставляет поддержку и руководство, помогая преодолеть сомнения и страхи.

Согласно некоторым источникам, распространение тариката Кадирия на Кавказе связано также с деятельностью выдающегося суфийского деятеля и ученика Кунта-Хаджи Бамат-Гирея-Хаджи Митаева из Автуры, известного как «Овда». Первоначально он был наставником в вирде Кунта-Хаджи, а затем стал главой собственного братства. В течение шести лет, до 1870 года, Бамат-Гирей продолжал дело своего учителя, привлекая в вирд новых последователей. Со временем он стал лидером большой группы мюридов, которые считали его своим

духовным учителем, хотя сам он всегда признавал своим наставником Кунта-Хаджи¹⁹⁰.

В связи с этим представляет интерес арабское письмо, написанное в XIX веке муллой Хамидом из ингушского селения Яндырка и адресованное мулле Асхабу из Урус-Мартана. В письме сообщается, что Гайрбек-Хаджи из Сурхохи, посетивший Мекку в паломничестве и находившийся в Стамбуле, в присутствии Сосламбака-Хаджи из Яндырки и других лиц задал вопрос о том, как ему, последователю кадирийского тариката в Чечне, следует поступить в связи с длительным отсутствием Кунта-Хаджи? Шейх Мусса ответил, что каждый последователь тариката в Чечне должен избрать своим духовным наставником Бамат-Гирей-Хаджи, так как он воспитан и подготовлен Кунтом-Хаджи¹⁹¹.

Бамат-Гирей-Хаджи Митаев, будучи последователем Кунта-Хаджи, стремился привить своим ученикам и последователям высокие духовные и моральные ценности. Подобно своему учителю, он учил милосердию, терпению, смирению и другим добродетелям, строго следуя заветам и наставлениям Кунта-Хаджи. Эти ценности остаются основополагающими для братств, формируя нравственный облик их членов.

Ритуальная практика вирдовых братств кадирийского тариката, характерная для вайнахов и дагестанцев, воспитанных в духе учения Кунта-Хаджи, имеет единый духовный фундамент. Этот фундамент основывается на личностном пути Кунта-Хаджи Кишиева и его наставнической деятельности, которые способствовали объединению кадирийских братств в единое целое.

¹⁹⁰ Акаев В. Х. Чеченский суфий Бамат-Гирей-Хаджи: жизнь и духовный путь // Известия Вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2003. №3. С. 33–38.

¹⁹¹ Перевод этого арабского письма на чеченский язык осуществил Саид-Магомед-Хаджи Дадаев из селения Автуры. С чеченского языка на русский оно переведено М. Б. Заурбековым. Более развернуто этот сюжет изложен в трактате Асхаба-муллы из Урус-Мартана, текст которого хранится в личном архиве М. Б. Заурбекова, издававшего в ЧИАССР газету («Зори ислама»), автора многочисленных публикаций и телепередач, посвященных «святым местам» в Чечне.

Роль Бамат-Гирея-Хаджи Митаева, в свою очередь, выступила в качестве катализатора, окончательно утвердившего тарикат в регионе.

На основе нашего анализа вирдовая практика кадиристов основывается на ряде принципиальных категорий. К основным из них относятся чтение определённых молитв, религиозных формул (тасбихов, истигфар, индивидуальных зикров, салаватов) после совершения намазов. Также практикуются коллективные зикры, мавлиды и вирдовые собрания (сохбеты, маджлисы), где участники обсуждают религиозные темы, слушают лекции алимов (учёных ислама) и наставников местных суфийских братств.

Вирдовая практика дополняется аутентичным исполнением назмов — религиозными песнопениями в честь пророка и святых ислама (авлия). Согласно обычаю, назмы читаются после зикра или мавлида. Эти песнопения, как правило, исполняются на родном языке и являются характерной особенностью не только Кавказа, но и других суфийских тарикатов. Назмы получили локальное развитие в культурах суфиев Азии, Индо-Пакистана, Турции и Африки, Египта, Ирана и тд.

По нашему мнению, одной из причин появления суфийских назмов является их способность передать многогранность и глубину духовного опыта. В суфийской традиции подчёркивается, что многие аспекты духовного познания сложно выразить словами, поскольку они выходят за пределы обычного понимания. Поэтому в этой традиции используются символы, метафоры и поэтический язык, которые помогают раскрыть всю полноту и богатство духовных переживаний.

Суфийская поэзия наполнена образами и символами, способными выразить сложные идеи о любви, единстве и Божественном. В контексте суфизма познание становится не только интеллектуальным, но и художественным процессом, в котором язык и символика играют важнейшую роль.

Суфийские тексты, являясь частью исламской традиции, обладают уникальными особенностями, требующими особого подхода к их интерпретации. Каждая суфийская поэзия, в зависимости от региона своего происхождения, несет в себе местные культурные черты и аспекты национальной идентичности, что требует специальной локальной герменевтики и анализа. Тем не менее, она также является источником общечеловеческого опыта и мудрости.

Многие суфийские поэты были также музыкантами, и их произведения исполнялись в рамках религиозных ритуалов и праздников. Музыка и поэзия в суфизме часто рассматриваются как средства достижения духовного состояния, позволяющего приблизиться к Богу. Это взаимодействие между поэзией и музыкой сделало суфийскую поэзию еще более привлекательной и доступной для широкой аудитории. Поэтому неудивительно, что исполнение назмов суфийскими братствами вызывает интерес и восторг у людей разных конфессий и культур.

Уникальной чертой вирдовых братств является ритуал посещения могил святых суфиев (зияратов), обычно это место, где захоронен почитаемый шейх или мюрид, а также может быть местом, где происходили знаковые события в жизни этих святых (авлия) и т. д.

Вторая категория — это ментальные практики: развитие духовных стоянок личности в тарикате, так называемые макамы, халват (духовное уединение суфия), медитативные и осознанные размышления (муракба) над священными текстами Корана и хадисами пророка Мухаммада, а также глубинный самоанализ суфийской литературы и т. д.

В выполнении вирдовых заданий важную роль играют четки. Кадириты Северного Кавказа отдают предпочтение классическим мусульманским четкам, состоящим из 99 бусин. Эти четки разделены на три звена по 33 бусины в каждом, соединенные заметной перемычкой. Перемычка на четках служит не

только для ведения точного счета, но и выполняет функцию своеобразной паузы. Только в этом месте допускается отвлечение от счета молитв для ответа на вопрос или выполнения неотложного дела. В остальных случаях молитвы читаются непрерывно¹⁹².

Перед тем как совершить вирдовую молитву братства Кунта-Хаджи, кадириты произносят тасбихи — восхваления Всевышнего. В них 33 раза повторяется «Субхан Аллах» — «Благословение Аллаху», 33 раза — «Алхамду лиллях» — «Хвала Аллаху», 33 раза — «Аллаху акбар» — «Аллах Велик».

Далее следует непосредственно молитва вирда. Кунта-хаджинцы начинают с намерения совершить вирд, упоминая, что они делают это по наставлению своего устаза на чеченском языке.

Затем они читают сам вирд, используя чётки и пальцы рук:

15 раз — «АстагИфируллохI» (просьба к Аллаху о прощении, покаянии и покорности Ему);

100 раз — «ЛаилахIа иллаллохI» (нет Бога, кроме Аллаха, и нет Ему сотоварища) — зикр;

5 раз — салават пророку Мухаммаду.

После выполнения вирдового задания они просят у Аллаха награду за свою работу, произнося имя пророка Мухаммада, своего наставника и всех святых шейхов (авлия) в тарикате. Эти слова они произносят на чеченском языке. В завершение они читают первую суру из Корана «Фатиха» и салават пророку Мухаммаду (всего салаватов пять, как уже упоминалось ранее).

¹⁹²Албогачиева М. С.-Г. Влияние социально-философских идей ханбалитского проповедника Абдул-Кадир Аль-Джилани на исламскую культуру народов Кавказа // Страны и народы Востока. – 2015. – №. 36. — С. 160–189.

Шейх Кунта-Хаджи объясняет содержательную и символическую сторону суфийского вирда следующим образом:

Четыре подарка мне сделал Всевышний: «Ла иллаха илла-ллах» – мне дано как наковальня; «Аль-хамду ли-ллах» – мне дано как щипцы; «Астог I фируллахъ» – мне дано как молот. Чтобы их закалить, воссоединить, нам дан быстрый зикр (на чеч.чехка зикр)».

«Все наши вирды – это равнозначные пути, ведущие к Аллаху, к нашему единому Богу, к единому священному Корану и пророку Мухаммаду. Каждый в отдельности, народ в целом должны признать необходимость единства, осуждать неприязненные отношения друг к другу из-за вирда»¹⁹³.

Анализ местных суфийских источников позволяет сделать вывод о том, что в кадирийских братствах существует единый подход к выполнению вирдов. Однако в различных группах могут быть небольшие отличия в количестве повторений или в содержании индивидуальных зикров, салаватов и истигфар.

Например, зикр «Аллаху Акбар» может повторяться до 500 раз, а «Аллаху» — 100 раз в вирдовых формулах братств кадиритов. Кроме того, салаваты пророку Мухаммаду могут повторяться от 5 до 15 раз. Вирды также могут быть как обязательными (ваджиб), так и желательными (суннат), как, например, в братствах шейхов Митаевых — Бамат-Гирея-Хаджи (Овды) и его сына Али.

Ещё одним ярким примером является вирд Мани-шейха Назирова — святого шейха из Чечни, который также принадлежал к кадирийскому тарикату. В его вирде 15 раз повторяется зикр «Лаилаха иллаллаху Мухаммад расулуллах» («Нет Бога, кроме Аллаха, и нет Ему сотоварища, а Мухаммад — Его пророк»), в то время как в кунтахаджинском или в вирдовом братстве Хусейн-Хаджи

¹⁹³ Материалы личного архива Максуда Заурбекова, 2019 г.

Гарданова из Ингушетии он произносится 100 раз, но суть и содержательный смысл остаются общими для всех¹⁹⁴.

Хотелось бы обратить внимание на ещё одну интересную деталь, которая прослеживается в вирде и отражает особую преемственность святых в тарикате по духовной линии (сильсила), вплоть до пророка Мухаммада.

Например, в вирде Али Митаева, когда мюриды завершают свою вторую обязательную (важиб) молитву-вирд, они восхваляют пророка Мухаммада, своего устаза и всех святых (авлия) в духовной цепи тариката, а также праведных халифов Абу Бакра-Сиддика, Али, Умара и Усмана. В четвёртом желательном (суннат) вирде они возносят хвалу всем пророкам от Ибрагима до Мухаммада, а затем всем святым (авлия) от пророка до своего устаза.

В вирде отца Али Митаева, Бамат-Гирея-Хаджи, в первом желательном (суннат) вирде содержится благословение от пророка Адама до всех остальных пророков, заканчивая Мухаммадом, а за ним уже через святых тариката до устаза Овды. В третьем желательном вирде Овды присутствует благославление прямых предков шейхов что может встречаться и в ряде вирдовых молитв других суфийских братств и тарикатов.

Всего получается в практике братства Али Митаева 10 вирдовых заданий, среди них 2 обязательных (ваджиб), а остальные 8 желательных (суннат). В практике его отца Бамат-Гирея-Хаджи Митаева 5 вирдовых заданий, среди которых 2 обязательных (ваджиб), остальные 3 желательные (суннат).

В архивных документах Максуда Заурбекова, члена митаевского братства, упоминается имя одного из ближайших последователей шейха Али Митаева Лечи Асаева. Лечи Асаев из Мескер-Юрта, рассказывал:

¹⁹⁴ Албогачиева М. С.-Г. Хусейн-хаджи Гарданов — Авлия из селения Плиево //Лавровский сборник: Материалы Среднеазиатско-Кавказских чтений: этнология, история, археология, культурология (2010–2011). СПб.: МАЭ РАН, 2011. — С. 301–305.

«Мы с Али не один день трудились над созданием вирдов. Когда у Али появлялось свободное время, он звал меня к себе и просил прочитать вирд с самого начала, как будто анализируя прошлый текст. Под его диктовку я продолжал писать вирд. Так мы создавали этот исторический документ, который я, исполняя волю своего устаза, бережно хранил и передавал своим мюридам».

Далее Лечи добавил, что однажды он спросил у своего наставника Али, знает ли он святого (авлия), который бы обязал своих мюридов исполнять вирд в таком объёме. На это шейх Али Митаев ответил: «Каждый человек в сутки делает вдох-выдох примерно 24 тысячи раз. Объём этого же вирда составляет 24 тысячи слогов».

По словам Али Митаева, мюриды, исполняющие этот вирд, делают это для того, чтобы уберечься от суровых испытаний и наказаний за мирские грехи в Судный день. В завершение разговора о вирдах Лечи сказал, что после проверки записей, которые ему надиктовывал Али, оказалось, что количество слогов действительно составило 24 тысячи¹⁹⁵.

Исходя из этого, можно сделать вывод, что практика вирда позволяет глубже понять внутренний мир верующих, их духовные потребности и способы взаимодействия с божественным. Это может быть полезно для исследователей, чтобы лучше понять особенности религиозного опыта и его влияние на жизнь людей.

Сама формула вирдового братства, его молитвенная структура, может отражать наставнический опыт шейха, которому следуют верующие. Этот опыт кажется сакральным и трансцендентным для обычного восприятия, но, как показывает наш анализ, он имеет альтернативную логику и первопричину,

¹⁹⁵ Из личного архива Максуда Заурбекова //материалы вирдового братства Митаевых «записки мюридов». 2019 г.

которая кроется в самой вере. Проявление этой веры можно увидеть в наставнике и его мюридах как уже физическую реальность, которая доступна исследователям в качестве восприятия факта религиозной феноменологии.

Очень точно на вопрос о ключевой характеристике вирда ответил своим ученикам сам Кунта-Хаджи. В народной памяти, передаваемой от мюридов Кунта-Хаджи, осталось следующее объяснение вирда их наставником.

Когда Кунта-Хаджи спросили, что такое вирд, он ответил, не обращаясь ни к хадисам, ни к книгам тысяч учёных. Его ответ был простым и кратким, как и многое, что изложено в ясных аятах Корана, — простым, но гениальным.

«Скажите мне, — спросил Кунта-Хаджи, — сможет ли слепой человек дойти вон до того дерева?» «Нет, конечно», — ответили ему слушатели.

«А если у этого человека будет верёвка, привязанная к этому дереву, сможет ли он дойти до него?» — задал свой второй вопрос устаз (наставник) Кунта-Хаджи.

«Конечно, сможет», — ответили слушатели.

«Так вот эта верёвка и есть вирд», — заключил устаз (наставник) Кунта-Хаджи¹⁹⁶.

Безусловно, высказывания Кунта-Хаджи свидетельствуют о его глубоком понимании и мудрости, а также о знании суфийской мысли, которое он укрепил на собственном опыте.

Как уже упоминалось ранее, одним из ключевых аспектов вирдовой практики является халват — практика духовного уединения.

Среди множества этапов суфийских практик, направленных на самосовершенствование, особое место занимает период уединения, известный

¹⁹⁶ Там же

как халват. Это время, когда ученик погружается в себя, полностью сосредоточившись на духовных вопросах. Его путь контролируется наставником, который оценивает прогресс, расшифровывая сны и видения, переживаемые учеником в этот период.

Считается, что именно благодаря практике халвата, символизирующей откровение пророка Мухаммада в пещере Хира, когда его посетил ангел Джабраил, прародители суфийских вирдов и братств смогли достичь духовной самореализации. Суфийские шейхи проводили время в глубокой медитации, произнося многочисленные индивидуальные зикры (богопомятия) и молитвы, размышляя о значении Корана и хадисов. Они полностью погружались в мир духовный, временно отказываясь от материальных благ.

Многие святые суфии, такие как Ахмад Ясави, Ахмад Бадави, Абдул Кадир аль-Джилани, Ахмад эр-Рифаи, Наджмуддин Кубра, Абдул-Халик Гиждувани и др., проводили свои уединения, окружённые Хизром — главным покровителем суфиев, о котором было упомянуто ранее в тексте диссертации. В суфийской традиции Хизр считается первым суфием, который сопровождал пророка Моисея (Мусу) и упоминается в 18-й суре Корана «Пещера».

Суфии верят, что Хизр, будучи родственником Мухаммаду, напрямую унаследовал божественное знание от Аллаха и передал эту мудрость мусульманским мистикам. Эти мистики, в свою очередь, стали «увайси» (духовная инициация) — хранителями и передатчиками скрытых суфийских знаний. Те суфийские мистики, которые, по преданию, получили наставления от Хизра, считаются близкими к Аллаху или святыми (авлия), почитаемыми при жизни. После их кончины их могилы становятся местами паломничества для верующих людей¹⁹⁷.

¹⁹⁷ Хисматулин А. А. Суфизм. — СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика»; «Петербургское Востоковедение», 2008. — 192 с.

В контексте этого можно рассмотреть идею духовного единения, опираясь на принципы персонализма и экзистенциализма. В частности, по мнению Кьеркегора, духовное одиночество представляет собой замкнутый мир внутреннего самосознания, который не может быть разрушен никем, кроме Бога.

Кьеркегор считал, что человек обречён на страдание и одиночество, и его существование имеет смысл только в контексте Бога, который также существует для него. Бог как бы отчуждает человека от мира, замыкая его в самом себе. Кьеркегор был убеждён, что человек может справиться с одиночеством, только обретя веру. В суфизме же это, скорее, означает, что суфий достигает нового уровня духовного совершенства, преображаясь и даже перерождаясь в нём. Возможно, это связано с достижением духовных стоянок (макамов), которые символизируют этапы духовного пути личности в этой религии. Для Кьеркегора религия — это способ преодолеть одиночество или хотя бы научиться жить с ним. В этом аспекте одиночество приобретает экзистенциальное значение¹⁹⁸. Мы выделяем в этом аспекте двойственную природу духовного уединения, которую следует охарактеризовать в рамках экзистенциально-аксеологического подхода.

Для верующего человека это имеет два ключевых аспекта. Экзистенциальный аспект:

Встреча с самим собой: Уединение позволяет нам отстраниться от внешних воздействий, социальных ролей и ожиданий, чтобы сосредоточиться на своем внутреннем мире. Это позволяет без давления извне столкнуться со своими страхами, сомнениями, ценностями и убеждениями.

Прояснение экзистенциальных вопросов: В уединении человек может глубже задуматься о фундаментальных вопросах бытия: смысле жизни, смерти,

¹⁹⁸ Кьеркегор С. Жизнь. Философия. Христианство / сост. и пер. с англ. И. Басс. СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. — С. 238.

свободе, ответственности и одиночестве. Это способствует более осознанному отношению к жизни и принятию своей конечности.

Поиск подлинности: Уединение помогает отделить наносное от истинного, выработать аутентичный образ «я». Человек освобождается от социальной маски и может быть самим собой, не боясь осуждения.

Трансценденция: для многих духовное уединение — это путь к трансцендентному опыту, к переживанию чего-то большего, чем сам человек. Это может быть религиозный опыт, контакт с природой или ощущение единства со Вселенной.

Аксеологический аспект:

Переоценка ценностей: В уединении происходит переосмысление личных ценностей. Человек может отделить истинно важные вещи от второстепенных, пересмотреть свои приоритеты и цели.

Формирование ценностной системы: Уединение способствует формированию целостной и аутентичной ценностной системы, основанной на личном опыте и глубоком самопознании, а не на внешнем давлении.

Развитие самодостаточности: Уединение позволяет осознать собственную внутреннюю силу и самодостаточность. Человек учится находить радость и удовлетворение не только во внешних достижениях, но и во внутреннем мире.

Поиск смысла: Уединение — это возможность осознанного поиска смысла жизни, построения собственной уникальной жизненной философии.

В вирдовых братствах можно найти множество примеров практики халват (духовного уединения). Особенно ярко она проявляется в религиозной деятельности суфийских святых, которые были наставниками этих братств. Их суфийское уединение служит идеальным примером того, как можно преданно следовать духовному пути.

В качестве примера исследователи ислама приводят историю, которая позволяет оценить силу духа Баматгирея-Хаджи Митаева (Овда).

Согласно архивным источникам, после совершения паломничества в Мекку в 1873 году он начал углублённо изучать Коран и полностью уединился от мира. Это продолжалось семь лет и семь месяцев. Шейх Овда был уверен, что только очистив свою душу и тело от всего, что могло бы вызвать гнев Аллаха, можно достичь истинного понимания веры и получить ответы на свои вопросы от Всевышнего. Шейх проводил время в землянке, питаясь только кукурузной мукой¹⁹⁹. Чтобы проверить и укрепить свою силу воли, он просил свою жену Аругаз готовить для него самые вкусные блюда. Эти блюда доставлялись в его землянку по специальной верёвке. Однако он не притрагивался к еде, а при малейшем желании перекусить строго осуждал себя и требовал, чтобы жена забирала еду обратно. После таких испытаний, когда мюриды решили навестить своего учителя, они были поражены его измождённым видом и настойчиво просили его завершить своё уединение. Однако вид повседневной жизни заставил его вновь уйти в уединение, где он провёл ещё семь месяцев²⁰⁰.

После ритуала халват, проведённого шейхом Бамат-Гирей-Хаджи Митаевым, один из его учеников даже посвятил целую назму (текст для религиозной песни).

Смысловой перевод данного куплета назмы с чеченского языка примерно такой:

«Во тьме халвата ты Бога искал,

Всю свою жизнь ты Его восхвалял,

¹⁹⁹ Шейх-Овлия Бамат-Гирей-Хаджи Митаев [Текст] / автор-составитель Р.Ш. Албагачиев. - Нальчик: Тетраграф, 2017. — С. 46–49.

²⁰⁰ Шейх Али Митаев: патриот, миротворец, политик, гений - эталон справедливости и чести / М. Д. Заурбеков. — Москва: [б. и.], 2005. — 350 с.

«Приди с миром ты, гость», Бог тебе сказал,

*Ты достиг трона Аллаха, гловс Говда !²⁰¹» (гавс от перс.
«поддерживающий» Овда).*

Ещё один пример — духовное уединение (халват) ингушского шейха кадирийского тариката Хусейна-Хаджи Гарданова из Плиево. В возрасте 36 лет он пережил внезапное духовное преображение и дал обет отречься от мира, который он выполнял на протяжении тринадцати с половиной лет. Он отказался от мирских дел и посвятил себя исключительно поклонению Богу. На окраине села Плиево находилась пещера, где он нашёл уединение и посвятил себя служению Аллаху, проводя дни и ночи в молитвах и чтении Корана²⁰². Хусейн-Хаджи Гарданов, подобно другим ученикам шейха Кунта-Хаджи, безоговорочно следовал всем указаниям своего духовного наставника и неукоснительно соблюдал все правила тариката. Он, как и его учитель, проводил время в уединении, чтобы духовно совершенствоваться и приблизиться к Богу.

С самого начала своего суфийского пути Кунта-Хаджи уделял особое внимание обряду духовного уединения (халвату). Его судьба была полна сакральных событий, и, судя по биографическим данным, он, несомненно, обладал огромным религиозным авторитетом. Он служил связующим звеном между миром живых в материальном мире и миром духовным, находящимся за пределами обычного человеческого восприятия. Исторические документы подтверждают, что жизнь шейха Кунта-Хаджи была тесно связана с горой Эртана в Чечне — одним из самых священных мест на Кавказе для вайнахских и дагестанских суфиев. Это место, где встречаются святые. Шейх выбрал его для

²⁰¹ Акаев В. Х. Чеченский суфий Бамат-Гирей-Хаджи: жизнь и духовный путь //Известия Вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2003. №3. С. 33–38.

²⁰² Албогачиева М. С.-Г. Хусейн-хаджи Гарданов — Авлия из селения Плиево //Лавровский сборник: Материалы Среднеазиатско-Кавказских чтений: этнология, история, археология, культурология (2010–2011). СПб.: МАЭ РАН, 2011. — С. 301–305.

жизни и молитв. У подножия горы Эртана похоронена его мать Хеди. Здесь же шейх провёл обряд халват — аскетического уединения и регулярно совершенствовал свой зикр²⁰³.

Как уже было отмечено, духовное уединение является важным этапом на пути суфия к совершенству. Оно помогает преодолеть слабости, развить положительные качества и достичь более глубокого уровня духовного осознания. Уединение считается необходимым условием для продвижения по пути духовных стоянок (макамов) суфиев, каждая из которых представляет собой новый этап духовного роста и развития.

В суфизме нет установленного числа «духовных стоянок». Количество этих этапов варьируется в зависимости от конкретной суфийской традиции, интерпретации и системы мысли. В некоторых источниках упоминается семь как в Кадирия²⁰⁴, в других — десять, как например Накшбандийа²⁰⁵, а иногда и больше «стоянок» как в тарикате Ясавийа²⁰⁶. Некоторые системы описывают эти этапы как последовательные ступени, другие — как переплетения различных состояний. Важно понимать, что это не жесткая иерархия, а скорее метафорическое описание духовного пути, полного сложности и индивидуальных вариаций.

По мнению И. Р. Насырова, различия в учениях суфиев о количестве «стоянок» и «состояний» можно объяснить двумя причинами. Во-первых, у каждого автора суфийского учения свой уникальный взгляд на мистический путь и личный опыт. Во-вторых, эти различия свидетельствуют о том, что концепция

²⁰³ Гарсаев, Л. М., Гарасаев, А. М., Шаипова, Т. С., Гарсаева, М. М. К вопросу об этническом обществе Гуьна (гуной). Труды КНИИ РАН. Грозный, 2014 Вып. 9 – С. 230–239.

²⁰⁴ Акимушкин О. Ф. Халватийа // Ислам: энциклопедический словарь / Отв. ред. С. М. Прозоров. — М.: Наука, ГРВЛ, 1991. — С. 267–268. — 315 с.

²⁰⁵ Магомедова З. А. История проникновения накшбандийского тариката в Дагестан. Известия Вузов. Северо-Кавказский Регион. Общественные науки. 2009. № 1 — С. 57–60.

²⁰⁶ Бородовская Л. З. Исследование традиции суфийского тариката Ясавия в аспекте его влияния на татарскую исламскую культуру // Исламоведение. 2016. Т. 7. № 4. С. 103–109.

была адаптирована к возможностям своих последователей. Именно поэтому «стоянки» в учении одного суфия могут быть «состояниями» в учении другого, и наоборот²⁰⁷.

Профессор Р. М. Грановская отмечает, что суфии соотносили развитие существенных положительных качеств с внезапными осознаниями и установлением устойчивых психологических состояний, известных как «стоянки». Макам (стоянка) служит укреплению психологического состояния суфия и является аналогом христианской Лествицы. Эти этапы обеспечивают длительный период размышлений, выходящий за рамки моментов интенсивного духовного опыта, что позволяет суфию отслеживать и оценивать свой личностный рост. Продвигаясь по этому пути, суфии увеличили свою силу воли, бесстрашие и мужество до такой степени, что могли с улыбкой встречать даже смерть. Прогресс в суфийской саморегуляции характеризовался переходом через различные умственные состояния, всего в процессе их было семь.

Первая фаза – признание ошибок и стремление к улучшению через отказ от формального подхода к религии в пользу личного развития. Переосмысление ценностей и установок ведет к психологической перестройке, направленной на обращение к высшему началу. После этого шага прошлые приоритеты утрачивают важность, и человек идет по новому пути, нуждаясь лишь в понимании правил и запретов.

Вторая стадия – осторожное поведение. Она включает четкое разграничение между разрешенным и запрещенным, в том числе в питании. Путник должен избегать вреда, воздерживаться от бессмысленных слов, не втягиваться в чужие дела, искать чистоту ума и избегать сомнений. Он

²⁰⁷ Насыров И. Р. Духовная практика в исламском мистицизме (суфизме): альтернатива откровению или имитация. // Философский журнал. № 2 (3), 2009. М.: ИФ РАН, С. 49–63.

отказывается от материальных удовольствий и следует аскетическому образу жизни.

Третья фаза – самоограничение. Здесь суфий расширяет запретную зону, отрекаясь не только от явно запрещенного, но и от сомнительного. Сначала он освобождается от материальных привязанностей, а затем – от жадности. В конечном счете он отрекается от всего мирского, приятного душе.

Четвертая стадия – лишения. Это отказ от земных благ. Бедность понимается как не собственность всего, включая психологические состояния. Постепенно это воспринимается не только как отсутствие материального, но и как признание своей нищеты перед Богом.

Пятая стадия – терпение. Требуется способность принимать испытания без жалоб. Это приводит к спокойствию и беспристрастному отношению к благодати и трудностям.

Шестая стадия – вера в Бога. Отречение от собственной воли и изменение восприятия времени. Человек, свободный от забот о будущем, живет настоящим и полагается на высшую силу. Это развивает качества, необходимые для достижения высшего состояния.

Седьмая стадия – это состояние смирения. Оно характеризуется безмятежностью сердца перед лицом жизненных обстоятельств. На этом этапе мысли суфия полностью сосредоточены на высшей цели — познании Бога. Материальный мир и всё, что в нём, теряет для него своё значение.

Достигнув этой стоянки, суфий поднимается на вершину духовного развития и получает звание «ариф» (от араб.знающий/осведомлённый). Теперь его задача — углублять познание Бога через аскезу, отшельничество и другие практики самосовершенствования. Как и на первом этапе, суфий продолжает работать над своими личностными ценностями, но теперь его цель — не изменить их, а привести в гармонию.

С завершением этого пути (тарикат) человек вступает в подлинное бытие (хакикат). Ариф достигает истины, обретая способность к интуитивному познанию²⁰⁸. Важно отметить, что профессор Грановская выделяет три ключевых аспекта духовного познания в учениях суфиев: шариат, тарикат и хакикат. Эти аспекты отражают три уровня, на которых осуществляется познание: социальный, логический и интуитивный.

Шариат представляет собой уровень, на котором человек усваивает социальные нормы на основе исламского права. Тарикат — это этап логического познания, на котором человек осознает то, что ему передал наставник через обучение, и понимает, куда ведёт его духовная тропа. Хакикат, в свою очередь, представляет собой уровень интуитивного познания, когда человек самостоятельно переживает и осознает что-то, что выходит за рамки его повседневного опыта и открывает более глубокие горизонты религиозного познания. Иногда эти три уровня познания сравнивают с понятиями «знать», «видеть» и «быть»²⁰⁹.

По версии Акимушкина, в тарикате Кадирия духовное совершенствование проходит через семь глубоких стоянок (макамов), символизирующих созерцание семи священных слов в формуле зикра: ат-Тахлил (восхваление, приветствие), Аллах (Бог), Хува (Он), аль-Хайй (живой или обладающий абсолютной жизнью), аль-Хакк (Абсолютно истинный), аль-Кайюм (Вседержатель), аль-Каххар (Всемогущий). Считается, что мюрид может постичь первые четыре стоянки самостоятельно, а последние три воспринимаются как божественные дары²¹⁰.

Эта интерпретация позволяет дополнительно проанализировать семь этапов суфийского пути в данном тарикате. Акимушкин уделяет особое

²⁰⁸ Грановская Р. М. Психология веры. 2-е изд. – СПб.: Питер, 2020. — С. 313–314. — 480 с.

²⁰⁹ Там же. С. 313–314.

²¹⁰ Акимушкин О. Ф. Халватийа // Ислам: энциклопедический словарь / Отв. ред. С. М. Прозоров. — М.: Наука, ГРВЛ, 1991. — С. 267–268. — 315 с.

внимание внутренним зикрам, которые члены вирдовых братств произносят про себя во время совершения вирдов. Зикры символизируют этапы духовного развития суфия в рамках тариката и играют важную роль в формировании личности мюрида.

Мюрид не только осознает смысл этих зикров, но и ощущает их на уровне своего внутреннего мира. Это можно назвать символической формой религиозной трансцендентности.

Согласно духовной линии Кунта-Хаджи, суфий достигает почетного положения святого (авлия) на определенном этапе пути самосовершенствования, когда душа достигает спокойствия и ясно различает добродетель и порок, проступок и праведные поступки.

Суфийский прогресс требует, чтобы стремящийся прошел семь этапов подготовки, прежде чем воплотит в себе способность выполнить свою цель, достигнув глубокого соответствия с Божественной Сущностью. Эти стадии, иногда называемые «уровнями личности», символизируют метаморфозу сознания, известную как «нафс» или душа. По сути, эти фазы развития, каждая из которых предлагает новые возможности для духовного роста под опекой опытного наставника, можно резюмировать следующим образом:

1. «Нафс-и-аммара» воплощает в себе испорченную, авторитарную сущность, отмеченную невежеством, жадностью, высокомерием, гневом, завистью, неоправданным вмешательством и аналогичными чертами.

2. «Нафс-и-лавама» – порочная сущность, подверженная порицанию, отмеченная склонностью осуждать других, тщеславием, склонностью к самовосхвалению и завуалированной двуличностью.

3. «Нафс-имулхама» – это вдохновенная сущность, руководимая небесными указаниями. Она демонстрирует щедрость, мудрость, смирение, терпение и прощение, охватывая как моральные, так и аморальные аспекты,

которые еще предстоит распознать, — это серьезный вызов на пути к самосовершенствованию.

4. «Нафс-и-Мутмаинна» — это безмятежная сущность, умеющая отличать добродетель от порока, пылко ищущая Божественную истину. Он излучает благодарность, рвение, удовлетворенность судьбой и способность спокойно переносить невзгоды.

5. «Нафс-и-радийя» — это содержательная сущность, признающая исключительно божественные установления. Его атрибуты включают отречение во имя Божества, богобоязненную преданность и непоколебимую преданность.

6. «Нафс-и-магдия» — это благодарственная сущность, одобряемая и почитаемая Аллахом, определяемая доброжелательностью ко всем существам, призывающая их к мольбе, прощению их проступков, укрепляющая узы любви, объединяющие творение с Творцом.

7. «Нафс-и-сафия ва камила» — это чистая и безупречная сущность, слитая с Божественной сущностью, воплощающая квинтэссенцию добродетелей предыдущих стадий души²¹¹.

В практике тариката Кадирия возникают 7 феноменов которые сопутствуют этим выше представленным стадиям:

1. Признание своей фрагментированной природы после отказа от самоконтроля, кульминацией которого является постижение универсальной истины о целостности личности.

2. Возникают случаи самосознания, подчеркивающие раскрытие автоматических мыслей в их истинной сущности.

²¹¹ Яхиев С.-У.Г. Суфизм на Северном Кавказе: История и современность: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.06. - Москва, 1996. —145 с.

3. Появление подлинной умственной интеграции, позволяющей действовать на более высоком, глубоком уровне.

4. Достижение самообладания и устойчивого поведения, отражающего закреплённую личность.

5. Доступ к удовлетворению и исследованию запредельных миров, выраженный через приблизительные аналогии.

6. Участие в новых способностях и измерениях, раскрытие более высоких аспектов личности.

7. Осуществление преобразовательного роста, дарующего способность просвещать других и объективно постигать реальность²¹².

Считается, что душа пересекает экзистенциальные пороги, определяемые как «смерть и возрождение», символизирующие путь ее развития. Начальная фаза означает пробуждение ученика, поскольку он реконструирует инстинктивную и аффективную сущность, чтобы создать условия, способствующие пробуждению сознания — второй фазы — «нафс». Третья фаза обозначает состояние равновесия и самообладания человека во время суфийских практик, что является предшественником развития святого (авлия). В этот момент единственное удовольствие ищущего заключается в подражании поведению пророка²¹³.

Таким образом, суфийское обучение иллюстрирует развитие духовной личности через иерархические стадии, раскрывая гностические истины, ведущие к постижению Бога²¹⁴, где вирдовая система, является не просто социальной стратой верующих, а коллективным источником их духовных возможностей.

²¹² Там же

²¹³ Там же

²¹⁴ Фрейджер Р. Религиозные теории личности. Йога. Дзэн. Суфизм. Теософские направления: Роберт Фрейджер, Джон Фейдимен; [пер. Ордановская Л., Рысев С.]. - Санкт-Петербург: Прайм-ЕВРОЗНАК, 2007. — 222 с.

2.2. ЗИКР КАК ЦЕНТРАЛЬНЫЙ РИТУАЛ В ТРАДИЦИИ ЧЕЧЕНСКИХ СУФИЕВ

Согласно Э. Дюркгейму, религия формируется двумя категориями - верой (интеллектуальный, мыслительный аспект) и ритуалом (поведенческий аспект). Для верующего мир делится на две сферы - сакральную и профанную. Кроме того, большое значение для выделения функций ритуала имеют место такие понятия, как «влияние религии» и «влияние коллектива».

Важное значение для выделения функций ритуала имеет понимание его как «коллективного феномена». Таким образом, ритуалы выполняют ряд жизненно важных функций, среди которых, согласно позиции Э. Дюркгейма, четыре основные: извлечение уроков для членов общества (социализирующая), сплочение коллектива (интегрирующая), укрепление жизнеспособности (воспроизводящая), умиротворяющая (психотерапевтическая)²¹⁵.

Религиозные принципы, представленные Дюркгеймом, тесно связаны с социально-философским объяснением и характерологией ритуалов и практик суфийских братств. И если религия – это культура служения Всевышнему, то через коллективную ритуальную практику можно исследовать духовные устремления суфийских групп в их религиозно-практическом действии. К такому же выводу приходит известный феноменолог религии Ван дер Леув, отмечая следующее: «Ритуал — это утверждение в действии»²¹⁶.

В этой связи религиозные практики чеченских суфиев, в частности зикры, представляют собой не только религиозные обряды, но и важные культурные и социальные феномены, которые формируют идентичность и мировосприятие чеченцев. Зикр, что в переводе с арабского означает «упоминание», представляет собой повторение имен Аллаха и других священных формул. Эти аспекты

²¹⁵ Цзоу Х. Феномен ритуала ЛИ: социально-философский анализ: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.11 / Цзоу Хун; [Место защиты: Забайк. гос. гуманитар.-пед. ун-т им. Н. Г. Чернышевского]. - Чита, 2011. — 130 с.

²¹⁶ Хьюбнер К. Истина мифа. – М.: Республика, 1996. — 448 с.

суфийской практики глубоко укоренены в традициях и истории чеченского народа, и их изучение позволяет лучше понять не только религиозные, но и культурные и социальные аспекты чеченского общества.

В суфийской традиции считается, что пророк Мухаммад напрямую передал двойные формы зикра своим уважаемым халифам Абу Бакру и Али. Первому был дарован сдержанный зикр «хафи», а второму — громкий зикр «джахри»²¹⁷.

М.З. Кандехлеви, рассуждая о важности зикра, сравнивает его с деревом, которое приносит плоды познания Аллаха. Чем больше зикра практикуется, тем крепче становится корень этого дерева, а чем крепче корень, тем больше плодов оно даёт²¹⁸.

Ещё один пример можно найти в рассуждениях о зикре шейха тариката Чиштия Муинуддина Чишти. Он отмечал, что экстаз, возникающий в сердцах дервишей во время зикра, напоминает бурлящие пенные волны, разбивающиеся о берег²¹⁹.

О ценности суфийского зикра написано множество трудов, принадлежащих представителям различных тарикатов. Эти работы, основанные на священных текстах, подчеркивают аксиологическое содержание зикра и его духовно-нравственное и психологическое влияние на практикующих.

Ранние авторитеты суфизма, такие как Сахл ат-Тустари, ал-Халладж и ал-Калабази, особо выделяли ценностную сущность зикра, считая его столпом, на котором зиждется весь мистический путь, поскольку регулярное отправление

²¹⁷ Ansari Qadari Rifai Tarika [Электронный ресурс] Official website of the Ansari Kadari Rifai Sufi Order [сайт]. URL: <https://aqrtsufi.org/practices/> (дата обращения: 02.04.2024).

²¹⁸ Кандехлеви М. З. Ценность зикра. Нальчик, 2004. С. 48—49.

²¹⁹ Чишти Х. М. Суфийское целительство. М., 2002. С. 166.

зикра приводило «путника» в состояние приближения к Богу и погруженности (истиграк) в него²²⁰.

В своём труде «Книга рассыпанных жемчужин»²²¹ в разделе, посвящённом напутствиям к зикру, средневековый египетский суфий Абу аль-Ваххаб аль-Ша'рани говорит о том, что зикр открывает перед новообращёнными дверь к постижению сокровенной тайны.

Как и другие суфии, аль-Ша'рани подчеркивает, что зикр — это не просто механическое повторение слов, а внутренняя работа над собой, направленная на очищение сердца от мирских привязанностей и негативных качеств. Постоянное поминание Аллаха постепенно преобразует сердце, делая его восприимчивым к божественному. Он также упоминает о различных состояниях, которые могут возникнуть во время зикра, таких как экстаз и чувство близости к Богу. Аль-Ша'рани подчеркивает важность подготовки к зикру через покаяние, молитву и очищение от грехов. Только чистое сердце способно полностью воспринять божественное благословение, которое приходит через зикр.

Регулярная и искренняя практика зикра является неотъемлемой частью пути к истинному познанию Бога (марифат). Это постепенный процесс, в ходе которого человек все ближе приближается к Аллаху и получает божественное озарение.

Важно отметить, что аль-Ша'рани не излагает учение о зикре как отдельную систему, а вплетает его в более широкий контекст суфийской духовности. Его стиль изложения часто аллегорический, и он использует множество метафор.

²²⁰ Хисматулин А. А. Прагматический суфизм в братстве Накшбандийа: теомнения (зикр) // Петербургское востоковедение. Выпуск 7. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1995. С. 243—262.

²²¹ Абу аль-Ваххаб аль-Ша'рани и его книга "Рассыпанных жемчужин" / Пер. с араб. А. Э. Шмид. - СПб., 1914. С-180.

Среди всех работ можно выделить уникальный и поистине глубокий труд «О ценностях зикра», написанный известным ученым-хадисоведом аль-Хафизом ибн Къайимом. В этой книге он выделяет более ста видов пользы от зикра, каждую из которых подробно анализирует, опираясь на хадисы пророка и жизненный опыт святых авлия²²².

Каждый суфийский орден имеет свой уникальный зикр, который определяет слова, жесты, движения и количество их повторений. С самого начала одной из ключевых особенностей суфийского ритуала был контроль над дыханием во время произнесения формул зикра. Абу Бакр аш-Шибли утверждал, что «тасаввуф (мистицизм) — это контроль над интеллектом и соблюдение дыхания»²²³.

В тарикате Кадирия зикр — это коллективное богослужение, в котором принимают участие члены вирдовых братств. На собраниях они собираются вместе, чтобы участвовать в ритуале богопомятия. Эти собрания часто возглавляет шейх, духовный наставник или вирдовый авторитет, который направляет и координирует всех участников.

Во время зикра участники повторяют короткие священные фразы (зикры) или отдельные слова, которые могут содержать 99 имён Аллаха. При этом они контролируют дыхание и выполняют определенные движения телом²²⁴. Эта особенность исполнения громких зиков, которая была тщательно исследована в работах Карла Эрнста, также подтверждается нашими наблюдениями в Чечне.

В Чечне, Ингушетии и Дагестане, по нашим наблюдениям, зикристы обычно собираются в доме одного из своих братьев. Однако ритуальная практика зикра может проходить и на территории зияратов — святых мест, где

²²² Шейх-Овлия Бамат-Гирей-Хаджи Митаев [Текст] / автор-составитель Р. Ш. Албагачиев. - Нальчик: Тетраграф, 2017. — С. 22—32.

²²³ Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе / Пер. с англ. А. А. Ставитской. - М., 2002. С. — 230.

²²⁴ Суфизм/ Карл В.Эрнст. — Пер. с англ. А.Гарькавого. — М.: ФАИР-ПРЕСС, 2022. — С. 129–130.

есть специальные площадки для этого. Например, такие площадки мы наблюдали с зияратом шейха Бамат-Гирея-Хаджи Митаева, на зиярате матери Кунта-Хаджи Кишиева Хеди, вокруг зиярата Хусейна-Хаджи Гарданова, который построен по форме священной Каабы, а также на территории зиярата Умара-Хаджи Андийского в Дагестане, где для зикра также оборудована специальная площадка.

Практика коллективного зикра, совершаемого по особым дням у могил святых шейхов, не является исключительной особенностью кавказских кадиритов. Она распространена и в других ветвях кадирийского тариката, а также в различных суфийских общинах по всему миру. Это подтверждается многочисленными видеозаписями, доступными на интернет-порталах суфийских братств.

Тарикат Кадирия включает в себя практику громкого зикра, известного как «джахри» (громкий). Этот ритуал подразделяется на три формы:

1. Сидячий коллективный зикр.

Чеченский сидячий зикр обычно проходит в кругу, где участники располагаются близко друг к другу, часто на полу в просторной комнате, например, в доме представителя вирдового братства. В отличие от некоторых других форм зикра, где используются активные движения, чеченский сидячий зикр более сдержанный. Движения могут быть минимальными — покачивание головой, легкие движения рук или всего тела. Главный акцент делается на внутренних переживаниях и чувствах.

Хотя внешне сидячий зикр может казаться спокойным, внутренний опыт может быть очень интенсивным и преобразующим. Это состояние невозможно описать простыми словами и требует личной религиозной рефлексии.

2. Стоячий коллективный зикр.

В кадирийском тарикате зикр, совершаемый в положении стоя, отличается особой атмосферой. Участники собираются вместе, образуя круг или полукруг. В зависимости от традиций и внутреннего состояния, они могут стоять прямо или слегка согнуть колени.

В некоторых кадирийских общинах в центре круга во время зикра могут стоять главные исполнители или координаторы, как это практикуется в вирдовом братстве Митаевых. Однако в братстве кунтахаджинцев никому из участников не разрешается находиться в центре круга кроме ответственного мюрида, который управляет процессом зикра.

Следует отметить, что традиция присутствия шейхов, исполняющих и координирующих зикр, также распространена в ряде других мировых тарикатов, например, в турецких ответвлениях тарикатов Халветия и Рифайа. Это подтверждается видеозаписями суфийских братств, которые также доступны в интернете. Они предоставляют дополнительные возможности для сравнения практик суфийского зикра как в рамках одного тариката, так и между различными направлениями. Это позволяет глубже понять как уникальные, так и общие аспекты суфийского зикра.

Стоячий зикр обычно сопровождается ритмичными движениями тела. Это могут быть покачивания, повороты, притопывание ногами или более энергичные движения, как, например, бег по кругу у кунтахаджинцев, в зависимости от интенсивности зикра. Важно отметить, что движения не являются самой целью, а служат средством для достижения духовного состояния.

Этот вид зикра характеризуется ритмичным повторением имён Аллаха или священных формул, которое обычно осуществляется вслух, но иногда может происходить и молча. Звук может быть монотонным или мелодичным, иногда с использованием музыкальных инструментов, таких как даф (бубен) и тд.

3. Медитативный сердечный зикр.

Сердечный зикр фокусируется на внутреннем повторении имен Аллаха или священных формул. В отличие от громкого, внешнего зикра, сердечный зикр происходит внутри, в сердце (от араб. Калб) как метафорическом центре духовности. Сердечный зикр — это глубоко личный опыт, и его описание не может быть исчерпывающим. Каждый суфий переживает его по-своему²²⁵.

Вместе с тем, ранее упомянутый нами учёный-хадисовед аль-Хафиз ибн Къайим в своих рассуждениях о пользе громкого зикра (джахри) выделяет пять важных принципов:

1. Верующий, произнося зикр, демонстрирует свою приверженность к религии.
2. Зикр, словно свет, озаряет и очищает дома и всё вокруг, а также помогает людям избавиться от дурных мыслей.
3. Присоединение к группе людей, совершающих зикр, и участие в нём считается добрым делом для верующих.
4. На том свете зикр принесёт верующему огромную пользу.
5. Зикр защищает от негативных мыслей и помогает человеку сосредоточиться и привести в порядок свои чувства²²⁶.

Шейх Танер Ансари, представитель турецкой ветви тариката Кадирия Ансари Кадари Рифаи, утверждает, что зикр (повторение имени Аллаха), является основой счастья. Это состояние, которое укореняется в сердце и позволяет человеку контролировать разум.

²²⁵ Гусейнов С., Османов Ш. Формы кадирийского тариката // "Суфизм как фактор сохранения мира и стабильности"// [Электронный ресурс] Материалы дагестанской научно-практической конференции [сайт]. https://vuzdoc.org/170012/religiya/saygidguseynov_osmanov_formy_kadiriyskogo_tarikata#gads_btm / (дата обращения: 27.01.2024) С. 86–91.

²²⁶ Шейх Али Митаев: патриот, миротворец, политик, гений - эталон справедливости и чести / М. Д. Заурбеков. — Москва: [б. и.], 2005. — 350 с.

Танер отмечает, что в Священном Коране Аллах говорит: «Сердца обретают спокойствие исключительно через поминание Аллаха». Чтобы достичь внутреннего умиротворения, необходимо практиковать зикр — постоянное повторение имени Аллаха.

Шейх Танер утверждает, что для достижения душевного спокойствия посредством зикра необходимо усмирить разум и предоставить его во власть сердца, что является эпицентром богопоминания. Это, в свою очередь, позволит вам пребывать в гармонии с собой и с окружающим миром²²⁷.

Всем известно, что суфийский зикр — это значимое событие, особенно для верующих. Однако этот ритуал не всегда совершается в моменты счастья и радости. В истории вайнахов было много трагических событий, связанных с утратами и горестями. Именно поэтому суфийский зикр в буквальном смысле слова вселял надежду в сердца людей и демонстрировал этносоциальный характер чеченцев.

Коллективный зикр служит инструментом социальной поддержки для тех, кто переживает трудные времена или утрату близкого человека. Практика зикра приобретает особую значимость в периоды социальных потрясений.

В этой связи, как указывал Э. Дюркгейм и другие исследователи, под воздействием «мощных коллективных потрясений... социальные взаимодействия становятся гораздо более частыми и активными... индивиды более активно ищут способа объединения»²²⁸.

Этот импульс является независимым от намерения провести какой-то конкретный ритуал и даже в стороне от ритуального процесса вообще, и

²²⁷ Ansari Qadari Rifai Tarika [Электронный ресурс] Official website of the Ansari Kadari Rifai Sufi Order [сайт]. URL: <https://aqrtsufi.org/practices/> (дата обращения: 02.04.2024)

²²⁸ Сафронов Р. О. / Теория ритуала Д. Маршалла в свете социологии религии Э. Дюркгейма/ Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2011. Том 12. Выпуск 2 — С. 52–56.

оказывает сильное влияние на членов группы, американский антрополог Д. Маршалл называет его со-присутствием²²⁹.

Д. Маршалл также считает, что самый значительный результат со-присутствия — это деиндивидуация²³⁰. Деиндивидуализация и ритуальные действия переплетаются во взаимовлиянии. Суть этого явления заключается в утрате чувства собственного Я. Этот процесс дает три результата: усиление единства с группой, поведение, не сдерживаемое нормами, и усиление влияния на субъективный опыт участников за счет потери самосознания²³¹.

Со-присутствие может усилить психологическое возбуждение у людей, влияя на их субъективные состояния и приводя к более интенсивной и продолжительной активности. Это повышенное возбуждение может также способствовать социальной поддержке и влиять на поведение посредством конформизма и эффектов заражения, часто заставляя людей менять свое поведение и стереотипы, даже не осознавая этого²³². Простое пребывание вместе не создает автоматически ритуал. Когда люди собираются во время опасности, их объединяет общая деятельность. Несмотря на внешние различия, их действия обычно включают в себя несколько общих, широко принятых моделей поведения. Как подчеркивает Э. Дюркгейм в «Элементарных формах», ключевым аспектом всех ритуалов является попытка направить внимание²³³.

²²⁹ Marshall D. Op. cit. — Pp. 361-364.

²³⁰ Festinger L., Pepitone A., Newcombe T. Some Consequences of Deindividuation in a Group // Journal of Abnormal and Social Psychology. — 1952. — № 47. — Pp. 382–89; Zimbardo P. The Human Choice: Individuation, Reason, and Order versus Deindividuation, Impulse, and Chaos // Nebraska Symposium on Motivation, 17, 1969. Ed by Arnold W., Levine D. — Lincoln: University of Nebraska Press, 1970. — Pp. 237–307.

²³¹ Diener E. Deindividuation: The Absence of Self-Awareness and Self-Regulation in Group Members // Journal of Personality and Social Psychology. — 1979. — № 37. — Pp. 1160–1171.

²³² Langer E. Minding Matters: The Consequences of Mindlessness-Mindfulness // Advances in Experimental Social Psychology. — 1989. — № 22. — Pp. 137–174.

²³³ Goffman E. Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior. — New York: Pantheon Books, 1967. — 270 p.

По мнению Рэндалла Коллинза, сосредоточенность является фундаментальным элементом достижения желаемого эффекта ритуала²³⁴.

Круговые зикры, совершаемые последователями тариката Кадирия, неизменно вызывают восхищение у тех, кто наблюдает за ними. Особенно впечатляющими оказались зикры чеченских кадиритов, в частности, зикр кунтахаджинцев. Мы были под сильным впечатлением от этого зрелища, когда наблюдали за ним в селе Гехи Урус-Мартановского района Чеченской Республики в июне 2022 года.

Этот коллективный акт зикра объединял несколько ключевых фигур: тамаду, туркха (организатора), муллу и других участников.

Тамада брал на себя роль лидера, обеспечивая соблюдение принципов ордена и направляя ритуальную практику. В свою очередь, туркх отвечал за организацию коллективного зикра, что способствует созданию атмосферы единства и гармонии. В начале ритуала туркх, организатор, стоял у входа в помещение, где проходит зикр. Он следил за порядком и руководит процессом. Участники следовали за его указаниями. Туркх отвечал за то, чтобы мюриды не погружались в глубокий транс. Для этого он время от времени давал команду менять скорость и направление движения по кругу.

В центре круга находился «зикар хьалхе», что буквально означает с чеченского «первый в зикре». Этот человек руководил зикром и периодически давал команду о смене скорости и направления движения. Это опытный мюрид, знающий, как правильно проводить зикр. Его выбрал туркх, который следит за его действиями. Когда ведущий уставал, он выходил из круга, и туркх сообщал другому опытному участнику зикра, что управление над зикром переходит к нему. Это сообщение имело символическое значение: туркх хлопал ладонью по плечу того, к кому переходило руководство зикром.

²³⁴ Collins R. *Theoretical Sociology*. — San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1988. — 193 p.

Мужчины совершали круговой зикр сначала по часовой стрелке, а через семь-девять кругов — в обратном направлении, следя за техникой дыхания. Во время зикра мюриды произносили или выдыхали звуки, похожие на «Уллах».

Известно, что, выдыхая, человек устраняет негативные воздействия, а позитивные вибрации священных слов оказывают очищающее, оживляющее и вдохновляющее действие. Дыхание синхронизируется с ритмом зикра, и в зависимости от частоты повторения напева оно автоматически подстраивается под разный ритм. Через гармонизацию с ритмом, отличным от собственного, человек становится наблюдателем, стоящим лицом к лицу с ограничениями всех моделей, созданных его собственным Эго²³⁵.

Следует отметить, что женщины не принимали участие в этом зикре вместе с мужчинами. Они совершали отдельный зикр в специально отведенном месте. Однако в настоящее время женская практика зикра не является распространённым явлением в Чечне, так как обычно её практикуют мужчины. Можно сказать, что женские группы придерживаются этой практики в достаточно закрытом формате.

В своей книге о шейхе Кунта-Хаджи Кишиеве Руслан Албагачиев рассказывает об удивительном религиозном символизме зикра, который практикуют последователи Кунта-Хаджи.

Он подчёркивает, что космогонический зикр кунтахаджинцев символизирует Вселенную. Когда члены вирда совершают многократные круги вокруг невидимого центра, они словно подтверждают, что являются неотъемлемой частью единого целого — исламского «космоса» уммы²³⁶. Также

²³⁵ Павлова О. С. Чеченский этнос сегодня: черты социально-психологического портрета– М.: ООО «Сам Полиграфист», 2013. — С. 315–317.

²³⁶ Албагачиев Р.-Х.Ш. Шейх, Устаз, Овлия Кунта-Хаджи Кишиев. — М.: Тетраграф, 2013. — С. 243–246.

существует мнение, что пространство внутри круга приобретает статус священного места, куда нисходит божественная благодать²³⁷.

Специалисты, которые исследовали кадирийский тарикат в Дагестане, отмечали, что даже в наши дни зрелище зикра поражает своей энергией.

М. М. Мустафинов, например, пишет о том, что пожилые люди, которые посвятили себя служению Богу, во время этих мистических обрядов удивительным образом меняются. Они хлопают в ладоши, сидя на молитвенных ковриках, стоя на улице или бегая по кругу на майдане (площади зикра). Это демонстрирует их мистическое восприятие мира, которое во много раз превосходит физическое. Но для истинно верующих эти доказательства не нужны, потому что они и так верят, что мир был создан Аллахом по Его замыслу, и только Он является причиной творения. Отсюда и появляются удивительные способности преображаться во время громкого зикра²³⁸.

Обычно до и после коллективного зикра мюриды Кунта-Хаджи исполняют назмы — религиозные песнопения, о которых мы уже упоминали в начале главы этой диссертации.

В ходе проведенного нами исследования один из информантов на вопрос о том, что именно воспевают в своих стихах-назмах мюриды братства Кунта-Хаджи, ответил нам следующее:

«В этих назмах мы славим Пророка и его сподвижников. Они как бы готовят нас к зикру, наполняют нас силой и объединяют в братстве. А после

²³⁷ Албогачиева М. С.-Г. Адепты Кунта-Хаджи Кишиева: Бамат-Гирей хаджи Митаев, Батал-Хаджи Белхороев, Хусейн-Хаджи Гарданов, Чиммирза Таумерзаев, Вис-Хаджи Загиев, Мани шейх Назиров // Ислам в России и за ее пределами: история, общество, культура. Материалы межрегиональной научной конференции, посвященной 100- летию со дня кончины выдающегося религиозного деятеля шейха Батал-хаджи Белхароева. СПб.; Магас: Лема, 2011. С. 28–35.

²³⁸ Мустафинов, М. М. Антинаучность идеи о тождестве национального и религиозного [Текст]. - 2-е изд. - Грозный: Чечено-Ингуш. кн. изд-во, 1975. - 53 с.

зикра помогают сохранить это чувство. Это очень важно для нас, потому что мы поём на чеченском языке, а зикр, хоть и с добавлением арабских слов, но в основном на чеченском. Это еще больше нас сближает».

По нашему мнению, данный способ исполнения назмов и зикров в чеченской культуре представляет собой неотъемлемую часть её традиций. Он обладает своей собственной системой символов, а символический порядок, в котором исполняется зикр, способствует укреплению идентичности.

На вопрос о значении суфийских назмов для чеченского народа наш информант ответил следующее:

«Хочу сказать, что для людей, потерявших близких, назмы во время похорон играют огромную, очень позитивную роль. Эти песнопения, сильный вокал... в толпе людей вдруг появляются люди с невероятными голосами, совершенно самобытные, без всякого музыкального образования, с уникальным исполнением и манерой... Это действительно очень... магическое, успокаивающее воздействие. Поэтому они так важны, особенно для тех, кто потерял родных и нуждается в поддержке. Этим людей всегда ждут, приглашают, слушают с удовольствием. В этих назмах много философии, истории, воспевания пророка, его сподвижников и шейхов».

Назмы — неотъемлемая часть чеченской культуры, а их многоголосное исполнение придаёт этому жанру фольклора особую выразительность. Многие назмы повествуют о жизни устаза и его роли в жизни людей. Некоторые из них посвящены семье Кунта-Хаджи, в частности, его брату Мовсару и матери Хеди²³⁹.

²³⁹ Гарасаев А. М. Из чеченского религиозного поэтического наследия: назмы – духовные песнопения в обрядовой практике суфиев // Вестник МГУ. Востоковедение. – 1998. - № 4. – С. 75–83.

Ниже представлен перевод с ингушского языка Т. С. Чабиевой одного из многочисленных назмов, посвящённых Кунта-Хаджи Кишиеву в соседней Ингушетии²⁴⁰.

*"...Получив одобрение Всевышнего Аллаха,
Был благословлен Киши на путь Тариката.
Будучи в утробе матери,
был наречен он Всевышним «Кунтой»,
И приближен к Богу – Святой Киши-Хаджи.
Взяв на себя всю тягость мюридов,
Слезами детей оплакиваемый,
Киши покинул страну.
Ждут тебя, Киши, твои последователи,
Когда будет воля Всевышнего,
вернись к нам, наш Киши..."*

*"...Неся с собою путь познания,
являясь преданным Пророку,
Нас собирал он на молитвы,
наш долгожданный Киши-Хаджи.
Всевышний наш, Единый Бог, тебя мы превозносим,
В Посланника мы верим Твоего,*

²⁴⁰ Хаматханова А. ПалгIай меттала назмаш. Назрань, 2011. С. 25–26. /Перевод с ингушского/ Т. С. Чабиева.

Что не является путем верным, разрушается всегда.

Нет Бога, кроме Аллаха!

Те, кто не верил в тебя – неверные – испытали телесные тяготы,

Получив вновь благословения Всевышнего,

вернись к нам, Киши-Хаджи.

Всевышний Аллах даровал нам, в отличие от других народов,

три драгоценных подарка: Ислам, Пророка Мухаммада и Кунта-Хаджи..."

Как видим, кунта-хаджинцы смогли сохранить свою самобытность и культуру до наших дней и продолжают их оберегать благодаря глубокой преданности и верности своему шейху. Как и любое другое суфийское братство, вирд кунтахаджинцев имеет свои неповторимые черты, которые отражают его самобытность. Эти особенности также находят своё отражение в одежде и атрибутах мюридов. Кунта-хаджинцы носят национальную чеченскую рубашку, обычно серого цвета, с застёжками вместо пуговиц. Рубашка имеет низкий стоячий воротник и спускается поверх брюк. Обязательным атрибутом является головной убор — пяс, который напоминает среднеазиатскую тюбетейку. Пяс выполнен из велюра или бархата и имеет круглую форму с особой кисточкой из бисера или ниток. Мы подтверждаем, что мюриды Кунта-Хаджи действительно используют определённые атрибуты в своём образе. Это особенно заметно у представителей старшего поколения. Однако стоит отметить, что сегодня нет строгих правил, касающихся цвета мюридов (рубашек), тюбетеек, папах или сапог мюридов (мяхси). Например, в том же зикре, который мы наблюдали в Гехах, мы видели молодых людей в мюридках (рубашках), жилетках и тюбетейках (пяс) разных цветов. Некоторые из них были обуты в ботинки или кеды тёмных оттенков.

Следует отдельно упомянуть, что отличительной чертой братств кадирийского тариката, особенно баматгириевцев, алимиаевцев, маниазировцев и гардановцев на Северном Кавказе, является практика зикра, известная как «квивающая» или, как её называют чеченцы, «шовк», что в переводе с чеченского означает «транс».

В ходе нашего исследования в Шалинском районе Чеченской Республики информант, принадлежащий к вирдовому братству Митаевых, описал этот вид зикра следующим образом:

«Мы, последователи шейха Бамат-Гирей-Хаджи Митаева, называем это состояние «шовкь». Это слово у нас, чеченцев, означает уход в необычное состояние, в котором человек может быть во время зикра. Но у нас, в нашем братстве, важно сохранять самоконтроль, даже находясь в этом состоянии. Я слышал, что у других, например, у гардановцев в Ингушетии, потеря контроля в зикре допустима, но у нас это не так».

В отличие от практики кунтахаджинцев, баматгириевцы произносят священное словосочетание «Аллах един» (таухид), ритмично прыгая и двигая головой. Этот танцевально-медитативный акт, который отличается своей текучестью во времени, приводит людей в состояние отрешенности от земных дел. Глубокое поклонение Аллаху завершается бессознательным погружением в суть Божественного²⁴¹.

Шейх Бамат-Гирей-Хаджи Митаев (Овда) выделял три вида состояния «шовкь»:

Первый вид — это когда практикующий зикр прикладывает максимум усилий, чтобы достичь необходимого эффекта, но при этом не входит в состояние «шовкь».

²⁴¹ Яхияев С.-У.Г. Суфизм на Северном Кавказе: История и современность: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.06. - Москва, 1996. —145 с.

Второй вид — это когда практикующие зикр, после восхваления Всевышнего, мысленно отстраняются от мирских дел и входят в состояние «шовкъ».

Третий вид — это когда душа практикующего «шовкъ» покидает его тело. Поступок практикующего, который хотя бы раз испытал это состояние, оценивается как совершение 70 хаджей в Мекку, или джихада — 70 раз во имя Аллаха, а также как 70 лет пребывания в состоянии халвата (ритуала суфийского уединения)²⁴².

Шейх Бамат-Гирей-Хаджи (Овда) объяснял, почему такое состояние ценится так высоко: «Тот, кто отправляется в Мекку для совершения хаджа, неизбежно будет думать о земных делах. И тот, кто поклялся совершить джихад во имя Всевышнего, тоже не сможет избежать подобных мыслей. Точно так же невозможно столько лет пребывать в состоянии «халвата», не думая о мирском.

Мюрид, находящийся в состоянии такого «шовкъ», не видит и не слышит ничего, кроме мелодичного исполнения зикра — восхваления Аллаха и устаза, который поддерживает его в этом состоянии. Впав в такое состояние, мюрид падает на пол и не чувствует ничего. Обычно это состояние длится 5–10 минут. Однако мюриды Овды рассказывали, что иногда человек, вошедший в состояние «шовкъ», может находиться в нём 5–10 часов»²⁴³.

В июне 2022 года в селе Мескер-Юрт Шалинского района Чеченской Республики мы стали свидетелями уникального события — исполнения зикра, ритуала вирдового братства Митаевых. Это произошло в одном из домов, где живут последователи Бамат-Гирей-Хаджи Митаева (Овды).

²⁴² Шейх Али Митаев: патриот, миротворец, политик, гений - эталон справедливости и чести / М. Д. Заурбеков. — Москва: [б. и.], 2005. — 350 с.

²⁴³ Там же. С. 20.

Наблюдая за ритуалом в этом суфийском братстве, мы убедились в достоверности описаний, которые оставили авторы, изучавшие эти практики.

В разговоре с нами информант, представитель вирдового братства Митаевых, отметил:

«У нас, багатгирейцев, зикр идёт циклами. Начинается с энергичного пения, потом ведущие замедляют темп, чтобы все отдышались, собрались с мыслями. Важно, чтобы никто не потерял рассудок. Потом снова ускоряемся. Так несколько раз. Это отличается от кунта-хаджинского зикра. Там, говорят, круг останавливается и меняет направление, чтобы участники не теряли контроль. А у нас мы просто замедляем темп раскачивания головой. Это позволяет не уходить в необычное состояние, а оставаться где-то посередине, между сном и реальностью, оставаясь при этом в сознании».

Мелодия и манера исполнения зикра багатгирейцев напоминала старинное полифоническое мужское песнопение. Это придавало им особую красоту и привлекательность. И действительно, уникальность этого зикра заключается в том, что он представляет собой сложную дыхательную практику, в которой мюриды буквально вдыхают и выдыхают, вспоминая Аллаха. Со стороны, по нашему мнению, это выглядит как особый каскад звуков, создаваемых ритмом коллективных вдохов и выдохов, хлопков ладоней и ударов ног. Всё это звучало в такт зикровым молитвам и создавало неповторимую атмосферу. Этот сложный вид зикра прослеживался около двух часов.

После завершения зикра участники возносили хвалу Аллаху и всем святым, начиная от пророка и заканчивая своим наставником. Они также упоминают наставника шейха Митаева Кунта-Хаджи, а также шейхов накшбандийского тариката Чечни и Дагестана — Ташу-Хаджи Саясанского и Докку-Шейха. Затем мюриды шейха Овды просили Всевышнего благословить того, кто организовал зикр, а также всех членов его семьи — как живых, так и ушедших.

После зикра багатгирейцев исполнялись назмы — религиозные песнопения. Большая часть этих песнопений посвящена деяниям пророков, асхабов и историям из жизни шейха Багат-Гирея-Хаджи Митаева и его сына Али.

Нами было замечено, что в суфийских общинах, исповедующих митаевское учение, как и у кунтахаджинских, было создано множество поэтических произведений. Их авторами стали мюриды — ученики шейхов. Невозможно точно сказать, сколько было таких авторов, поскольку каждый мюрид, обладающий творческими способностями, пытался выразить свои чувства к шейхам в поэтической форме, оставлял после себя авторские назмы. Эти назмы хранились в так называемых архивах мюридов и до сих пор бережно сохраняются потомками вирдовых братств.

Можно обратиться к некоторым назмам, которые были переведены с чеченского на русский язык и предоставлены нам по нашей просьбе лично Максудом Заурбековым, представителем вирдового братства Митаевых, из его личной коллекции в Чечне²⁴⁴.

Назм, созданный Кабилем Мухаджиевым, мюридом Митаевых из Ножай-Юртовского района Чечни, отражает глубокую тоску, которую испытывают мюриды по своим наставникам — Овда и Али. Это чувство утраты, которое они ощущают физически, но не теряют надежды на духовные встречи с ними:

«Забрала к себе Овду мать – сыра земля,

А Али посадили, ища и зовя.

Правоверный люд вне закона в горах,

Мы взываем к тебе: пощади нас, Аллах!

²⁴⁴ Из личного архива Максуда Заурбекова //материалы вирдового братства Митаевых «записки мюридов». 2019 г.

*Возвысились те, что отвергали Тебя,
Преступленьем назвали почитанье Тебя.
Бьёт тревогу беда в наших бедных сердцах,
Мы взываем к тебе: пощади нас, Аллах!
Народ мыкает горе-ему невмочь.
Плачут дети сироты и день, и ночь.
Нам подбили крыло-не витать в небесах,
Мы взываем к тебе: пощади нас, Аллах!»*

Следующий назм мюрида Митаевых Умаева Токки из Цацан-юрта, написанный им в советский период, представлен следующим образом:

*«Если скажешь правду-друзей теряешь,
Если скажешь неправду-Аллаха лишаешься,
Если устазом тебя назову-заблудший люд отвергается,
Ты истинный раб Аллаха, о Овди Вели!»*

Понимание назма и его смысла во многом определяется контекстом его создания, биографией автора и его духовным путём. Знание исторических и культурных особенностей помогает глубже осмыслить аллегории и символы, которые использует автор.

Назм — это уникальный способ этно-религиозной коммуникации. Автор делится с нами своим личным опытом общения с Богом и переживаниями, связанными с духовными наставниками. Для других читателей эта модель духовной коммуникации становится связующим звеном между прошлым и будущим. Назмы объединяют разные поколения мюридов, сохраняя

историческую память и позволяя современным людям почувствовать то, что пытались передать в своих произведениях ушедшие.

Следует отметить, что между зикровой практикой вирдовых братств Митаевых, принадлежащих шейху Овде и Али, есть некоторые различия.

На наш вопрос о различиях между этими практиками информант, представитель вирдового братства Митаевых, дал нам следующий ответ:

«У нас, у мюридов шейха Овды и шейха Али, есть свои особенности в зикре, хотя мы и считаемся одним вирдом. Мы часто выступаем вместе, но каждый вирд сохраняет свою самостоятельность. Мы не делаем зикр совместно, хотя отдельные люди из наших братств могут участвовать в зикрах друг друга без проблем. Но вот у Мани-шейха Назирова, другого кадирийского устаза из Надтеречного района, я знаю, что они делают зикр с двумя митаевскими вирдами одновременно – это совсем другое дело».

В этой связи отметим, что ритуал зикра маниназировцев схож с ритуалом мюридов Бамат-Гирея-Хаджи Митаева. Считается, что именно Митаев обучил шейха Назирова своей форме зикра. Примечательно, что маниназировцы исполняют не только назмы, посвящённые их устазу, но и назмы, которые посвящены шейху Бамат-Гирею-Хаджи Митаеву²⁴⁵. Эти религиозные песнопения пользуются большой популярностью среди членов братства. Среди представителей вирдового братства Мани-Шейха Назирова, помимо вайнахов, можно встретить кумыков, проживающих на территории Чечни в Баммат-Юрте (с. Виноградное) и Чулик-Юрте (с. Знаменское)²⁴⁶.

²⁴⁵ Мани-Шейх: мурдийн дагалецамаш / Ибрагимов Сайдхъасан-Хъаьжа. - Сольжа-ГПала (Грозный): [б. и.], 2008. — 495 с.

²⁴⁶ Хасиева П. №134, 15 июля 2010 г. — Грозный: «Чеченинфо» - частное сетевое информационное агентство о современности, истории и традициях Чеченской Республики.

На наш вопрос о числе участников зикра митаевых информант ответил следующее:

«У алимитаевцев, в отличие от баматгирейцев, в зикре участвует гораздо больше людей. Иногда собирается до ста человек, почти весь вирд со всей республики! У нас, в отличие от баматгирейцев, есть отдельная группа, которая напевает в зикре, а поддерживает их всего несколько человек. Мы, как и у шейха Овды, киваем головами во время зикра. И мы, алимитаевцы, самые выносливые! Наш зикр может длиться пять, шесть часов и больше без остановки, и при этом интенсивность не падает. Конечно, люди отдыхают, сменяют друг друга, но снаружи этого совсем не заметно».

В плане внешнего вида члены баматгиреевского вирдового братства выделяются своей высокой каракулевой папахой, которая отличается от более низких черкесских папах. Во время зикров они также используют чеченскую пяс (тюбитейку). Члены братства Али Митаева, напротив, чаще всего носят шляпы, что с течением времени приобрело оттенок их характерного образа среди остальных вирдов.

Касательно остальных внешних характеристик, братства митаевцев, как и другие, носят мюридки (рубашки) различных оттенков, но в основном это тёмно-синие цвета. Впрочем, это не является обязательным требованием, и можно встретить зелёные и красные оттенки.

Также они могут носить жилетки из различных материалов, на шее могут быть чётки из 99 бусин, выполненных из разных камней и цветов. На ногах могут быть сапоги (мяхси), ботинки или кеды, что не является редкостью для других вирдовых сообществ Чечни.

В братстве Хусейна-Хаджи Гарданова нет особых внешних отличий от Митаевских вирдов. В нём можно увидеть мюридов как в шляпах, так и в пяс (тюбитейках), низких и стандартных папахах, а также в классической одежде.

Что касается внешнего вида маниназиривцев, то они могут носить как мюридки (рубашки) различных оттенков, так и жилетки. Также в их гардеробе присутствуют традиционные чеченские головные уборы — тюбетейки и папахи.

Однако ранее считалось, что их внешний вид отличается от других групп благодаря белым каракулевым папахам, которые обычно носил их шейх. Поэтому часть мюридов, особенно старшего поколения, до сих пор сохраняют этот атрибут и, как и другие группы, используют трости²⁴⁷.

Также нами проанализировано, что подобные формы трансового зикра, сопровождающиеся покачиванием головы, можно встретить и в других суфийских направлениях. Например, они встречаются в турецких ответвлениях тариката Рифайа, а также в египетском тарикате Бадавия и Ясавия из Туркестана (Южный Казахстан).²⁴⁸

Интересно, что некоторые ответвления тюркского ордена Халветия, который своими ритуальными практиками напоминает чеченских суфиев, также уделяют особое внимание трансовому зикру, сопровождаемому интенсивным киванием мюридов — учеников этих братств. Однако есть важное отличие от чеченских последователей: в некоторых ответвлениях тариката Халветия сформировалась традиция зикров, в центре которой находится действующий шейх тариката, контролирующий процесс ритуала. Он направляет и регулирует зикр, сидя напротив своих многочисленных учеников, которые находятся в состоянии транса и выполняют довольно быстрые и ритмичные движения головами²⁴⁹.

²⁴⁷ Мани-Шейх: мурдийн дагалцаамаш / Ибрагимов Сайдхъасан-Хъаьжа. - Соьлжа-Г'ала (Грозный): [б. и.], 2008. — 495 с.

²⁴⁸ Давлатова С. Д. Суфийская тема в творчестве таджикского композитора Толиба Шахиди: диссертация ... кандидата искусствоведения, Новосибирск, 2020. — 210 с.

²⁴⁹ Алескерова, Н. Э. к. (2011). Некоторые сведения об истории и мировоззрении средневекового суфийского братства Халватийа. Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика, (4), — С. 13–23.

Ритмичные формы коллективных зикров поражают исследователей суфизма своей скоростью и удивительной организацией. Они остаются в некотором смысле большой притягательной загадкой, что вызывает интерес к изучению этого социально-религиозного феномена и не оставляет равнодушным никого.

Мы также обратились к представителю братства Митаевых с вопросом о том, как мюриды этого братства переживают подобные состояния. Его ответ был следующим:

«Наши старшие говорят, что во время зикра мы погружаемся в состояние Ваджб/Вуджуд – это арабское слово, значит «присутствие Бога». Это как глубокое внутреннее очищение, чувство единения с Богом. Иногда это приводит к потере контроля над собой, как будто тебя уносит в какой-то поток... божественный поток, можно сказать».

Согласно исламскому энциклопедическому словарю, это состояние можно описать как «опьянение» божественной любовью, когда человек теряет контроль над собой²⁵⁰.

Турецкие суфии рассматривают эту форму зикра как апокалиптическую, то есть духовную трансформацию личности суфия. Во время практики суфий испытывает уникальные ощущения и состояния, которые становятся частью его духовного пути. В турецком суфизме зикр понимается как метафизический опыт возрождения. Суфий как будто заново рождается после того, как погружается в состояние, похожее на транс. Во время зикра его личность претерпевает изменения, и он словно выходит из этого состояния обновлённым²⁵¹.

На наш взгляд, экстатический зикр представляет собой особенно сложный вид практики, поскольку он требует временного отказа от самоконтроля. Однако,

²⁵⁰ Исламский энциклопедический словарь / А.Али-заде. — Москва: Ансар, 2007. — 396 с.

²⁵¹ Там же. С. 13–23.

несмотря на это, контроль над собой всё же необходим, что, безусловно, требует большого опыта. Эта способность была дана лишь самым просветлённым суфиям, таким как Кунта-Хаджи Кишиев, Бамат-Гирей-Хаджи Митаев (Овда), Умар Андийский и Хусейн-Хаджи Гарданов и др., которые могли сохранять контроль над собой даже в состоянии экстатического транса. Ведь во время трансового зикра мистик полностью сосредоточивает свой ум и сердце на Боге, позволяя всем лишним мыслям и заботам уйти за пределы сознательного акта богопомятия.

В суфийской традиции считается, что мистик, предавшись божественному присутствию, способен превзойти свое Эго и испытать глубокое чувство единения с Богом. Это состояние единства дарит мистика внутреннее спокойствие, ясность и духовное удовлетворение. Под руководством духовного учителя (мюршида) и с поддержкой сообщества единомышленников (мюридов), мистик тариката Кадирия способен с изяществом и смирением преодолевать трудности трансового зикра. Опираясь на мудрость суфийской традиции и учение тариката Кадирия, мистик учится подчиняться божественной воле и доверять процессу духовной трансформации²⁵².

На наш взгляд, зикр, являясь ключевым ритуалом в суфизме, может быть также описан как позитивный ритуал, который оказывает многогранное благотворное воздействие на его участников. Этот ритуал способствует укреплению социальных связей, позволяя участникам стать ближе друг к другу и делиться общим духовным опытом. В результате формируется чувство общности и поддержки среди его участников, иными словами, религиозное командообразование.

В этой связи наше мнение перекликается с точкой зрения антрополога Д. Маршалла, который подчеркивает, что ритуал — это не просто действие, а

²⁵² Sultan-ul-Faqr. Asghar Ali Live and teachings. Translated from Urdu to English by Yasmin Khurshid Malik Sarwari Kadari. / M.A. English literature University of the Punjab, 2016. Pp.159-191.

совместные ритмичные движения, основанные на заранее определённом религиозном сценарии. Эти движения сами по себе могут выступать в качестве особой формы религиозной коммуникации²⁵³.

Некоторые исследования показывают, что эти движения способны вызывать у людей эмоциональный подъём и чувство вовлечённости. Это достигается благодаря ритмическим стимулам, которые воздействуют на мозг через множество механизмов, что может привести к таким эффектам, как катарсис и галлюцинации²⁵⁴. Как отмечают исследователи религиозных ритуалов, пение и танцы в группе способствуют улучшению взаимопонимания и укреплению чувства принадлежности к общему коллективу²⁵⁵.

Наиболее заметная и характерная черта позитивных ритуалов — это ритмичные движения и звуки²⁵⁶. Как указывал Эмиль Дюркгейм, музыка, пение и пластика являются неотъемлемыми составляющими всех ритуалов²⁵⁷.

Также представляет интерес мнение Роберта Маретта, религиоведа и антрополога, который специализировался на изучении ритуального поведения первобытных племён. Он выдвинул гипотезу о существовании первоначальной стадии религиозного развития человека и пришёл к выводу, что религия не только мыслится, но и воплощается в коллективных ритуалах, тем самым получая подкрепление²⁵⁸.

²⁵³ Marshall D. *Op. cit.* — Pp. 361-364.

²⁵⁴ McNeill W. *Keeping Together in Time: Dance and Drill in Human History.* — Cambridge: Harvard University Press, 1995. — 198 p.

²⁵⁵ Hatfield E., Cacioppo J., Rapson R. *Emotional Contagion.* — New York: Cambridge University Press, 1994. — 240 p.

²⁵⁶ Сафронов Р. О. / Теория ритуала Д. Маршалла в свете социологии религии Э. Дюркгейма/ Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2011. Том 12. Выпуск 2 — С. 52–56.

²⁵⁷ Durkheim E. *Op. cit.* — P. 218.

²⁵⁸ Marrett R. *The Threshold of Religion.* — London: Methuen, 1914. — 223 p.

Очевидно, что суть ритуальных действий не является чем-то уникальным. Возможно, они представляют собой один из древнейших архетипов религиозного поведения, глубоко укоренённых в человеческом сознании. Физическая активность, сопровождающая ритуалы, служит инструментом привлечения внимания и способствует выбросу адреналина, что в свою очередь усиливает эмоциональный накал и служит одним из факторов, способствующих сплочению участников²⁵⁹.

На наш взгляд, одним из ключевых факторов, способствующих развитию ритуальной практики, является использование музыкальных инструментов в различных ветвях суфийского тариката Кадирия. Это использование основано на убеждении, что повторяющиеся звуки и ритмы, создаваемые такими инструментами, как бубны, литавры и скрипки, создают атмосферу созерцания, что, в свою очередь, способствует более глубокому взаимодействию с божественным. Таким образом, эти инструменты символизируют обогащение духовной встречи.

К примеру, в чеченском вирдовом братстве кадирийского тариката, возглавляемом шейхом Чиммирзой (Дукку), при круговом исполнении зикра вместо хлопанья в ладони используются удары по бубнам. В Чечне этот инструмент называют «жирх».

В июле 2022 года нам довелось стать свидетелями зикра этого братства в селе Майртуп Курчалоевского района. Он был похож на зикр, исполняемый кунта-хаджинцами, поскольку тоже отличался ритмичностью. Однако в нём были и некоторые особенности.

В первом кругу стояли мюриды, которые исполняли зикр с жирхами (бубнами). Второй круг двигался в противоположном направлении по сравнению

²⁵⁹ Lex B. Physiological Aspects of Ritual Trance // Journal of Altered States of Consciousness. — 1976. — № 2. — Pp. 109–122.

с первым. Третий круг двигался в том же направлении, что и первый. Четвёртый круг двигался в противоположном направлении по сравнению со вторым.

Примерно каждые десять минут все останавливались и после короткого перерыва меняли направление движения. В память об их устазе, который, по преданию, носил белую каракулеву папаху, участники зикра надели такие же папахи, которые являются обязательным атрибутом их ритуала. Поэтому в народе их называют белошапочниками.

В отличие от других вирдовых братств Чечни, мюриды Чиммирзы предпочитают носить мюридки и пяс (тюбетейки) светлых оттенков, таких как белый и бежевый. Однако есть одна особенность, которая выделяет их среди других братств — это конусообразные тюбетейки, украшенные белой лентой с хвостом. Интересно, что эта лента может быть надета поверх традиционных кавказских папах и обычных чеченских тюбетеек (пяс). На некоторых из таких тюбетеек можно заметить изображения в виде звезды и полумесяца.

В целом, складывается впечатление, что среди прочих головных уборов чимирзоевского братства преобладают папахи, на которые надета специальная белая лента. Она обвязана вокруг папахи и спускается вниз, образуя своеобразный «хвост» на затылке мюридов.

В зикре этого братства мужчины и женщины могут участвовать вместе, но чаще всего группа женщин держится отдельно. По нашим наблюдениям, в кругу зикра Чимирзоевского братства были мужчины как преклонного возраста, так и средних лет. Женщины не участвовали непосредственно, но они наблюдали за происходящим. Было заметно, как они поддерживали участников-мужчин, хлопая в ладоши и произнося фразы зикра. Интересно, что создавалось впечатление, будто слова зикра вплетались в ритм ударов бубнов (жирха). Казалось, что практики с ударными инструментами усиливали звучание зикра и делали его более отчётливым.

Интересно, что в Турции и на Ближнем Востоке последователи кадирийского тариката часто используют бубны в своих молитвенных практиках. Также отличительной чертой их некоторых линий кадирийского тариката являются белые ленты, которыми они повязывают свои головные уборы.

В ходе полевого исследования практики зикра в селе Майртуп информант, член вирдового братства шейха Чиммирзы из Курчалоя. На наш вопрос о том, как шейх Чиммирза привнёс эту практику в их общину, он поделился с нами интересной историей:

«Мой отец рассказывал, что наши шейх Чиммирза, видя, как другие кадирийцы во время хаджа используют ударные инструменты, взял это на вооружение. А белые ленты на папах... это, конечно, наша особенность! Белый цвет – это чистота, мир... как и одежда паломников в Мекке. Я знаю, что и в других кадирийских братствах на Ближнем Востоке и в Азии носят белые головные уборы. (Пожимает плечами), честно говоря, я не придаю этому особого значения. Конечно, всё имеет свой смысл, и белый цвет помогает нам узнать друг друга, особенно когда мы кружимся в зикре вместе с кунтахаджинцами. Мы ведь все от Кунта-Хаджи произошли. Бывает, что мы вместе кружимся в зикре на похоронах кого-то из их братства или наших, – это нас еще больше сближает. Два вирда в одном круге, а наши и их устазы смотрят на нас и улыбаются. Наши старики говорили, что Кунта-Хаджи любил нашего Чиммирзу как сына. Наш зикр – это продолжение дела Кунта-Хаджи, а бубны помогают усилить ритм».

Другая чеченская группа суфиев, висхаджинцы, в своем зикре наряду с бубнами (жирхами) включает в себя национальный смычковый инструмент, в просторечии называемый чеченской скрипкой.

Последователи Вис-Хаджи, который был учеником шейха Чиммирзы, в своих зикрах объединили ритуалы как кунтахаджинцев, так и чиммирзоевцев. От

первых они переняли круговой и вокальный зикр, а от вторых — традицию совместного участия в зикре мужчин и женщин²⁶⁰. Это подтверждается нашими наблюдениями, проведёнными в августе 2022 года в селе Галдаган Курчалоевского района Чеченской Республики. В этом селе проживает основная часть данного вирдового образования.

В этой группе во время зикра женщины разместились чуть подальше от основного круга, где сидят мужчины и напевали назм. Однако, по словам мюридов иногда они могут находиться в отдельном месте, например, под навесом или в полузакрытом помещении. Там они могут наблюдать за происходящим и даже участвовать в зикре, напевая назмы, что усиливает общий звуковой эффект от коллективной молитвы.

Висхаджинцы внешне напоминали представителей чиммирзоевского братства: на них белые каракулевые папахи, белые чеченские тюбетейки и чеченские рубашки — мюридки. Поверх этих рубашек были жилетки из овечьей шерсти. Считается, что они особенно полезны в вечернее время, когда на улице становится прохладно после того, как мюриды завершили коллективные зикры в помещении. В свою очередь молодые люди также носят жилетки из других материалов и мюридки — красного, синего или чёрного цвета.

Среди мюридов этого братства наблюдалась нами также интересная деталь: если мюридка была синего или чёрного цвета, то на голове была надета пяс (тюбетейка) белого цвета с чёрной полосой вокруг или полностью белая пяс с чёрным кругом сверху.

²⁶⁰ Мустафинов М.-С. М. Специфика догматики и социальной доктрины современного зикризма (на материалах конкретно-социологических исследований в Чечено-Ингушской АССР). Автореф. дис. канд. филос. наук. Грозный, 1972. — 16 с.

Их исполнение зикра и поведение мюридов во время назма не похожи на то, что можно увидеть в других чеченских вирдах. Здесь сочетаются слова, ударные ритмы в бубны и характерный звук чеченской скрипки.

Во время нашего наблюдения за практикой зикра в селе Гелдаган Курчалоевского района Чеченской Республики, информант, принадлежащий к братству Вис-Хаджи, описал символическое значение скрипки и ее влияние на переживания участников зикра следующим образом:

«Мы, Висхаджинцы, верим, что зикр под музыку скрипки – это нечто особенное. Это как священная мелодия, которая приносит радость не только нашим ушам, но и, как мы считаем, приятна самим ангелам. Мы видим в этом божественный дар Аллаха, способ, с помощью которого Он очищает и совершенствует нас – наши чувства и мысли. Это как особая благодать, которая наполняет душу.

Что касается моих личных ощущений... Когда я начинаю зикр, сначала чувствую напряжение, мысли путаются. Но по мере повторения зикра это напряжение постепенно уходит. Становится легко и спокойно. Возникает ощущение... словно я очищаюсь, смывается вся суета дня. Трудно передать это словами, но это чувство глубокого покоя и единения с чем-то большим, чем я сам».

В Чечне религиозные песнопения, известные как назмы висхаджинского вирдового братства, пользуются огромной популярностью. В сравнительно недавнем времени они звучали практически ежедневно на чеченском национальном телевидении, что лишь усиливало впечатление о высоком уровне вокального мастерства мюридов этого братства.

В заключение хотелось бы обозначить основные функции зикра в ритуальной практике чеченских суфиев. Независимо от того, исполняются ли эти зикры только голосом или же в сочетании с музыкальными инструментами,

такими как чеченские «жирхи» (бубны) либо с применением смычковой национальной скрипки, они, на наш взгляд, служат нескольким важным целям.

В первую очередь, зикр служит средством общения. Он помогает людям на пути духовного развития и становится важной частью их религиозной культуры. Для чеченцев, как и для других мусульманских народов, зикр играет важную роль в формировании их культурной и религиозной идентичности. Практикуя зикр, люди укрепляют связь с традициями и корнями своей культуры.

Кроме того, зикр становится неотъемлемой частью ритуала, делая его более глубоким и значимым с психологической точки зрения. Во время исполнения зикра верующие могут испытывать сильные эмоции, такие как радость, любовь к Богу и спокойствие. Это может помочь им очиститься эмоционально и обновиться внутренне.

Также зикр может стать своего рода катализатором, помогая людям перейти из одного психологического состояния в другое и, как следствие, изменить своё сознание. Наконец, зикр создаёт особую атмосферу, в которой человек чувствует себя частью религиозного сообщества и ощущает связь с Божественным как на индивидуальном, так и на коллективном уровне.

В свою очередь чеченские назмы, исполняемые во время или после зикра, создают особую атмосферу благочестия и сосредоточенности. Они служат не столько как основная составляющая зикра, сколько как его фоновое сопровождение, способствующее погружению в молитвенное состояние.

Герменевтика суфийских назмов – это сложный и многогранный процесс интерпретации, который выходит за рамки простого понимания текста. Назмы, как и вся суфийская поэзия, являются аллегорическими и многозначными, и их понимание требует глубокого погружения в суфийскую традицию, символизм и мистические концепции. Герменевтика назмов стремится раскрыть скрытый смысл, лежащий за словами, и достичь мистического прозрения.

На наш взгляд, в чеченских назмах часто можно обнаружить несколько уровней смысла. На первый взгляд, они могут описывать земные чувства, природные явления или социальные реалии. Однако, если копнуть глубже, то откроется мистический смысл, который передаёт опыт общения с шейхом-наставником.

Это объясняется тем, что мюриды, ученики шейха, глубоко нуждаются в его наставлениях, и его заветы навсегда вплетены в ткань их коллективного сознания. Они стремятся к духовному совершенству, чтобы стать ближе к Всевышнему.

Понимание глубокого смысла чеченских назмов требует определенного духовного опыта и интуиции. Только человек, находящийся на определенном духовном пути, может по-настоящему понять скрытый смысл суфийских стихов.

Итак, и зикры, и назмы – неотъемлемые части чеченской культуры и духовной традиции. Совместное исполнение или прослушивание этих форм является своеобразным обрядом, объединяющим людей и укрепляющим чувство общности.

ВЫВОДЫ ПО ВТОРОЙ ГЛАВЕ

Во второй главе диссертации был проведён религиоведческий анализ основных духовных практик тариката Кадирия в Чечне, который показал гармоничную взаимосвязь между суфийской традицией и местным контекстом.

Изучение зикра, вирда и других ритуалов показала, как универсальные суфийские принципы адаптировались и интерпретировались в рамках чеченской культуры и истории. В этом контексте особое значение приобретает фигура Кунта-Хаджи Кишиева, который стал одним из ключевых деятелей, способствовавших адаптации суфийских практик, включая зикр и вирд, к чеченской культуре. В результате его усилий возникла синкретическая система верований и ритуалов. Его деятельность привела к созданию разветвлённой сети

вирдовых братств кадирийского тариката, которые играли важную роль в социальной и духовной жизни чеченского общества.

Например, зикр, исполняемый вирдовыми братствами кадиритов в чеченских мечетях и зияратах, помогает суфию установить гармоничную связь с Богом (Аллахом), погружаясь в одновременное состояние единства с Ним и ощущения коллективной сплочённости, укрепляя братство в рамках общины и достигая духовной цели — приближения к Божественному через повторение священных имён Аллаха и стихов Корана, а также назмов и дуа.

Суфийская медитативная осознанность (муракба), часто практикуемая в уединении (халва) в горных районах Чечни, помогает сосредоточиться на своём внутреннем «Я», понять глубокий смысл личного существования в свете духовных стоянок суфизма, а также достичь внутреннего самопознания и переосмысления своего места в мире и в общине, что особенно актуально в контексте сложной истории и традиций чеченского народа.

Проанализированные нами суфийские песнопения-назмы, являются мощным средством духовного выражения вайнахов, способствующим достижению мистического опыта и укреплению связи с Богом. Они представляют собой живое наследие местной суфийской традиции, которая передаётся из поколения в поколение среди верующих.

В свою очередь, вирд, предписанный шейхом тариката Кадирия своим мюридам в Чечне, воплощает в себе особую сущность каждого братства (братства, связанного с конкретным шейхом или зияратом), отражая местные традиции и особенности духовной практики. Он служит не только общим символом преданности своему духовному лидеру, но и связующим звеном между поколениями мюридов, передавая духовное наследие и укрепляя чувство принадлежности к конкретной ветви тариката. Вирд, часто включающий молитвы на арабском и чеченском языках, исполняемые индивидуально или коллективно, способствует глубокому духовному очищению и развитию

внутренней гармонии с учетом специфических условий и вызовов чеченской жизни. Таким образом, вирд является не просто набором ритуалов, а живой нитью (силсила), связывающей мюридов с их шейхом и с богатой историей суфизма в Чечне.

Данный религиоведческий анализ также выявил синкретизм, где суфийские практики переплетаются с местными верованиями и традициями, формируя уникальный духовный ландшафт Чечни.

ГЛАВА 3. ВЛИЯНИЕ ТАРИКАТА КАДИРИЯ НА ЧЕЧЕНСКУЮ КУЛЬТУРУ И ИДЕНТИЧНОСТЬ

3.1. КАДИРИЙСКИЙ ТАРИКАТ И КОЛЛЕКТИВНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ ЧЕЧЕНЦЕВ

Как ранее было отмечено, суфийский тарикат Кадирия, адаптируется и интегрируется к разным народным культурам. Его уникальное и разнообразное выражение в каждом регионе мира отражает приверженность универсальности ислама и его потенциал для объединения людей в гармоничные общества. Кадирийский тарикат внес значительный вклад в развитие художественных традиций в различных регионах мира. Это влияние наиболее заметно наблюдается в суфийском искусстве и архитектуре, которые часто отражают мистические и духовные учения тариката.

Говоря о Северном Кавказе, можно сказать, что Дагестан стал своего рода воротами для проникновения и распространения суфизма. Это произошло благодаря деятельности суфийских шейхов, которые несли идеи суфизма среди народов Кавказа.

Суфизм оказал значительное влияние на духовную и культурную жизнь региона. Он способствовал формированию местных обычаев и традиций, а также укреплению позиций ислама. Особенно это касается суфийских тарикатов, таких как Накшбандия, Шазилия и Кадирия.

Некоторые историки также отмечают следы в истории Дагестана других суфийских тарикатов, например, Халветия, Сухравардия и Ясавия. Однако по разным историческим причинам они не смогли закрепиться в регионе.

В период с XIII по XV век предпринимались попытки распространить суфизм в различных районах Дагестана. Были найдены могильные плиты шейха Хасана ибн Мухаммеда, сына известного суфийского шейха Шихаб ад-Дина Сухраварди, который был убит в 1306 году. Также известно о гибели шейха

Ходжи Джамшида Хайдара из династии Сефевидов в Табасаране в 1488 году и его отца Джунайда на берегу Самура в 1460 году. Все эти факты свидетельствуют о массовом миссионерстве суфийских шейхов через Иран в сторону Дагестана²⁶¹. Появление суфизма на Северном Кавказе часто связывают с городом Дербент и именем выдающегося учёного-богослова Абу ал-Фараджа ад-Дербенди. Он является автором «суфийской энциклопедии» под названием «Райхан ал-хака'ик». Профессор А. К. Аликберов подробно проанализировал этот труд в своей работе «Эпоха классического ислама на Кавказе»²⁶².

В тот период Дербент получил название города суфиев, поскольку в нём проживало большое количество последователей этого религиозно-мистического движения, которые были выходцами из таких городов, как Багдад, Балх, Хорасан, Мерв, Самарканд и Фергана.

Суфизм оказал глубокое влияние на все сферы жизни дагестанского общества — политику, экономику, культуру, быт и семейные отношения. Одной из важных составляющих суфийского наследия стали культы святых мест и гробниц, которые сохранились в регионе до наших дней.

Среди ярких представителей суфизма в Дагестане был шейх Мухаммад Ярагский. Он развивал идею мюридизма — пути духовного самосовершенствования через полное подчинение наставнику (мюршиду). Шейх Мухаммад выступал за распространение шариата как единственной формы исламского правления и призывал бороться за его внедрение²⁶³.

²⁶¹ Дарбишгаджиев М. С. Становление суфийской традиции в Дагестане / М.С. Дарбишгаджиев. — [Электронный ресурс] // Молодой ученый. — 2023. — № 5 (452). — С. 365–371. — [сайт]. URL: <https://moluch.ru/archive/452/99809/> (дата обращения: 15.08.2024).

²⁶² Аликберов А. К. Эпоха классического ислама на Кавказе. Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака'ик» (XI—XII вв.). — М.: Восточная литература, 2003. — 847 с.

Другой выдающийся шейх Дагестана, Абдурахман-Хаджи Сугури (Согратлинский), принадлежал к Накшбандийскому и Шазилийскому тарикатам. Он был известен как учёный-богослов, посвятивший свою жизнь изучению Корана и распространению религиозных знаний.

Абдурахман-Хаджи занимался просвещением и воспитанием мусульман, прививая им любовь к Аллаху, а также дух братства и сотрудничества. Он стал духовным наставником для многих влиятельных личностей в XIX веке и поддерживал связи с представителями других суфийских течений. Это способствовало укреплению взаимопонимания и налаживанию диалога между различными этническими группами и социальными слоями общества²⁶⁴.

Шазилийский тарикат в Дагестане также смог прочно закрепиться среди местных жителей благодаря деятельности шейха Сайфуллы Кади Башлярова. Эти примеры показывают, как определённые личности могут играть важную роль в истории развития суфизма и становиться своего рода «маяками» на священном пути²⁶⁵.

Тарикат Кадирия, который распространял среди чеченцев Кунта-Хаджи, в конце Кавказской войны был назван «зикризмом» по инициативе царских военных чиновников. А. П. Ипполитов, царский офицер, наблюдавший за движением Кунта-хаджи, называл его «главой секты зикристов». Учение Кунта-хаджи он считал фанатическим и адресованным легковерному, восприимчивому и воинственному народу. По словам Ипполитова, обряды этого учения сопровождались иступлённой пляской, пением и криками. Имам Шамиль,

²⁶³ 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.

²⁶⁴ Магомедова З. А. Дагестанские накшбандийские шейхи XIX в. // ИСЛАМОВЕДЕНИЕ. 2011. № 2.

²⁶⁵ 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.

посчитав эти практики противными религии, немедленно прекратил собрания зикристов и строго запретил Кунта-Хаджи продолжать проповеди²⁶⁶.

Чтобы доказать свою правоту, Кунта-Хаджи был вынужден совершить паломничество в Мекку. Оттуда он отправлял письма своим последователям, в которых давал наставления о том, как правильно выполнять религиозные обряды.

В памяти чеченцев сохранилось предание о встрече Имама Шамиля с Кунта-хаджи. Имам Шамиль, будучи окружённым русскими войсками в Гунибе, позвал на помощь Кунта-хаджи, который прошёл через тройное кольцо русских войск и явился к имаму. Имам Шамиль рассказал о своём тяжёлом положении и попросил святого помолиться за него.

Кунта-хаджи напомнил Шамилю о его былой мощи, непреклонной гордости и жестокости, о совершённых грехах и пролитой крови невинных людей. Он говорил об отцах, которых дети больше никогда не увидят, матерях, потерявших своих сыновей, всадниках, у которых отняли коней. Кунта-хаджи призвал имама спуститься с небес гордыни, которые вознесли его над людьми и народами. Прощаясь с Шамилём, Кунта-хаджи посоветовал ему расстаться с властью. Он произнёс пророчество о своей судьбе: быть изгнанным и отправиться в Мекку. Это предание изложено в рукописи осетинского писателя Дзахо Гатуева «Шейхизм в Чечне»²⁶⁷, материалы для которой были собраны в Чечне в 1925–1926 годах.

Кунта-Хаджи был очень скромен в быту, он всегда носил одежду дервиша и считал своим главным оружием не меч, а посох, чётки и постоянные молитвы. Его подвиги не имели отношения к военному делу. Его деятельность была

²⁶⁶ Ипполитов А. П. Учение «Зикра» и его последователей в Чечне и Аргунском округе // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. II. – Тифлис, 1869. — С. 4.

²⁶⁷ Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН. № 282. Ф. 1. Оп. 1. Рукопись исследования Дзахо Гатуева «Шейхизм в Чечне».

сосредоточена на духовной культуре и способствовала нравственному развитию людей и целых народов.

В учении Кунта-Хаджи одним из главных признаков высокой нравственности человека является его правдивость. Как говорил сам Кунта-Хаджи, такой человек «в своей речи не смешивает ложь и правду». Те, кто избегает сквернословия и проявляет разборчивость в еде, обладают всеми признаками благочестивого человека. Кунта-Хаджи призывал своих учеников прислушиваться к своему сердцу. Он говорил, что если ученик обнаруживает в своём сердце высокомерие, чувство превосходства над другими или желание главенствовать над ними, то такой мюрид не связан с Богом, пророком и своим наставником. Однако если сердце ученика наполнено состраданием к людям и лишено зависти, то он связан с Богом и близок к своему учителю²⁶⁸.

Насилие было распространено как в прошлом, так и остаётся актуальным в настоящем. Единственный способ борьбы с ним — это ненасилие и отказ от сотрудничества с ним. Такой вывод можно сделать, изучив духовно-нравственное учение суфийского шейха Кунта-Хаджи Кишиева. В связи с этим стоит отметить, что духовная деятельность Кунта-Хаджи стала для чеченского народа важным направлением в поисках духовных и нравственных ценностей ислама. Он стремился спасти чеченский народ от уничтожения войнами, прокладывая путь к миру и гармонии.

Приведённые ниже высказывания Кунта-Хаджи отражают суть его учения и передаются из поколения в поколение. Они известны не только его мюридам в Чечне, Ингушетии и Дагестане, но и многим мусульманам за пределами Северного Кавказа.

²⁶⁸ Мустафинов М. Зикризм и его социальная сущность. – Грозный, 1971. – 34 с.

«Хотите любить Всевышнего Аллаха — любите справедливость. Желайте своему брату того же, что желаете себе. Не старайтесь быть богаче, выше, сильнее других.

Делитесь с бедными всем, чем одарит вас Всевышний. Остерегайтесь, что кто-то вам будет завидовать в богатстве. Пусть вам завидуют в учёности, справедливости и щедрости.

Молитесь Аллаху, чтобы к вам не пристало ничего добытое чужим трудом, чужим потом. Такое — непреодолимая преграда на пути к тарикату.

Ваше оружие — чётки, не ружьё, не кинжал. Против этого оружия бессильны тираны, ибо никто из тиранов не сильнее Всевышнего Творца. Погибать в схватке с врагом намного сильнее себя подобно самоубийству. Самоубийство — самый тяжкий грех из всех земных грехов. Подобная смерть — неверие в силу и милость Всевышнего Аллаха, сотворяющего тиранов не во вред, но во имя очищения нравственности людей.

Для тех, кто в тарикате, тираны — пустые истуканы, которые будут падать и разбиваться, словно глиняные горшки.

Злого победи добротой и любовью. Жадного победи щедростью. Вероломного победи искренностью. Неверного победи верой. Будь милосердным, скромным, готовым жертвовать собой.

Ты в ответе за многих, если дух твой укреплён исламом, если вся твоя жизнь — это путь ко Всевышнему — тарикат.

Всевышнему угодно, чтобы мюрид проводил своё время в добрых делах, таких, как ремонт дорог и мостов, очищение и обустройство родников, выращивание деревьев вдоль дорог, строительство мечетей.

Мюрид обязан навещать больных, прикованных к постели. Должен интересоваться, в чём нуждаются старики, сироты, все хилые и немощные, оказывать им посильную помощь.

Мирить поссорившихся супругов, возвращать мать к своим детям, восстанавливать семьи — это тоже весьма богоугодные дела, которые обязан делать мюрид.

Воздерживайтесь от излишеств, ибо излишества, в отличие от необходимого, не знают границ. Стыдно и грешно хотеть того, чего нет у других, желать выделяться от других роскошью, яркостью нарядов или размерами жилища. Стыдно и грешно иметь много скота и не делиться с теми, кто голодает. Стыдно и грешно менять каждый день одежды и проходить с высокомерием мимо тех, кто уже давно ходит в рваных одеждах. Стыдно и грешно стоять рядом с босоногим в дорогой и красивой обуви.

Стыдно и грешно пытаться выделяться от других высокой дорогой шапкой. Лишняя еда, лишний сон, лишние одежды, лишние жилища не приближают, а отдаляют нас от Всевышнего Аллаха.

Каждый мусульманин красив умеренностью и скромностью. Умеренность и скромность — ключи, открывающие калитку к тарикату»²⁶⁹.

Будучи последователем суфийского пути Абдул Кадира аль-Джилани, шейх Кунта-Хаджи стал символом адаптации кадирийского тариката в среде горцев Кавказа. Духовные проповеди Кунта-Хаджи Кишиева, благодаря которым он спас свой народ от истребления во время русско-кавказской войны, навсегда останутся в памяти чеченцев. Его путь, полный отваги и самопожертвования, доказал свою эффективность. Среди последователей Кунта-Хаджи распространено убеждение, что они все — дети Хаджи, и их наставник

²⁶⁹ Павлова О. С. Ингушский этнос на современном этапе: черты социально-психологического портрета / О. С. Павлова. — М.: Форум, 2012. — С. 85–87.

всегда рядом с ними. Они верят, что, когда придёт время, он обязательно вернётся к ним²⁷⁰.

В тарикате ожидание наставника не является исключительным убеждением только последователей Кунта-Хаджи. Подобное понимание распространено и среди приверженцев других направлений тариката. Считается, что наставник оставляет своё учение в коллективном сознании учеников, и это учение передаётся из поколения в поколение, становясь их религиозной культурой.

Профессор В. Х. Акаев считает, что особенности ислама в Чечне и на Северном Кавказе определяются тем, насколько сильно фундаментальные принципы этой религии взаимодействуют с местными этническими культурами. Такое взаимодействие во многом сформировало образ, характер, идеологию и практику ислама. В результате этого синтеза чеченцы создали симбиотическую культуру, которая опирается на обе традиции — этническую и исламскую. Эту общую характеристику ислама в Чеченской Республике можно уточнить, отметив, что его утверждение произошло в форме суфизма, представленного тарикатами Накшбандия и Кадирия²⁷¹.

Роль кадирийского тариката в исламской практике чеченцев можно рассматривать через несколько ключевых аспектов.

Во-первых, тарикат служит каналом передачи исламских знаний и духовных практик, что особенно важно в условиях, когда традиционное исламское образование может быть ограниченным. Шейхи и наставники кадирийского тариката играют важную роль в обучении своих последователей основам веры, этике и духовной практике. Они не только передают знания о священных текстах, но и учат, как применять эти знания в повседневной жизни,

²⁷⁰ Заурбеков М. Архивные материалы республиканско-просветительской газеты «Зори Ислама». 2019 г.

²⁷¹ Акаев В. Х. Распространение и утверждение ислама // Чеченцы. С. 438.

что создает основу для формирования моральных и этических норм в обществе. Важно отметить, что обучение в рамках тариката часто происходит в контексте личных отношений между шейхом и его учениками, что способствует более глубокому усвоению знаний и укреплению духовной связи²⁷².

Во-вторых, кадирийский тарикат является важным средством для формирования общинной идентичности среди чеченцев. В условиях, когда общество сталкивается с различными вызовами, такими как социальные изменения, экономические трудности и внешние угрозы, тарикат создает пространство для объединения людей на основе общих ценностей и духовных практик. Собрания, молитвы и другие общинные мероприятия становятся важными моментами для укрепления связей между людьми, способствуя созданию чувства принадлежности и солидарности.

Понятно, что проблема исламской идентичности занимает умы исследователей по сей день. Интерес к этой теме породил множество трудов, посвящённых изучению данного вопроса. В этой связи Американский антрополог Дж. Де Вос считает, что содержание понятия «этническая идентичность» близко к понятию «культура». Он рассматривает этническую группу как относительно изолированную общность, которая имеет общий комплекс традиций, не характерных для других людей. К этим традициям относятся народные религиозные верования и обряды, язык, ощущение исторической преемственности, общее происхождение (этнокультурное единство) и место происхождения (в случае миграции)²⁷³. Таким образом, этническая идентичность — это чувство преемственности и неразрывной связи с прошлым, которое является важной частью самоопределения личности.

²⁷² Акаев В. Х. История и специфика современного исламского возрождения в Чеченской Республике [Электронный ресурс] «КиберЛенинка» [сайт]. // URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/istoriya-i-spetsifika-sovremennogo-islamskogo-vozrozhdeniya-v-chechenskoj-respublike> (дата обращения: 09.07.2024).

²⁷³ De vos G. Ethnic pluralism: Conflict and accommodation//Ethnic identity. Chicago,1982. — P.17.

Культурная или этническая идентичность играет важную роль в жизни человека. Она помогает сохранять психологическое равновесие, наполняет жизнь смыслом и даёт чувство принадлежности. Потребность в связях с близкими по духу людьми является одной из базовых потребностей человека, а этническая принадлежность удовлетворяет эту потребность.

Анализируя концепцию Де Воса, исследователь А. А. Белик приходит к выводу, что культурная (этническая) идентичность базируется на эмоциональной связи человека с культурой и образом малой родины. Эта связь становится заменой более близким отношениям и не противоречит гражданской идентичности. Человек может одновременно ощущать свою принадлежность как к определённой этнической группе, так и к стране в целом²⁷⁴.

Это означает, что этническая идентичность чеченцев выражается в тесной связи с малой родиной, принадлежности к этнической группе (тейпу, роду, тукхуму), а также в религиозной принадлежности к определённому суфийскому братству в рамках тариката.

В этом контексте заслуживает внимания неокантианская философия Эрнста Кассирера. Он утверждал, что люди являются символическими существами, которые не могут напрямую воспринимать реальность, а делают это с помощью символов и языка²⁷⁵.

Кассирер считал, что наша идентичность не является чем-то данным нам изначально, а активно формируется с помощью символов и историй, которые мы используем для понимания себя и окружающего мира. Различные культуры создают свои уникальные символические системы, включающие языки, мифы, ритуалы и формы искусства. Эти системы влияют на то, как люди воспринимают себя, свои отношения и свое место в мире. Таким образом, идентичность

²⁷⁴ Белик А. А. Культурная (социальная) антропология. М., 2009. — С. 261.

²⁷⁵ Кассирер Э. Понятие символической формы в структуре о духе // Культурология XX век. — 1998. — № 11. — С. 37—66.

формируется под воздействием культурных влияний и символических рамок, в которых мы живем²⁷⁶.

Важно выделить ключевые элементы, которые определяют сущность местного ислама в Чечне. Эти элементы включают в себя понятия нации, тейпа (рода) и суфийского братства (вирда) в тарикате. Это означает, что кадирийский тарикат стал неотъемлемой частью этнического самосознания вайнахов, тесно связан с их повседневной жизнью, культурой и служит основой для их мировоззрения.

В чеченском обществе существует значительное разнообразие вирдовых братств, однако ислам в Чечне сохраняет своё единство. Между представителями различных вирдов существует глубокое уважение к шейхам — духовным лидерам других братств. В праздничные дни и по особым случаям последователи разных вирдов посещают места захоронения святых людей — шейхов, а также проводят совместные религиозные обряды — зикр.

Существуют дискуссии о соотношении тейповой и вирдовой структуры чеченского общества. Важно подчеркнуть, что вирдовая структура носит надтейповый и даже надэтнический характер. Представители одного и того же тейпа могут быть последователями разных вирдов, точно так же и к одному вирду могут принадлежать представители разных этнических групп.

В отличие от тейповой, принадлежность к вирдовым или тарикатским общинам можно изменить. Такие случаи, хотя и редки, всё же бывают: например, человек, который раньше принадлежал к кадирийскому тарикату, может перейти в накшбандийский тарикат, а затем из накшбандийского — снова в кадирийский. Поэтому члены одной семьи могут принадлежать к разным вирдам.

²⁷⁶ Кассирер Э. Рассуждение о человеке: Попытка создания философии человеческой культуры / Пер. на груз. Л. Рамишвили. — Тбилиси: Ганатлеба, 1983. — 351 с.

Кроме того, общность по вирдовому принципу связана с удовлетворением религиозно-эмоциональных потребностей, чего нет в тейповой организации, и придаёт вирдовой общности сакральный характер²⁷⁷.

Не менее значимой является роль вирдовых авторитетов в социальной и политической жизни общества. В своей работе В. Х. Акаев утверждает, что «потомки шейхов или вирдовые лидеры зачастую имеют больший авторитет в чеченском обществе по сравнению с тейповыми». Кроме того, вирдовые лидеры играют ключевую роль в процессе примирения враждующих сторон, особенно между кровниками²⁷⁸.

Важно также понимать, что последователи разных шейхов с уважением относятся к памяти не только своего учителя, но и других наставников в тарикатах. Это отличает религиозные братства суфиев от сект.

Чеченские шейхи пользуются уважением среди всех вирдовых братств, независимо от основного наставнического следования каждого из них. Подобным образом, суфийские шейхи в соседних Ингушетии и Дагестане также пользуются почётом. А мюриды из Дагестана приезжают, чтобы посетить зияраты в Чечне, Ингушетии и Карачаево-Черкесии.

В этой связи, стоит отметить, что суфийские зияраты Чечни играют значительную роль в формировании и укреплении идентичности вайнахов. Эти святые места, часто связанные с погребением известных суфийских святых (авлияев), выступают не просто религиозными объектами, но и важными центрами социальной, культурной и исторической памяти. Их значение выходит за рамки чисто религиозной практики, проникая в самые глубины вайнаховской идентичности.

Основываясь на нашем опыте посещения суфийских зияратов в Чеченской

²⁷⁷ Булатов А. О. Суфизм на Северо-Восточном Кавказе. История и трансформации. М., 2006. — С. 104.

²⁷⁸ Акаев В. Х. Ислам в Чеченской Республике. - М.: Логос, 2008 — С. 46.

Республике, мы хотели бы обратить внимание на некоторые аспекты, которые, по нашему мнению, являются неотъемлемой частью самобытности чеченского народа:

1.Религиозный аспект.

Зиярты являются местами паломничества, где верующие совершают молитвы, читают зикры, просят о заступничестве у святых. Это укрепляет религиозную связь с исламом, причем с его суфийской интерпретацией, которая исторически глубоко проникла в вайнахскую культуру. Посещение зияртов является важным элементом религиозной жизни многих вайнахов, способствуя укреплению веры и духовного самосовершенствования.

2.Исторический аспект.

Зиярты являются немymi свидетелями истории вайнахского народа. Многие из них существуют веками, храня в себе память о значимых событиях и личностях. Они являются символами исторической непрерывности и укрепляют чувство причастности к общему прошлому. Это способствует формированию коллективной памяти и чувства национальной идентичности.

3.Память о предках.

Зиярты часто связаны с погребениями известных религиозных деятелей, воинов или лидеров общины. Это превращает их в места памяти о предках, в символы исторической непрерывности и национальной идентичности. Посещение зияртов — это не только религиозная практика, но и поклонение памяти предков.

4.Символизм.

Архитектура, расположение и ритуалы, связанные с зияртами, наполнены глубоким символическим значением. Эта символика передается из поколения в поколение и является неотъемлемой частью культурного кода вайнахов.

В дополнение к уже упомянутым аспектам следует отметить ещё один важный момент: посвящение верующих в тарикат, которое представляет собой процесс включения себя в общую идентичность местного суфизма.

Местные суфии верят, что символическое духовное общение с шейхом возможно через посещение зиярата — его могилы или других мест, связанных с именем святого.

Ритуалы посещения могилы своего шейха могут быть разнообразными: от коллективного моления в виде громкого и быстрого зикра до индивидуального поклонения, сопровождаемого наложением руки на могилу или погружением пальцев в землю вокруг неё и проговариванием своей просьбы при полном сосредоточении на ней²⁷⁹.

Одним из наших информантов была женщина. На наш вопрос о том, какие ритуалы принято совершать во время паломничества к суфийским святыням, она ответила следующее:

«Ритуал зиярата... ну, это не один ритуал, а скорее совокупность действий. Во-первых, все зависит от места. Каждый зиярат в Чечне связан с определенной историей, с нашими почитаемыми святыми. Это очень важно для верующих – соприкоснуться с историей нашей веры. Например, совершить зикр на территории Эртана, где это впервые сделал сам Кунта-Хаджи, – это невероятно ценно. Это место считается у нас местом встречи святых.

Во-вторых, любой зиярат – это намоленное место, источник святости. Здесь все священо: и земля на могиле святого, и вода из источников, которые есть почти в каждом зиярате. Например, чтобы стать учеником устаза, человек кладет руку на его могилу, произносит «Ла илаха илла-ллах» и просит

²⁷⁹Хизриева Г. Вирдовые братства на Северо-Восточном Кавказе как сеть религиозных практик // Суфизм как социальная система в Российской умме; [Электронный ресурс] URL: <http://www.idmedina.ru/books/school-book>. (Дата обращения 23.02.2025).

принять его в ученики, используя специальную формулу – на родном или арабском языке. Это делается мысленно, человек представляет образ шейха. Мы считаем это одной из форм посвящения в тарикат – байат.

Кроме того, во время посещения святых мест мы совершаем зикры, намазы, читаем вирды, дуа, назмы, аяты и суры из Корана. Есть еще обход святынь – таваф. И рабита... это как мысленное обращение к устазу, но это не посвящение, а общение для тех, кто уже давно осознал себя в тарикате.

Мы верим, что Кунта-Хаджи с нами. Многие вещи трудно объяснить словами... это нужно прочувствовать. Не всё передашь языком, не всё так просто выразить.

В большинстве святых мест Чечни есть источники ключевой воды. Эта вода особенно священна, потому что, как мы верим, она многократно освящалась молитвами. Вода, как и аура святости вокруг источников, способна исцелять. Некоторые из этих источников основаны самими святыми, например шейхом Янгульби-Хаджи в Курчалое. Мы пьем ее во время зиярата, умываемся. Оставляем в зиярате бутылки с водой или четки, чтобы забрать их потом домой и перенести эту атмосферу в свой дом. Наши предки говорили, что все это обновляет человека, укрепляет его веру в Аллаха».

Исходя из этого, стоит отметить, что, ритуальная практика, которую практикуют чеченцы на зияратах, является местным способом укрепления религиозной идентичности.

Если раньше эти ритуалы совершали их наставники, а затем их первые последователи, то сегодня те, кто продолжает эту традицию, оказываются как бы вне времени и пространства. Большинство мюридов чувствуют, что на этих зияратах прошлое словно оживает в настоящем.

В Чечне, во время посещения суфийских зияратов, мы имели также возможность участвовать в ритуальных практиках и наблюдать за ними вместе с

местными жителями и другими паломниками тем же летом 2021 года на территории святыни матери Кунта-Хаджи Хеди.

Посещение святых мест может быть не только духовным опытом, но и важным педагогическим инструментом в той самой ситуации, когда религиозные представители вирдовой общины или потомки шейхов посещают зияраты, где рассказывают о жизни и пути своих святых предков молодым мюридам или тем, кто, как в нашем случае, специально приезжают из других мест для проведения научных исследований.

Эртан — это поистине живописное высокогорное место, богатое красочными пейзажами и усеянное многочисленными памятниками религии и истории. Он представляет собой уникальную религиозную святыню мусульман Северного Кавказа, которая также имеет духовное значение для паломников из разных уголков исламского мира.

Как известно, Кунта-Хаджи не только почитаем на Кавказе, но и пользуется уважением среди суфиев не только в братствах кадирийского тариката, но и в других суфийских орденах.

Первое, что мы заметили при посещении этого зиярата, — это обходы одной из святынь Кунта-Хаджи, находящейся в километре от усыпальницы его матери Хеди, где, по преданию местных кадиритов, он совершил свой первый зикр вместе с мюридами (**Фото № 10,12**). Это место напоминает ротонду или арочный шатёр, который держится на восьми одинаковых столбах. Паломники вместе с нами обходили этот шатёр три раза, объясняя, что первый круг совершается ради Всевышнего, второй — ради пророка Мухаммада, а третий — ради Устаза (**Фото № 13**).

На наш вопрос о деталях обхода святыни «таваф» наш информант поделился следующим:

«Обход святыни совершается против часовой стрелки, начиная с правой ноги. Ритуал «таваф» символизирует преданность, поклонение и стремление к Богу через посредничество святого или святого места. Мой предок Асхад, как рассказывала моя мать, говорил о корнях этой практики, связывая ее с обходом Каабы в Мекке. Он говорил, что обходов может быть не только три, но и семь, и сорок – в разных тарикатах. Каждое число имеет свое значение. Семь – это сотворение мира за семь дней, семь аятов суры «Аль-Фатиха». Про число сорок... сразу не вспомню, но я знаю, что Пророку Мухаммаду в сорок лет были ниспосланы первые аяты Корана. Все эти числа, конечно, многозначны. Хочу еще добавить, что обряд таваф — это не поклонение святому, а способ приблизиться к Богу через святое место или святого».

«Таваф» не является просто механическим действием. Суфии, которых мы наблюдали во время обхода в Эртан, погружались в зикр, а другая их часть благословляла на чеченском языке шейха Кунта-Хаджи и его мать Хеди.

В зиярате Хеди мы стали свидетелями того, как некоторые паломники совершали намаз внутри этого места. Затем они трижды обходили вокруг могилы Хеди, следуя указаниям женщины, которая руководила обрядом «таваф».

Наша женщина-информант, которая вместе с нами побывала внутри зиярата Хеди, также рассказала следующее:

«Молиться лицом к могиле нельзя. Если нет возможности паломникам помолиться в самом зиярате, то обычно молятся на веранде святыни или в ближайшей мечети».

Мы выходили из зиярата лицом к святыне, потому что так требуют правила. Перед выходом паломники останавливались и произносили дуа — молитву-прошение, в которой просили устаза о заступничестве перед Всевышним.

Летом 2023 года мы посетили ещё один кадирийский зиярат в селении Гехи Чеченской Республики, который был посвящён Корнаку-Хаджи — одному из самых почитаемых мюридов Кунта-Хаджи Кишиева.

Этот зиярат расположен на местном кладбище, где за ним, как и за всеми другими святынями в республике, тщательно следят местные жители. При каждом зиярате есть смотритель, который имеет ключ от него и сопровождает паломников.

Наш информант из села Гехи рассказал следующее: *«Эти святыи места стали популярны не только среди мусульман, но и среди людей других вероисповеданий, которые уважают наши традиции. Возможно, это из-за того, что Чечня стала центром туризма, и интерес к нашей религии вырос»*. (Фото № 4–6).

В этом месте мы стали свидетелями того, как местные мюриды совершали обход могилы Корнака-Хаджи, читая молитвы и суры из Корана. Недалеко от могилы располагалась беседка, где мюриды отдыхали, пришедшие сюда. Мы также заметили, что местные жители благословляли каждого, кто посещал это святое место.

Вместе с тем, каждый зиярат Чечни обладает уникальной атмосферой и историей, и все они заслуживают особого внимания.

Во время посещения зиярата Бамат-Гирея-Хаджи Митаева, расположенного в Автурах Чеченской Республики нами, был исследован небольшой религиозный комплекс, включающий ключевой источник воды, усыпальницу шейха Овды и шатёр, напоминающий ротонду, для совершения (шовкъ) зикра — особого молитвенного ритуала митаевского братства.

Рядом с этим зияратом мы увидели особое место, где местные жители совершали намаз, а затем, обращаясь на чеченском языке, благословляли шейха Овду и его сына Али.

Мы также обратили внимание на интересную деталь: когда зрителя не было на месте и гробница шейха была закрыта, мы заметили специальное окно, через которое можно было посмотреть внутрь помещения.

Там же мы встретили местного жителя, который часто посещает эту святыню. Он рассказал нам следующее:

«Я часто бываю у могилы шейха Овды. И знаете, даже когда вход в святыню закрыт, мои чувства от этого ничуть не слабеют. Поскольку не всегда удаётся войти внутрь, я часто смотрю на его могилу через окно – и теперь это уже вошло в привычку. Даже когда вход открыт, я всё равно сначала смотрю в окно, читаю молитвы, а потом захожу. Я верю, что связь с нашим устазом чувствуется сердцем, на любом расстоянии. Поэтому, считаю, что доступ к нему открыт для верующих всегда, независимо от того, открыта дверь или только окно». (Фото № 29).

Ещё одним святым местом, которое мы посетили летом 2022 года в чеченском селе Майртуп, стала святыня шейха Чиммирзы (Дукку). (Фото № 19–24).

На территории этой святыни не было ни одного архитектурного сооружения или комплекса, возведённого над могилой шейха.

И, когда мы спросили, почему на этом зиярате нет никаких дополнительных сооружений и над могилой шейха не возведён никакой комплекс или строение, информант, член вирдового братства шейха Чиммирзы из Курчалоя, ответил нам следующее:

«Старейшие мюриды объясняют это так: шейх при жизни завещал жене сжечь деревянную святыню над его могилой, а каменную — разрушить. Чиммирзу народ помнит, как очень набожного человека, богобоязненного, с даром предвидения. Но он был очень скромным, стеснялся своих способностей, даже стеснялся своей святости, — мало кто знал о его даре».

Это святое место расположено на окраине села Майртуп Чеченской Республики, в живописном уголке, украшением которого является местная роща. Рядом с шейхом находятся могилы членов его семьи и приближённых мюридов.

Отличительной чертой местного ислама является ещё то, что он представляет собой не только религиозное учение, но и мирскую социальную систему, регулирующую все аспекты человеческой жизни. Ислам находит своё отражение в каждом аспекте существования индивидуума и общества, превращая его в образ жизни и мировоззрение²⁸⁰.

Исследования, проводимые в разных республиках Северного Кавказа, подтверждают высокую степень исламской идентичности у населения. Наибольшую степень приверженности исламу демонстрируют чеченцы, ингуши, дагестанцы и карачаевцы²⁸¹.

А. В. Малашенко, анализируя взгляды некоторых авторов, выделяет несколько уровней исламской идентичности²⁸²:

Первый уровень – личностный, связанный с верой во Всевышнего и носящий мировоззренческий характер.

Второй уровень – традиционно-обрядовый, который формирует одну из важнейших социальных функций религии – идентификационную.

Третий уровень связан с социализацией мусульман как членов общины. Эти уровни тесно связаны между собой и формируют уникальное понимание религиозной идентичности на Северном Кавказе²⁸³. В этом контексте кадирийский тарикат не только сохраняет традиционные культурные практики,

²⁸⁰ Албакова Ф. Ю. Каноны социально-экономической деятельности в исламе // Ценностные ориентиры в экономической среде исламского мира. Под ред. С. В. Пирогова. М., 2009. — С. 137.

²⁸¹ Там же. С. 61.

²⁸² Малашенко А. В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. М., 2001. — С. 61.

²⁸³ Крылов А. Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. 2-е изд. М., 2012. — С. 59.

но и адаптирует их к современным условиям, что делает его значимым фактором в поддержании социальной стабильности²⁸⁴.

В свою очередь, чеченская идентичность, глубоко укорененная в истории, культуре и религии, проявляется по-разному в горных и равнинных селах, а также тесно связана с влиянием суфийских святынь. Различия не всегда резкие, скорее представляют собой оттенки и нюансы общей чеченской идентичности.

По нашему мнению, суфийские святыни (зияраты) играют важную роль в формировании чеченской идентичности в обоих типах сел. Они являются центрами духовной жизни, местами паломничества и центрами общественной жизни. Привязанность к конкретному зиярату и его святому шейху может усиливать чувство местной идентичности и связывать людей в рамках определенной общины. Однако значение конкретных святынь может различаться в зависимости от географического расположения. Некоторые святыни могут быть более почитаемы в горных селах, другие – в равнинных.

Однако, в целом, чеченская идентичность — это сложная мозаика, сформированная взаимодействием географических факторов, традиций, религии и исторического опыта. Различия между горными и равнинными селами отражают нюансы этой мозаики, но не противоречат общей чеченской идентичности. Суфийские святыни играют важную роль в объединении различных частей этой мозаики, укрепляя чувство общности и духовности.

Важно отметить также, что духовное развитие в рамках кадирийского тариката не ограничивается индивидуальными практиками, но также включает в

²⁸⁴ Акаев В. Х. Конфликты между традиционным и нетрадиционным направлениями в исламе: причины, динамика и пути преодоления (на материалах Северного Кавказа) // Центральная Азия и Кавказ. – 2008. – №. 2 (56). — С. 126–134.

себя социальные аспекты, такие как забота о ближних, помощь нуждающимся и участие в общественной жизни²⁸⁵.

Социальная реальность играет важную роль для последователей тариката. Она служит своего рода связующим звеном, поскольку общество напрямую зависит от религии. Если рассматривать религию как часть культуры, то культура человека в служении Богу в среде чеченцев отличается особой яркостью и тесной связью с повседневной жизнью.

Кадирийский тарикат также играет важную роль в сохранении и передаче культурного наследия чеченского народа. В рамках тариката сохраняются и развиваются традиционные обряды, ритуалы и праздники, которые имеют глубокие корни в чеченской культуре. Эти обряды, такие как празднование Ураза-байрам и Курбан-байрам, становятся не только религиозными событиями, но и важными культурными мероприятиями, способствующими укреплению общинных связей. В этом контексте кадирийский тарикат выступает как хранитель традиций, которые передаются из поколения в поколение, обеспечивая преемственность и идентичность чеченского народа.

Кроме того, кадирийский тарикат активно участвует в социальной жизни Чечни, предоставляя помощь и поддержку тем, кто в ней нуждается. Потомки шейхов и последователи тариката часто организуют благотворительные акции, направленные на помощь малоимущим, поддержку образовательных инициатив и развитие местных сообществ. Эта социальная активность не только укрепляет связи внутри общины, но и создает позитивный имидж исламской практики в глазах широкой общественности. В условиях, когда многие люди сталкиваются с трудностями, такие инициативы становятся важными для поддержания социальной справедливости и солидарности.

²⁸⁵ Албогачиева М. С.-Г. Влияние социально-философских идей ханбалийского проповедника Абдул-Кадира Аль-Джилани на исламскую культуру народов Кавказа // Страны и народы Востока. – 2015. – №. 36. — С. 160–189.

Для последователей суфизма важно заниматься общественно-полезной деятельностью. Минимум, который от них требуется, — это поддерживать хорошие отношения со всеми людьми, с которыми они взаимодействуют. Ученики суфизма в свободное время привлекаются к разнообразной деятельности. Они могут помогать в образовании младших общинников, участвовать в строительстве и особенно в сфере благотворительности. Приверженцы суфизма в Чечне, проживая рядом с представителями других вероисповеданий, создают культурные общества и школы. В них предоставляется не только моральная поддержка, но и материальная помощь.

Суфийские общины активно взаимодействуют с государственными и общественными организациями для решения различных задач. Например, проводится наставническая работа в высших учебных заведениях или в местах лишения свободы с заключёнными.

Кадирийский тарикат также способствует формированию положительного образа ислама в глазах молодежи. В условиях, когда молодежь может подвергаться влиянию экстремистских идеологий, тарикат предлагает альтернативный путь, основанный на любви, уважении и духовном развитии.

Потомки шейхов и наставники тариката активно работают с молодежью, предлагая им возможности для участия в образовательных программах, культурных мероприятиях и социальной активности. Это создает пространство для формирования здоровой идентичности, основанной на традиционных исламских ценностях, что в свою очередь способствует предотвращению радикализации ислама. Наглядный пример — Всемирная исламская конференция, прошедшая в 2014 году в Грозном. На ней присутствовали влиятельные представители суфизма, которые обсуждали вопросы, связанные с традиционным исламом, работой с молодёжью и подрастающим поколением. К сожалению, из-за недостатка достоверной информации и отсутствия должного исламского образования молодые люди могут попасть под влияние радикальных

течений, распространяемых псевдопроповедниками через различные интернет-ресурсы. По итогам конференции было решено создать альтернативные источники информации о суфизме. Это решение послужило ещё одним толчком и посылом к возрождению традиционного ислама через Чеченскую Республику для всего мусульманского сообщества²⁸⁶.

Кроме того, представители кадирийского тариката участвуют в контроле на государственном уровне над религиозным образованием среди молодёжи, которая обучается в региональных медресе. В процессе освоения фундаментальных наук ислама студенты также активно участвуют в просветительской и профилактической работе, в том числе в различных организациях. Нередко медресе посещают представители разных сфер деятельности: общественные деятели, государственные служащие, частные предприниматели и другие. Будучи воодушевлёнными суфийскими идеями, они начинают поддерживать движение, получая идеологическую помощь от медресе.

Таким образом, формируется община, участники которой поддерживают друг друга. Это взаимодействие является ключевым фактором в борьбе с экстремизмом, радикализмом, терроризмом и крайними формами фанатичного понимания ислама.

К сожалению, существуют приверженцы крайне радикальных течений ислама, в том числе и неисламских. Однако эти направления не имеют подлинного религиозного основания и часто находят поддержку за пределами своих стран. Духовное управление мусульман России в целом выступает против таких течений, независимо от их принадлежности к псевдосуфийской или какой-

²⁸⁶ Атамаева З. Т. Материалы Международной конференции «Суфизм – безопасность для человека и стабильность для государства», Грозный 2014, [Электронный ресурс] Минпром. ЧР [сайт]. URL: <https://minpromchr.ru/images/stories/sufizm.pdf>, (дата обращения 05.08.24)

либо другой традиции. Суфизм же, выступая против радикализма и национализма, способствует укреплению традиционных устоев северокавказского общества и следованию принципам ислама.

Не менее важным является и влияние внешних факторов на развитие кадирийского тариката. Глобализация, миграция и доступ к информации через интернет открыли новые горизонты для общения и обмена опытом между различными суфийскими орденами. Это создает возможность для кадирийского тариката выйти на международную арену, укрепляя свои позиции и привлекая внимание к своей практике.

Поэтому практически все современные суфийские братства активно используют возможности интернета, чтобы сделать свои материалы доступными для широкой аудитории. Они публикуют видеолекции, проповеди, статьи и книги на различных онлайн-платформах.

К примеру, издание «Зори ислама», которое выходит под руководством главного редактора Максуда Заурбекова, с которым нам удалось встретиться и поговорить с ним в редакции этой газеты весной 2019 года в Грозном. В результате мы получили информацию о местных суфийских братствах (**Фото № 25–28**). Сам Максуд — последователь кадирийского тариката и вирда Митаевых.

Относительно данного издания информант сказал следующее:

«Зори ислама» играет важную роль в распространении знаний об исламе в нашем регионе. В газете публикуются статьи о суфийских братствах, интервью с духовными лицами, архивные документы. Издание выходит и в печатном, и в онлайн-формате, на чеченском, арабском и русском языках, с подробным описанием исламской ритуальной практики. Мы также много пишем об истории нашего народа — издание очень содержательное.

Я сам начинал когда-то собирать информацию о наших святых шейхах, вёл записи, собирал материалы и архивы, работал на радио и телевидении...

потом всё это перешло в наше издание, я был одним из основателей. И сегодня я продолжаю трудиться здесь для того, чтобы молодёжь сохраняла память о нашей духовной культуре. Наши святые шейхи — это не просто история, это часть нас самих, навсегда».

Таким образом, кадирийский тарикат играет многогранную и важную роль в исламской практике чеченцев. Он не только служит источником духовных знаний и практик, но и способствует формированию общинной идентичности, социальной стабильности и культурного наследия.

В условиях современных вызовов тарикат становится важным институтом, который помогает чеченцам сохранять свои традиции и ценности, адаптируя их к новым условиям. В итоге кадирийский тарикат представляет собой не только религиозную традицию, но и важный элемент социальной и культурной жизни чеченского народа, способствуя его развитию и процветанию в современном мире.

3.2. ПЕРСПЕКТИВЫ СОХРАНЕНИЯ И РАЗВИТИЯ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ОСОБЕННОСТЕЙ КАДИРИЙСКОГО ТАРИКАТА В ЧЕЧНЕ

Кадирийский тарикат, как одна из наиболее значимых и влиятельных суфийских традиций, имеет глубокие корни в культуре и духовной жизни чеченского народа. В условиях современной Чечни, где происходят значительные социальные, экономические и политические изменения, существует необходимость в сохранении и развитии этнокультурных особенностей кадирийского тариката. Перспективы этого процесса можно рассматривать через призму нескольких ключевых аспектов: духовного воспитания, культурной идентичности, межкультурного диалога и социальной интеграции.

Прежде всего, необходимо отметить, что кадирийский тарикат представляет собой не просто религиозное учение, а целую систему ценностей, норм и практик, которые формируют мировосприятие и поведение людей.

В условиях глобализации и культурной унификации важно сохранить уникальность этих традиций. Духовное воспитание, которое осуществляется через практики тариката, способствует формированию у людей глубокого чувства принадлежности к своей культуре и идентичности. Это воспитание включает в себя изучение священных текстов, проведение зикров, совместные посещения зияратов, а также участие в различных ритуалах и праздниках, которые укрепляют связь между поколениями и создают атмосферу единства²⁸⁷.

Коллективные зикры играют значительную роль в укреплении традиций суфизма среди молодёжи Чечни. Во время таких мероприятий молодые люди могут ощутить особую атмосферу единения с другими верующими, проникнуться духовными ценностями ислама. Для молодых людей это возможность больше узнать о суфийской практике, получить поддержку и вдохновение от старших представителей общины. Такие мероприятия могут проводиться как на регулярной основе, так и по особым случаям. Они вносят свой вклад в сохранение и распространение духовных ценностей, нравственное воспитание молодёжи и укрепление межпоколенческих связей в обществе.

Практически все значимые события в республике так или иначе связаны с проведением зикров. Например, открытие Российского исламского университета имени шейха Кунта-Хаджи Кишиева в 2009 году стало важным событием не только для мусульман Кавказа, но и для всей российской уммы. На этом мероприятии свои зикры совершили представители вирдовых братств кадирийского тариката. Среди участников были не только мюриды Кунта-

²⁸⁷ Вольтер О. В. Ахмат-Хаджи Кадыров как политический лидер в современной России // Вестник Забайкальского государственного университета. – 2016. – Т. 22. – №. 4. — С. 63–75.

Хаджи, но и последователи Бамат-Гирея Хаджи Митаева (Овды), Мани-шейха Назирова и других духовных лидеров.

Важным аспектом сохранения этнокультурных особенностей кадирийского тариката является его интеграция в образовательные программы. В современных условиях предлагается разработать курсы и лекции, которые бы познакомили молодежь с основами тариката, его историей, философией и практиками. Считается, что это может быть реализовано как в рамках традиционных образовательных учреждений, так и в виде специальных семинаров и мастер-классов, организуемых местными суфийскими общинами. Этот религиозный запрос уже развивается в республике, благодаря усилиям муфтия Чечни Межиева Салыха. Он пользуется большим авторитетом среди мусульманского сообщества во всём мире. Салых Межиев поддерживает тесные связи с мировыми суфийскими братствами. Его неоднократно приглашали как почётного гостя на ритуальные собрания, зикры в Сирии и в другие мусульманские страны. Муфтий Чеченской Республики Салых Межиев и религиозный деятель, советник главы Чечни, директор телерадиокомпании «Путь» имени А. Кадырова, Адам Шахидов играют важную роль в общественной и религиозной жизни региона. Они активно участвуют в международных исламских конференциях, где представляют Чечню и выступают с новыми инициативами, направленными на укрепление религиозного авторитета республики. Своим примером они вдохновляют молодое поколение, показывая путь мира и согласия. Подобные инициативы не только помогут сохранить знания о тарикате, но и создадут пространство для диалога между разными поколениями, что, в свою очередь, будет способствовать укреплению культурной идентичности.

Сохранение и развитие этнокультурных особенностей кадирийского тариката также связано с активным участием общественных организаций и культурных центров. Эти структуры могут играть ключевую роль в организации культурных мероприятий, таких как фестивали, выставки и концерты, которые

подчеркивают богатство чеченской культуры и традиций. Такие мероприятия могут привлечь внимание не только местных жителей, но и туристов, что будет способствовать популяризации чеченской культуры на более широком уровне. Важно, чтобы эти инициативы проводились с учетом уважения к традициям и обычаям, что создаст атмосферу доверия и взаимопонимания²⁸⁸.

Этнокультурные особенности религии Чечни рассматриваются как важная часть духовной жизни общества, которая влияет на формирование национальной идентичности и религиозной культуры. Иными словами, данная религия рассматривает сохранение этнических и культурных особенностей как процесс формирования уникальной культурной идентичности в контексте религиозной традиции. Роль религии в этом процессе заключается в передаче знаний об истории, ценностях и традициях последующим поколениям. Сохранение суфийской традиции культуры и преемственности очень важно не только для суфиев Кавказа, но и для суфиев других регионов мусульманского мира.

В Чечне, Ингушетии и Дагестане, как уже было отмечено, ритуальная суфийская практика усваивается с раннего возраста. Дети наблюдают за зикрами, мовлидами и назмами (религиозными песнопениями), и первое, что они осознанно воспринимают, — это не теория, а практика, которая постепенно становится частью их религиозного этносознания. В дальнейшем познавательный опыт раскрывает личность суфия, и происходит ментальная переоценка с помощью новых полученных знаний. Такая закономерность объясняет, почему суфизм становится частью культуры народов, где он является существенной частью их жизни. Это объясняется тем, что этносознание проявляется в религиозных верованиях, обычаях, традициях и обрядах, которые

²⁸⁸ Черноус В. В. Традиционализм и модернизация на Северном Кавказе: возможность и границы совместимости [Электронный ресурс] Кавказовед Инфо [сайт]. URL: <http://www.kavkazoved.info/images/myfls/files/uro23.pdf> (дата обращения: 07.08.2024).

передаются из поколения в поколение. Оно также может проявляться в особенностях религиозного мировоззрения, ценностях и нормах поведения.

Для малых народов религия часто становится основой их идентичности и самосознания. Она помогает им сохранять свою уникальность и противостоять ассимиляции со стороны более крупных культур. Религиозные традиции и обычаи служат источником вдохновения и мотивации для людей, помогая им преодолевать трудности и достигать своих целей.

В современной России кадирийский тарикат, который широко распространен в Чечне, оказывает значительное влияние на политические процессы на Северном Кавказе. Это влияние направлено на гармонизацию межнациональных отношений и воспитание молодого поколения в духе патриотизма и осознания себя частью единой России. Следует отметить, что некоторые известные политические и общественные деятели, как в России, так и во всём мусульманском мире, являются приверженцами различных суфийских течений²⁸⁹. Это связано с тем, что идеи и ценности суфизма оказали влияние на многих передовых личностей нашего времени и на общество в целом. Особенно стоит отметить Ахмата-Хаджи Кадырова и его сына Рамзана Ахматовича Кадырова, которые являются последователями суфийского братства Кунта-Хаджи Кишиева. Это, безусловно, сказывается на проводимой политике России по созиданию, духовно-нравственному воспитанию молодёжи и укреплению традиционных ценностей, активной борьбе с экстремистами и радикальными течениями ислама.

Р. А. Кадыров активно выступает против распространения ваххабизма, рассматривая его как угрозу для чеченской культуры, традиционного ислама и для России в целом. Такая позиция резонирует со многими суфийскими

²⁸⁹ Семедов С.А. Философия Зайнуллы Расулева – отстаивание «правоверия» суфизма //Вестник Челябинского государственного университета, Серия «Философские науки», Выпуск 58 –Челябинск, 2020. – No 9 (443), — С. 5–11.

учеными, которые видят ваххабизм как отклонение от традиционных исламских учений.

В условиях современной Чечни, где наблюдается активное развитие исламской идентичности, кадирийский тарикат может стать важным инструментом для формирования толерантного и мирного общества. Ведь религиозные традиции предлагают набор этических принципов, которые направляют поведение. Эти принципы, часто сосредоточенные вокруг таких концепций, как честность, доброта и прощение, обеспечивают общий моральный компас, который может направлять людей к мирным и терпимым взаимодействиям.

Основные принципы тариката, такие как любовь, сострадание и взаимопомощь, могут служить основой для межкультурного диалога и сотрудничества между различными этническими и религиозными группами. Важно, чтобы представители различных общин находили общие точки соприкосновения и работали вместе для достижения общих целей, таких как социальное развитие, экономическое процветание и культурное обогащение.

Не менее важным аспектом является использование современных технологий для популяризации кадирийского тариката и его практик. В эпоху цифровизации социальные сети и интернет-платформы могут стать мощным инструментом для распространения информации о традициях и ценностях тариката. В Чечне активно развиваются онлайн-платформы, такие как интернет-паблики, посвящённые суфизму, под руководством местного управления мусульман. С помощью популярных мессенджеров каждый желающий может получить консультацию у учёных региона, специализирующихся на вопросах ислама.

Тарикат популяризируется посредством публикации в интернете видео с зикрами, лекций известных учёных, а также рубрики, где представители каждого суфийского вирда рассказывают о жизни своих наставников, о том, как

совершать вирды, посещать зияраты и так далее. В настоящее время среди последователей суфизма на Кавказе наблюдается тенденция к использованию тематических приложений, посвящённых суфизму для смартфонов, вебинаров, онлайн-лекций и аудиозаписей, которые публикуются на специализированных сайтах. Создание онлайн-курсов, видеолекций и вебинаров позволяет привлекать молодежь и создавать активное сообщество единомышленников, заинтересованных в изучении и практическом применении этих знаний. Важно, чтобы контент, создаваемый для этих платформ, был качественным и доступным, что позволит не только сохранить, но и развить интерес к традициям кадирийского тариката.

Культурные обмены и сотрудничество с другими регионами и странами также могут сыграть значительную роль в сохранении и развитии этнокультурных особенностей кадирийского тариката. Участие в международных конференциях, симпозиумах и культурных форумах позволит чеченским представителям представить свою культуру и традиции широкой аудитории, а также обменяться опытом с другими народами. Говоря о сотрудничестве с регионами в рамках тариката, стоит отметить, что первыми в этом списке, безусловно, являются родственные чеченцам народы — ингуши и дагестанцы. Их религиозные братские узы не только скреплены тарикатом, но и основаны на общей истории.

В настоящее время между муфтиятами республик достигнуто тесное взаимодействие. Они организуют как совместные, так и индивидуальные поездки к святым местам в этих регионах Северного Кавказа.

Одним из таких событий является ежегодное июльское паломничество верующих из Чечни, Ингушетии и Дагестана к святыне Умара Анди, расположенной в селе Анди, которое находится в Ботлихском районе Дагестана. В эти дни у могилы святого проходят мавлиды и раздается милостыня. Важной

частью церемонии является зикр, который совершается в соответствии с правилами кадирийского тариката.

На средства местного фонда и частных пожертвований у могилы Умара-Хаджи была построена мечеть. Вокруг неё обустроены две асфальтированные площадки: одна большая — для мужского зикра, и поменьше — для женского, расположенная выше от основного комплекса. Рядом построен небольшой гостевой дом, где паломники из других населённых пунктов могут остановиться на ночлег. Те, у кого есть знакомые в Анди, останавливаются у них, а некоторые уезжают сразу после зикра. Это событие олицетворяет собой единство братства чеченцев, ингушей и дагестанцев, которые связаны узами учения кадирийского тариката.

На вопрос о значении и роли шейха Умара-Хаджи Андийского в жизни кунта-хаджинцев, наш информант, который был одним из участников зикра чеченцев в Гехах, ответил следующее:

«Умар Андийский был одним из самых уважаемых учеников Кунта-Хаджи Кишиева. Мы верим, что он обладал чудотворными способностями (караматы), дарованными ему свыше. Он стал одним из главных распространителей учения кадирийского тариката, передавая андийцам сокровенные знания суфизма. Андийцы исполняют зикр так же, как и мы, между нашими мюридами существует духовная связь — мы ездим друг к другу в святые места кадирийского тариката.

Для нас всё, что связано с Кунта-Хаджи, очень ценно. Мы относимся к Умару-Хаджи Андийскому с огромным уважением и любовью — он был учеником нашего устаза, и Кунта-Хаджи выбрал его неслучайно, он словно видел будущее».

При этом Умара Андийский снискал любовь и уважение у вайнахов, став неотъемлемой частью их истории²⁹⁰.

В своём исследовании Е. М. Капустина обращает внимание на то, что, согласно мнению местных жителей, андийская земля обладает особой ценностью благодаря тому, что сам устаз Кунта-Хаджи был связан кровными узами с представителями этого народа²⁹¹.

Как отмечает Муртазалиев, андийцы стали истинными последователями Кунта-Хаджи ещё и потому, что его бабушка была родом из андийского села Гунха, расположенного в Ботлихском районе Дагестана²⁹².

Этот фактор послужил толчком к тому, что недавно был организован зиярат в селе Гунха Ботлихского района Дагестана. Хотя его популярность пока только набирает обороты, туда уже приезжают верующие, в том числе из Чеченской Республики²⁹³.

Жители Андийского района также совершают паломничества в Чечню, в частности, к могиле матери Кунта-Хаджи и другим местам, связанным с кадирийским тарикатом²⁹⁴.

Можно отметить, что проводится работа по организации исламских конференций и выделяются специальные дни культуры народов Кавказа, где уделяется внимание и исламу. Такие взаимодействия могут привести к новым

²⁹⁰ Муртазалиев А., Султанов-Барсов М. Умар-Хаджи Андийский: Историко-философский очерк. - Махачкала.: Изд. дом «Народы Дагестана», 2013. - 208 с.

²⁹¹ Капустина Е. Л. Андийские села: опыт пограничной жизни// Горы и границы: этнография посттрадиционных обществ: [сборник статей]. Санкт-Петербург: 2015. — С. 111–112.

²⁹² Муртазалиев А. Парикъаталъул лъябго цива (на аварском, русском, андийском языках). Махачкала, 2010
Перечень имен народов, выделявшихся при разработке материалов Всесоюзных / Всероссийских переписей 1926–2002 гг., и их численность [Электронный ресурс] URL: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_sen.php?reg=6. // (Дата обращения — 08.03.2025).

²⁹³ Капустина Е. Л. Андийские села: опыт пограничной жизни// Горы и границы: этнография посттрадиционных обществ: [сборник статей]. Санкт-Петербург: 2015. — С. 111–112.

²⁹⁴ Там же. С. 111–112.

идеям и практикам, которые помогут адаптировать традиции к современным условиям, сохраняя при этом их суть.

Продолжая беседу с информантом, мы задали ему ряд вопросов о значении кадирийского тариката и его влиянии на современную молодёжь.

«На этот вопрос трудно ответить однозначно... Но исторически так сложилось, что наши предки выбрали тарикат, и это во многом спасло нас. Кунта-Хаджи, например, направил народ на духовные подвиги, отвернув от постоянных войн. Мои предки рассказывали мне о наших праведниках, о пути к Богу, приводили в пример Мани-Шейха Назирова и других. Сегодня мы должны сохранить эту преемственность, но и воспитывать молодёжь разносторонне, давать им хорошее образование. Тарикат – это внутренний ориентир человека, влияющий на социальное поведение.

Сейчас у детей свободный доступ к огромному количеству информации в интернете, и это трудно контролировать. Обучение тарикату должно быть доступным, без навязывания. Если говорить: «Делай так, и никак иначе, как наши предки», – это может вызвать сопротивление, особенно у молодёжи в городах. Сельская молодёжь – это одно, а городская, под влиянием глобализации – совсем другое.

Тарикат – это часть нашей идентичности, наша история, наш культурный код. Конференции, мероприятия, посвященные нашим уставам, – это хорошо. Но всё начинается в семье. Лучшее, чтобы отец рассказал сыну о тарикате, чем какой-нибудь непонятный проповедник из интернета. Поэтому влияние тариката на молодёжь начинается с семьи».

Кроме того, важно учитывать, что сохранение кадирийского тариката невозможно без поддержки государства и местных властей. Идёт разработка программ, направленных на поддержку культурных инициатив и проектов, связанных с сохранением этнокультурного наследия. Сюда входит

финансирование мероприятий, создание культурных центров и поддержку образовательных программ. Государственные структуры осознают важность сохранения культурного разнообразия и активно участвовать в этом процессе, что создаст условия для устойчивого развития культуры в регионе.

В свою очередь, перспективы сохранения и развития этнокультурных особенностей кадирийского тариката в современной Чечне зависят от комплексного подхода, который включает в себя духовное воспитание, образовательные инициативы, активное участие общественных организаций, использование современных технологий и сотрудничество с государственными структурами. Важно, чтобы все эти усилия были направлены на создание единого пространства, в котором будут уважаться традиции и ценности, а также поддерживаться диалог между различными культурами и сообществами. Только при таком подходе кадирийский тарикат сможет не только сохранить свои уникальные особенности, но и адаптироваться к современным вызовам, оставаясь важным элементом чеченской культурной идентичности.

ВЫВОДЫ ПО ТРЕТЬЕЙ ГЛАВЕ

В третьей главе диссертации рассматривается роль кадирийского тариката в религиозной жизни северокавказского региона, с особым акцентом на Чеченскую Республику.

Нами отмечено, что кадирийский тарикат в Чечне имеет глубокие корни, которые он получил от шейха Кунта-Хаджи. Этот суфийский путь был передан через иракскую линию суфизма Абдула-Кадира аль-Джилани и адаптирован святым шейхом Кунта-Хаджи для вайнахской и дагестанской культур в XIX в. Данный пример показывает, как кадирийский тарикат может интегрироваться в этническую культуру и формировать религиозное самосознание народа.

В современной Чечне кадирийский тарикат играет важную роль в формировании этнической и религиозной идентичности чеченцев. Его последователи активно участвуют в общественной жизни, занимаются благотворительностью и образованием. Они также способствуют сохранению и развитию чеченской культуры, языка и традиций.

Кадирийский тарикат, практикуемый в Чечне, воплощает собой глубокое переплетение духовных и этнических ценностей, обретая тем самым этнонациональный характер. Этот контекст становится не только путём индивидуального духовного самосовершенствования, но и выражением культурной идентичности чеченского народа, его стремлением к сохранению своего наследия и самобытности через призму религиозного учения.

Локальное проявление кадирийского тариката на Кавказе отражает уникальный сплав традиций, обычаев и религиозных убеждений, которые служат прочной основой для национального самосознания чеченского народа. Это даёт возможность подтверждать гипотезу о том, что тарикат способен интегрироваться в сознательную ткань этнических групп, становясь частью их культуры и этнического самосознания. Таким образом, кадирийский тарикат предстаёт как многогранное явление, имеющее не только религиозную, но и культурную значимость. Он становится мостом между духовными поисками и национальным самоопределением, обогащая и придавая глубокий смысл жизни чеченской общины.

Тарикат Кадирия также играет важную роль в укреплении единства в обществе. Суфийские братства, как правило, объединяют людей на основе общих духовных практик и ценностей, создавая пространство для общения, поддержки и взаимопомощи. Это подтверждается нашим опытом взаимодействия и общения с местными верующими в Чечне на территории суфийских зияратов.

Влияние зияратов выходит за рамки чисто религиозной сферы, создавая прочные социальные связи и ощущение общности среди прихожан.

Зияраты — это места, где хранятся традиции и история. Они часто находятся в центре поселений или в важных географических точках, что делает их ещё более значимыми.

Когда люди собираются на зияратах, они чувствуют себя частью коллектива и разделяют общую историю. Это создаёт ощущение принадлежности к месту и территории. Люди, посещающие зиярат, ассоциируют себя с определённой местностью и её историей, связанной с этим священным местом.

В современном мире, когда многие чеченцы стремятся сохранить свою идентичность и культурные традиции, суфизм помогает им найти своё место в мире и укрепить связь с культурными корнями.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данной работе мы стремились исследовать духовные практики суфийского тариката Кадирия, который достаточно широко распространён в Чечне. Для этого нами был проведён глубокий религиоведческий анализ, чтобы определить место и значение суфизма в жизни вайнахов.

В ходе исследования мы изучили разнообразные источники, включая труды историков, исламских учёных, психологов, философов и религиоведов, которые были причастны к исследованиям суфизма. Кроме того, мы обратились к архивным материалам местных суфийских братств, провели личные наблюдения за суфийскими ритуалами и брали интервью у представителей кадирийского тариката в Чечне.

Особое внимание было уделено изучению чеченских суфийских зикров, назмов и вирдов. Нами был проведён их герменевтический и семантический анализ, принимая во внимание ценностные аспекты. Также были изучены интернет-ресурсы и видеоматериалы, посвящённые суфийским вирдовым братствам тариката Кадирия.

Нами отмечено, что изучение тариката Кадирия во всем мире затруднено из-за отсутствия собранных воедино научных работ. При этом ученые должны анализировать фрагментированную информацию из разных источников, применяя индуктивный подход, чтобы сделать выводы, основанные на конкретных наблюдениях и опыте суфийских практик, верований и текстов, а затем экстраполировать эти идеи для разработки всеобъемлющих теорий или принципов суфизма. Для этого в работе нами был использован дедуктивный метод, который позволил изучить особенности кадирийского тариката на Кавказе. Это помогло обнаружить общие принципы суфизма и его духовную преемственность в Чечне. Такой подход демонстрирует, что, несмотря на существование множества суфийских братств внутри одного тариката, все они

имеют общий источник — духовную преемственность и сходство в ритуальных практиках.

Нами отмечено, что ранние истоки суфизма в кадирийском тарикате, как и в других суфийских объединениях исламского мистицизма, берут свое начало в учениях Корана, опираясь на сунну Мухаммада и на его первых праведных халифов. Первые суфии из Басры, Багдада и Куфры, такие как Хасан аль-Басри, Харис аль-Мухасиб, Сари ас-Сакати, Джунайд аль-Багдади и Абу Хафс аль-Сухраварди, своими религиозно-философскими концепциями и учениями заложили идеологическую основу для формирования тариката Кадирия.

В ходе исторического обзора было показано, что тарикат Кадирия является одним из старейших и наиболее распространенных суфийских орденов. Он возник в XII веке на территории современного Ирака и быстро распространился по всему мусульманскому миру. Однако в разные исторические периоды тарикат Кадирия сталкивался с различными вызовами и препятствиями, которые влияли на его развитие и распространение.

Ключевыми фигурами в истории кадирийского тариката являются прямые потомки Абдул-Кадира аль-Джилани и его духовные последователи, такие как Абдул ар-Раззак, Султан Баху, Абдул ал-Азиз, Усман дан Фодио, Насир Кабара, Мухтар аль-Кунти, Абдул Рехман Джилани Делви, Ахмед Раза Хан Барелви, Мубарак Хакани, Исмаил Руми, Абу Мадьян и Кунта - Хаджи, распространившие учение Кадирия, интегрировавшие суфизм в местные культуры и обычаи, придавшие особенную черту народным формам ислама. Усилия влиятельных лидеров Кадирии и их способность адаптироваться к меняющимся временам помогли распространить учение и практику тариката в различные регионы мира.

Религиоведческий анализ основных духовных практик тариката Кадирия в Чечне продемонстрировал сложную взаимосвязь между универсальными суфийскими принципами и их локальной адаптацией в специфическом

чеченском контексте. Исследование показало, что практики зикра, вирда, посещения зияратов, и другие ритуалы, хотя и имеют корни в общей суфийской традиции, значительно модифицируются под влиянием местных культурных, социальных и исторических факторов. Анализ выявил синкретические процессы, где суфийские доктрины и ритуалы переплетаются с местными верованиями и традициями, формируя уникальный духовный ландшафт.

Особое внимание уделено роли влиятельных фигур, таких как Кунта-Хаджи Кишиев, в адаптации и распространении тариката Кадирия в Чечне. Однако формирование кадирийского тариката было обусловлено не только личностью шейха, но и особенностями социально-экономической и политической обстановки того времени.

Обосновано, что благодаря активной проповедческой деятельности святого шейха Кунта-Хаджи Кишиева, кадирийский тарикат стал частью религиозной жизни народов Северного Кавказа, выступая в роли связующего звена между прошлым и настоящим, между традициями и современностью. Близкие ученики Кунта-Хаджи — Бамат-Гирей-Хаджи (Овда), Чиммирза (Дукку), Хусейн-Хаджи Гарданов и другие — продолжили дело своего учителя и развили практики зикра. Они основали влиятельные братства, которые окончательно сформировали региональную идентичность и культуру верующих.

Нами также описана концепция духовных стоянок (макам) в суфизме, которая иллюстрирует путь познания в тарикате Кадирия. Согласно этой концепции, суфии, продвигаясь по ступеням духовного развития, последовательно проходят этапы: от следования шариату (исламской юриспруденции) к принятию тариката (духовной методологии), затем достигая марифата (мистического познания) и хакиката (постижения истины). Венец этого пути — «Макам аль-Ихсан» (абсолютное духовное совершенство). Это интерпретирует прогресс внутри тариката Кадирия как психологическую

иерархию, отражающую индивидуальный рост и рассматриваемую суфиями, как последовательность стоянок на пути духовного взросления.

Диссертация подчеркнула значимость тариката Кадирия в формировании общинной идентичности, социальной когезии и сохранении культурного наследия чеченского народа.

Было выявлено, что кадирийский тарикат в Чечне представляет собой уникальное сочетание культурных, духовных и социальных практик, которые отражают исторические и современные особенности региона. Кадирийский тарикат является не только религиозной традицией, но и источником этических и моральных принципов, а также средством сохранения этнической идентичности чеченцев. Он играет важную роль в формировании мировоззрения и образа жизни местного населения, оказывая влияние на различные аспекты социальной, культурной и религиозной жизни.

Мы считаем, что кадирийский тарикат благотворно влияет на политические институты Чеченской Республики. Его идеология успешно интегрируется в систему сохранения духовных ценностей России, а также принципов воспитания молодого поколения и созидания. Кроме того, кадирийский тарикат служит барьером на пути радикализации молодёжи, прививая им чувства патриотизма и братской солидарности. Идеология и ритуальная практика служат в качестве исторической памяти и связующим мостом преемственности воспитания поколений.

На основании изученного материала можно сделать вывод, что сохранение и развитие этнокультурных особенностей является важнейшим условием формирования национальной идентичности чеченцев, укрепления их духовно-ценностных ориентаций и исторической преемственности. Однако это возможно только при условии конструктивного диалога с представителями других культур и традиций, а также при поддержке со стороны государственных и общественных институтов.

В итоге проведённого исследования подтверждается предположение о том, что кадирийский тарикат продолжает играть значительную роль в общественной жизни Чечни. Он выступает в качестве фактора, способствующего сохранению этнокультурного своеобразия и развитию духовно-нравственных ценностей чеченского народа. Важно отметить, что кадирийский тарикат не противопоставляет себя другим религиозным течениям, а стремится к диалогу и взаимопониманию с ними, способствуя укреплению мира и стабильности в регионе. Это подчёркивает его значимость как одного из факторов гармоничного сосуществования различных этнических групп и конфессий на территории Чеченской Республики.

Дальнейшие перспективы изучения данной темы связаны с расширением поля исследовательской деятельности и включением новых методов анализа, способных обеспечить более глубокое понимание динамики этнокультурных процессов, происходящих в рамках кадирийского братства. Таким образом, проведённое исследование открывает новые возможности для осмысления роли этнокультурных особенностей в современном мире и разработки эффективных стратегий сохранения культурного многообразия.

В целом, данная работа позволила нам рассмотреть и проанализировать различные аспекты кадирийского тариката в Чечне. Было подтверждено, что суфизм в тарикате Кадирия имеет глубокие исторические корни, основанные на духовной практике и постижении истины. Тарикат Кадирия играет важную роль в обществе, влияет на культуру и искусство, и продолжает развиваться и адаптироваться к современным вызовам.

Следует также помнить о необходимости деликатного и уважительного подхода к изучаемому материалу, учитывая, что некоторые аспекты суфийских практик являются конфиденциальными. Таким образом, диссертация вносит существенный вклад в изучение суфизма на Северном Кавказе, предлагая

многосторонний взгляд на взаимодействие глобальных и локальных факторов в формировании религиозной культуры.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКИ

1. Абдуль-Кадир И. Истина суфизма: [Учеб. пособие для мусульм. учеб. заведений] / Абдуль-Кадыр Иса; [Пер. с араб. М.-Р. Саадиев]. - Москва: Ансар, 2004. — 287 с.
2. Абу Хамид аль-Газали Возрождение религиозных наук / перевод с арабского, исследование и комментарий. - Т.3. - М.: «Наука», 1980. - 450 с.
3. Абу Абдуррахман ас-Сулями Болезни нафса и пути их излечения. - Казань: «Издательский дом «Хузур» - «Спокойствие», 2020. - 64 с.
4. Абу аль-Ваххаб аль-Ша'рани и его книга "Рассыпанных жемчужин" / Пер. с араб. А. Э. Шмид. - СПб., 1914. — С.180.
5. Аверьянов Ю. А. Хаджи Бекташ Вели и суфийское братство бекташийя = Hadji Bektash Veli and the sufi brotherhood bektashiyya / Ю. А. Аверьянов. - М.: Изд. дом Марджани, 2011—648 с.
6. Адам М. Мусульманский ренессанс М., 1984. — 145 с.
7. Акаев В. Х. Суфийская культура на Северном Кавказе: теоретические и практические аспекты / отв. ред. Г.В. Драч. — Ростов н/Д.: Издательство СКНЦ ВШ ЮФУ, 2009. — 211 с.
8. Акаев В. Х. Чеченский суфий Бамат-Гирей-Хаджи: жизнь и духовный путь //Известия Вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2003. №3. С.33-38.
9. Акаев В. Х. История и специфика современного исламского возрождения в Чеченской Республике [Электронный ресурс] «КиберЛенинка» [сайт]. URL:<https://cyberleninka.ru/article/n/istoriya-i-spetsifika-sovremennogo-islamskogo-vozrozhdeniya-v-chechenskoj-respublike> // (дата обращения: 09.07.2024).
10. Акаев В. Х. Ислам в Чеченской Республике. - М.: Логос, 2008 — С. 46.
11. Акаев В. Х. Конфликты между традиционным и нетрадиционным направлениями в исламе: причины, динамика и пути преодоления (на

- материалах Северного Кавказа) // Центральная Азия и Кавказ. – 2008. – №. 2 (56). — С. 126–134.
12. Акунов В. В. Суфийский орден Кадирийя (Кадирия) // Военно-духовные ордена Востока / Редактор: Залеская М.К... — М.: Вече, 2012. — 368 с.
 13. Акунов В. В. Военно-духовные ордена Востока. История орденов и тайных обществ. – М., 2012. — 349 с.
 14. Албакова Ф. Ю. Каноны социально-экономической деятельности в исламе // Ценностные ориентиры в экономической среде исламского мира. Под ред. С. В. Пирогова. М., 2009. — С. 137.
 15. Албогачиева М. С.-Г. Кунта-Хаджи Кишиев, его проповедь и последователи // Шейх, Устаз, Овлия Кунта-Хаджи Кишиев. Нальчик, 2012. — 655 с.
 16. Албогачиева М. С.-Г. Ислам // Ингуши / Отв. ред. М.С.-Г. Албогачиева, А.М. Мартазанов. – М.: Наука, 2013. — с. 329.
 17. Албогачиева М. С.-Г. Материалы полевой экспедиции. Республика Ингушетия, 2004–2005 гг. // АМАЭ Ф. К-1. Оп. 2. Д. 1769. Л. 3.
 18. Албогачиева М. С.-Г. Влияние социально-философских идей ханбалийского проповедника Абдул-Кадира Аль-Джилани на исламскую культуру народов Кавказа // Страны и народы Востока. – 2015. – №. 36. — С. 160–189.
 19. Албогачиева М. С.-Г. Хусейн-хаджи Гарданов — Авлия из селения Плиево //Лавровский сборник: Материалы Среднеазиатско-Кавказских чтений: этнология, история, археология, культурология (2010–2011). СПб.: МАЭ РАН, 2011. — С. 301–305.
 20. Албогачиева М. С.-Г. Адепты Кунта-Хаджи Кишиева: Бамат-Гирей хаджи Митаев, Батал-Хаджи Белхороев, Хусейн-Хаджи Гарданов, Чиммирза Таумерзаев, Вис-Хаджи Загиев, Мани шейх Назиров // Ислам в России и за ее пределами: история, общество, культура. Материалы межрегиональной научной конференции, посвященной 100- летию со дня кончины

- выдающегося религиозного деятеля шейха Батал-хаджи Белхароева. СПб.; Магас: Лема, 2011. С. 28–35.
21. Албогачиев Р.-Х.Ш. Шейх, Устаз, Овлия Кунта-Хаджи Кишиев. — М.: Тетраграф, 2013. — 720 с.
 22. Аликберов А. К. Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака'ик» (XI–XII века) / А. К. Аликберов. Отв. ред. С.М. Прозоров. М.: Вост. лит., 2003 С. 657.
 23. Алексеев И. Л. Некоторые тенденции изучения наследия Ибн Халдуна в современной историографии // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. 2009. № 13/09. — С. 195–200.
 24. Алескерова, Н. Э. к. (2011). Некоторые сведения об истории и мировоззрении средневекового суфийского братства Халватийа. Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика, (4), — С. 13–23.
 25. Аль-Мухасиб А. Х. [Электронный ресурс] // Культура веры: путеводитель сомневающимся [сайт]. URL: <https://bit.ly/2RsizBg> (дата обращения: 15.11.2023).
 26. Аль-Джилани А. К. Раскрытие сокрытого. Пер. с арабского. / М.: Издательский дом «Ансар», 2008. — 196 с.
 27. Андреев И. Д. Мистика на Востоке //Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. М.: Научное издательство «Большая российская энциклопедия», 1995 Т.2, — 122 с.
 28. Арберри А. Д. Суфизм: Мистика Ислама / А.Д. Арберри; [Перевод с английского: М.О. Авдейчик, В.А. Литновская]. - Издательство: Сфера. Год: 2002. — 274 с.
 29. Аринин Е. И. Философия религии. Т. 1: Учебное пособие. — Владимир: Изд-во ВлГУ, 2003. — 184 с.

30. Аринин Е. И. Религиоведение: Учеб. пособие для вузов: Введение в основные концепции и термины. — М.: Академический проект. — 2004. — 320 с.
31. Атамаева З. Т. Материалы Международной конференции «Суфизм – безопасность для человека и стабильность для государства», Грозный 2014, [Электронный ресурс] Минпром. ЧР [сайт]. URL: <https://minpromchr.ru/images/stories/sufizm.pdf>, (дата обращения 05.08.24).
32. Ахмедов Т. И. Медитация без тайн: практический курс / Т. И. Ахмедов. - Москва: Эксмо, 2009. — 350 с.
33. Ахмадов Ш. Б. Об истоках антифеодального движения горцев в Чечне в конце ХУШ в. // Статьи и материалы по истории Чечено-Ингушетии. Т. IX, вып. III. - Грозный, 1974.
34. Бахтияр Л. Суфизм: образ мистического поиска / Пер. с англ. Алексея Орлова – М.: Эннеагон Пресс, 2007. — С. 95.
35. Башарин П. В. Зухд и ранний суфизм: проблема преемственности и антагонизма // Восточные языки и культуры. Материалы II Международной научной конференции. 20–21 ноября 2008 года. М.: РГГУ, 2008 С. 278–283.
36. Белик А. А. Культурная (социальная) антропология. М., 2009. — С. 261.
37. Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература. — М.: Наука, 1965. — 524 с.
38. Бессонов Б. Н. История и философия науки: курс лекций / Б.Н.Бессонов; Департамент образования города Москвы, Гос. образовательное учреждение высш. проф. образования города Москвы "Московский гор. пед. ун-т" (ГОУ ВПО МГПУ). - Москва: МГПУ, 2008. — 365 с.
39. Билалов М. И. Суфизм и познавательная культура. – Махачкала: Даг. кн. изд-во, 2003. — 120 с.
40. Бобровников В. О. Дагестан в транснациональных суфийских сетях: Шейхи из Кикунни и их зиярат в Турции // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2018. № 5. — С. 21–36.

41. Бородовская Л. З. Исследование традиции суфийского тариката Ясавия в аспекте его влияния на татарскую исламскую культуру // Исламоведение. 2016. Т. 7. № 4. С. 103–109.
42. Булатов А. О. Суфизм на Северо-Восточном Кавказе. История и трансформации. М., 2006. — С. 104.
43. Буркхардт Т. Введение в доктрину суфизма. — Таганрог: Ирби, 2009. — 143 с.
44. Валлидин М. Коранический суфизм / Пер с англ. – СПб.: «Изд-во «Диля», 2004. — 219 с.
45. Волобуев А. В. Концепт человека в антропологии ислама: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.13 / Волобуев Алексей Викторович; [Место защиты: Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова]. - Москва, 2012. — 103 с.
46. Вольтер О. В. Ахмат-Хаджи Кадыров как политический лидер в современной России // Вестник Забайкальского государственного университета. – 2016. – Т. 22. – №. 4. — С. 63–75.
47. Гадаев В. Ю. За частоколом мюридских проповедей // Ислам в Чеч.-Инг. АССР: Текст. Грозный, 1987. — С. 13.
48. Гараджа В. И. Социология религии. Учебное пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. — М.: Наука, 1995.— 223 с.
49. Гарсаев, Л. М., Гарасаев, А. М., Шаипова, Т. С., Гарсаева, М. М. К вопросу об этническом обществе Гуьна (гуной). Труды КНИИ РАН. Грозный, 2014 Вып. 9 – С. 230–239.
50. Гарасаев А. М. Из чеченского религиозного поэтического наследия: назмы – духовные песнопения в обрядовой практике суфиев // Вестник МГУ. Востоковедение. – 1998. - № 4. – С. 75–83.
51. 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.

52. Генон Р. Символы священной науки / Рене Генон; Пер. с франц. Н. Тирос. — М.: Беловодье, 2004. — 480 с.
53. Гольдциер, И. Культ святых в исламе [Текст]: (Мухаммеданские эскизы). - Москва: Гаиз, 1938 (17 ф-ка нац. книги). — 270 с.
54. Грановская Р. М. Психология веры. 2-е изд. – СПб.: Питер, 2020. — С.313-314. — 480 с.
55. Гуревич П. С. Гуманизм и вера. М.: Знание, 1990. — 64 с.
56. Гусейнов А. А. Великие моралисты. Изд. 2-е, дополненное. — М., 2008. — 512 с.
57. Гусейнов С., Османов Ш. Формы кадирийского тариката // "Суфизм как фактор сохранения мира и стабильности"// [Электронный ресурс] Материалы дагестанской научно-практической конференции [сайт]. https://vuzdoc.org/170012/religiya/saygidguseynov_osmanov_formy_kadiriyskogo_tarikata#gads_btm / (дата обращения: 27.01.2024) С. 86–91.
58. Гусенова Д. А. Гносеологические идеи в суфизме // Вестник Дагестанского государственного университета. Серия 3. Общественные науки 2019.— С. 29–37.
59. Давлатова С. Д. Суфийская тема в творчестве таджикских композиторов. Общественные науки: диссерт. 29–37... кандидата искусствоведения, Новосибирск, 2020. — 210 с.
60. Дарбишгаджиев М. С. Становление суфийской традиции в Дагестане / М. С. Дарбишгаджиев. — [Электронный ресурс] // Молодой ученый. — 2023. — № 5 (452). — С. 365–371. — [сайт]. URL: <https://moluch.ru/archive/452/99809/> (дата обращения: 15.08.2024).
61. Джеймс У. Введение в философию; Рассел Б. Проблемы философии / Общ. ред., послесл. и примеч. А. Ф. Грязнова. — М.: Республика, 2000. — 315 с.
62. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта / У. Джеймс; [послесл. П. С. Гуревича]. — М.: Наука, 1993. — 431 с.

63. Джеймс У. Психология / У. Джеймс / под ред. Л. А. Петровской. — М.: Педагогика, 1991. — 368 с.
64. Джон А. С. Суфизм. Его святые и святыни / Пер. с англ.— СПб.: «Издательство «Диля», 2005. — 256 с.
65. Димаева Ф. В. Ислам в современной Чечне: воздействие на социально-культурные и политические процессы: автореферат дис. ... кандидата философских наук: 09.00.13 / Рос. акад. гос. службы при Президенте РФ. - Москва, 2003. — 23 с.
66. Дроздов В. А. "Исламский мистицизм и его влияние на население СНГ", Учеб. пособие, Спб.: "Изд-во СпбГУ", 1995, — 78 с.
67. Ибн Араби. Геммы мудрости / Великий шейх суфизма: Опыт парадигмал. анализа философии Ибн Араби / А. В. Смирнов; Рос. АН, Ин-т философии. - Москва: Наука: Изд. фирма "Вост. лит.", 1993. — 326 с.
68. Ибрагим Т. К. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. — 103 с.
69. Ибрагим Т. К. Суфийская концепция "совершенного человека"/ Человек как философская проблема: Восток-Запад / Под ред. Н. С. Кирабаева. — М., 1991. — С. 62.
70. Ибрагимова З. Х. Возникновение «зикризма» в Терской области // Ислам на Северном Кавказе: история и вызовы современности. С. 34.
71. Инайат Хан Учение суфиев. — М.: Сфера, 2009. — 352 с.
72. Инайат Хан. Путь озарения. — М.: "Сфера", 2000. — 327 с.
73. Ипполитов А. П. Учение «Зикра» и его последователей в Чечне и Аргунском округе // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. II. — Тифлис, 1869. — С. 4.
74. Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. М., 2006. — 228 с.
75. Ислам: Словарь атеиста / Авксентьев А. В. — М., 1988. — с.208
76. Ислам: энциклопедический словарь / Отв. Ред. С. М. Прозоров. — М.: Наука, ГРВЛ, 1991. — 315 с.

77. Ислам в Европе и в России / Сост. и отв. ред. Деминцева, Е. Б. — М.: Изд. дом Марджани, 2009. — С. 15—16.
78. Исламский энциклопедический словарь / А.Али-заде. — Москва: Ансар, 2007. — 396 с.
79. История и философия науки / под ред. А. В. Жукоцкой, С. В. Черненькой. М.: Книгодел; МГПУ, 2020. — 140 с.
80. История восточной философии: Учеб. пособие / РАН. Ин-т философии; [Отв. ред. М. Т. Степанянц]. — Москва: ИФРАН, 1998. — 121 с.
81. Йозеф ван Эссе Богословие и общество II–III столетий по хиджре // История религиозной мысли в раннем исламе. Т.1/. — Москва: ООО "Садра", 2021. — 632 с.
82. Кандехлеви М. З. Ценность зикра. Нальчик, 2004. С. 48—49.
83. Кассирер Э. Рассуждение о человеке: Попытка создания философии человеческой культуры / Пер. на груз. Л. Рамишвили. — Тбилиси: Ганатлеба, 1983. — 351 с.
84. Кассирер Э. Понятие символической формы в структуре о духе // Культурология XX век. — 1998. — № 11. — С. 37—66.
85. Керимов Г. М. Суфизм в ортодоксальном исламе и отношение к нему Аль-Газали [Текст]: Автореферат дис. на соискание ученой степени кандидата исторических наук / АН СССР. Ин-т народов Азии. — Москва: [б. и.], 1964. — 20 с.
86. Керимов М. М. Ислам в контексте традиционной культуры чеченцев / Махмуд Магомедович Керимов; отв. ред. В. Х. Акаев. Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ ЮФУ, 2007. — С. 66–67.
87. Киямов М. С. Генезис суфизма и его развитие в Волго-Уральском регионе. В сборнике: Богословское наследие мусульман России. Сборник научных докладов III Международного форума. Болгар, 2022. — С. 263–273.
88. Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм: краткая история / Пер. с англ. М. Г. Романов. СПб.: «Издательство “ДИЛЯ”», 2004. — 464 с.
89. Кныш. Указ. соч., с. 138—140.

90. Корбен А. "История исламской философии" Перевод с франц. Кузнецов А. Издательство: Академический проект, 2013г. — 367 с.
91. Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения. М.: Академический Проект, 2007. — 239 с.
92. Крылов А. Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. 2-е изд. М., 2012. – С. 59.
93. Крымский А. Е. Очерк развития суфизма до конца III века хиджры // Древности восточные. Труды Восточной комиссии Имп. Московского археологического общества. 1896 Т. 2 Вып. 1 С. 28–73.
94. Курбанов Х. Т. Религиозно-политический экстремизм на Северо-Восточном Кавказе: идеология и практика (на материалах Республики Дагестан) // Отв. ред. ИП Добаев. Ростов н/Дону. – 2006. [Электронный ресурс] URL: <http://www.kavkazoved.info/images/myfls/files/kurb06.doc> (дата обращения: 14.02.2025).
95. Кьеркегор С. Жизнь. Философия. Христианство / сост. и пер. с англ. И. Басс. СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. — С. 238.
96. Лейн Э. У. Нравы и обычаи египтян в первой половине XIX века. — М., 1982. — 215 с.
97. Лучи мудрости. (Анвар аль-Хикмат) [Текст] / имам аль-Газали; [пер. Хиндол Мадраимов]. - Москва: Рисалат, 2011. — 47 с.
98. Магомедова З. А. История проникновения накшбандийского тариката в Дагестан. Известия Вузов. Северо-Кавказский Регион. Общественные науки. 2009. № 1 — С. 57–60.
99. Макеев А. Путь к суфиям [Электронный ресурс] Русмир-медиа [сайт]. URL: <https://m.rusmir.media/2012/06/01/put> (дата обращения: 19.03.2024).
100. Малашенко А. В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. М., 2001. — С. 61.

101. Маликов А. М. Последователи ордена Кубравия и культурное влияние Хорезма в Центральной Азии и Китае (XIII–XVIII вв.) // Казахи и Хивинское ханство. Каскелен: Университет имени Сулеймана Демиреля, 2020. — С. 81–117.
102. Мани-Шейх: мурдийн дагалецамаш / Ибрагимов Сайдхъасан-Хъаъжа. - Сольжа-Пала (Грозный): [б. и.], 2008. — 495 с.
103. Мансуров А. Н. Влияние ислама на духовную культуру народов (социально-философский анализ): автореферат дис. ... кандидата философских наук: 09.00.06. - Ташкент, 1991. — 18 с.
104. Мартин Л. Суфийский святой двадцатого века: шейх Ахмад аль-Алави, и его духовное наследие / Пер. с англ. -М., 1993. — 241с.
105. Мекерова М. Д. Суфизм как мистико-аскетическое течение в мусульманской культуре: автореферат дис. ... кандидата философских наук: 09.00.13 / Ставроп. гос. ун-т. - Ставрополь, 2005. — 21 с.
106. Мекерова, М. Д. Суфизм как мистико-аскетическое течение в мусульманской культуре: диссертация кандидата философских наук: 09.00.13. — Ставрополь, 2005. — 209 с.
107. Мергаут Б. Учение индуизма // Боги, брахманы, люди. — М.: Наука, 1969. — С. 77.
108. Муртазалиев А., Султанов-Барсов М. Умар-Хаджи Андийский: Историко-философский очерк. - Махачкала.: Изд. дом «Народы Дагестана», 2013. - 208 с.
109. Муртазалиев А. Тпарикъаталъул лъябго цIива (на аварском, русском, андийском языках). Махачкала, 2010. Перечень имен народов, выделявшихся при разработке материалов Всесоюзных / Всероссийских переписей 1926–2002 гг., и их численность [Электронный ресурс] URL: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_cen.php?reg=6. // (Дата обращения — 08.03.2025).
110. Мустафинов М.-С. М. Специфика догматики и социальной доктрины современного зикризма (на материалах конкретно-социологических

- исследований в Чечено-Ингушской АССР). Автореф. дис. канд. филос. наук. Грозный, 1972. — 16 с.
111. Мустафинов, М. М. Антинаучность идеи о тождестве национального и религиозного [Текст]. - 2-е изд. - Грозный: Чечено-Ингуш. кн. изд-во, 1975. - 53 с.
 112. Мустафинов М. Зикризм и его социальная сущность. – Грозный, 1971. – 34 с.
 113. Мухаммед Ю. Х. Энциклопедия суфизма. Пер. с арабского. / М.: Издательский дом «Ансар», 2005. — 480 с.
 114. Наставление правителям и другие сочинения: Абу Хамид аль-Газали; [Пер. с араб.: А. Миниянова и др.]. — Москва: Ансар, 2004. — 335 с.
 115. Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма: генезис и эволюция / И. Р. Насыров. - Москва: Языки славянских культур, 2009. — 552 с.
 116. Насыров И. Р. О важности междисциплинарного взаимодействия в изучении развития мусульманского Востока / Ишрак. Журнал исламской философии 2023. Т. 1. № 2. С. 24–47.
 117. Насыров И. Р. Духовная практика в исламском мистицизме (суфизме): альтернатива откровению или имитация. // Философский журнал. № 2 (3), 2009. М.: ИФ РАН, С. 49–63.
 118. Нурбахш Д. Путь. Духовная практика суфизма [Текст] / Джавад Нурбахш; перевод с английского Леонида Тираспольского; НКО Благотворительный фонд "Ханикахи Ниматуллахи". — Москва: Ганга, 2017. — 266 с.
 119. Нурбахш Д. Психология суфизма. – М.: Амрита-Русь, 2004. — 208 с.
 120. Орден Кадирия-Саламийа-Канавийа // [Электронный ресурс] Ислам.Традиция.Авангард[сайт].URL:<https://malikit.livejournal.com/216198.html> / (дата обращения: 25.01.2024)
 121. Павлова О. С. Психология в трудах мусульманских ученых: учебное пособие / О. С. Павлова. – Болгар, 2022. — 240 с.

122. Павлова О. С. Чеченский этнос сегодня: черты социально-психологического портрета– М.: ООО «Сам Полиграфист», 2013. — С. 315–317.
123. Павлова О. С. Ингушский этнос на современном этапе: черты социально-психологического портрета / О. С. Павлова. — М.: Форум, 2012. — С. 85–87.
124. Петрушевский И. П. Ислам в Иране в XII–XV веках. – Л., 1966. — С. 330–331.
125. Прозоров С.(сост.). Хрестоматия по исламу.-М.:Наука. Восточная литература, 1994. — С. 141–158.
126. Пронин А., протоиерей. Основные аспекты святости в Восточном Христианстве и в исламе. //Труды Минской духовной академии. 2020.№17. С. 59–88.
127. Псху Р. В. Перспективы исследования идей аль-Мухасибиде в актуальной историографии раннего суфизма / Ишрак. Журнал исламской философии 2023. Т. 1. № 2. С. 6–23.
128. Раскрытие скрытого за завесой: Старейший персидский трактат по суфизму / Али ибн Усман аль-Худжвири / пер. с англ. А. Орлова. – М.: Ганга, 2019. — 688 с.
129. Рейснер М. Л., "Птицы в мистико-символических касыдах Санайи и Хакани (XII в.) (к проблеме становления символического языка в классической персидской касыде)", "Исследования по иранской филологии", Вып. первый; М., 1997. — 143 с.
130. Розина О. В. Ордена и обители суфиев в Турции: историко-культурологическое исследование. // Верхневолжский филологический вестник. 2019.№ 3(18). С. 196–206.
131. Роцин М. Ю. Религиозные практики современного суфизма в Дагестане // Религиозные практики в современной России. М.: Новое издательство, 2006. — 395 с.

132. Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН. № 282. Ф. 1. Оп. 1. Рукопись исследования Дзахо Гатуева «Шейхизм в Чечне».
133. 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.
134. Самыгин С. И., Нечипоренко В. И., Полонская И. М. Религиоведение: социология и психология религии. - Ростов-н/Д.: "Феникс", 1996. — 672 с.
135. Санай (Хаким Санай Газневи). Путешествие рабов божьих к месту возврата / Пер. с перс., вст. статья и комм. К. В. Сергеева. – М.: ФАЗИС, 2002. – 112 с.
136. Сафронов Р. О. / Теория ритуала Д. Маршалла в свете социологии религии Э. Дюркгейма/ Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2011. Том 12. Выпуск 2 — С. 52–56.
137. Семедов С. А. Бессознательное и сознательное в социальных процессах и явлениях: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.11. - Москва, 1993. — 154 с.
138. Семедов С. А. Философия Зайнуллы Расулева – отстаивание «правoverия» суфизма //Вестник Челябинского государственного университета, Серия «Философские науки», Выпуск 58 –Челябинск, 2020. – No 9 (443), – С. 5–11.
139. Семедов С. А., Великая А. А. Публичная дипломатия России в контексте глобализации // Материалы Международной научно-практической конференции «Мы – многонациональный народ Российской Федерации: единство в многообразии», приуроченной ко Дню Конституции Российской Федерации. Ассамблея народов России, Общ. палата РФ. – Москва, 11 декабря 2020 г, 2020. — С. 83–91.

140. Саййид Ахмад Гаффари Гаребаг Ислам и исламоведение: теолого-методологическая перспектива / Ишрак. Журнал исламской философии 2024. Т. 2. No 1. С. 6–22.
141. Смирнов А. В. История арабо-мусульманской философии: Учебник / Под ред. А. В. Смирнова. — М.: Академический Проект, 2013. — 255 с.
142. Солтамурадов М. Д. Суфизм в культуре народов Северо-Восточного Кавказа: идейно-философская эволюция: автореферат дис. ... кандидата философских наук: 09.00.03, 24.00.01 / Южный Фед. ун-т. - Ростов-на-Дону, 2007. — 21 с.
143. Степанянц М. Т. Философские аспекты суфизма. - М., 1987. — С. 4
144. Суворова А. А. Мусульманские святые Южной Азии XI–XV веков. М., 1999. — 296 с.
145. Суфизм: развитие мистического языка в произведениях ан-Ниффари. Книга предстояний. Книга [духовных] обращений. Относительно Его чудной речи о любви / пер. с араб., комм., вступ. ст. Р. В. Псху. — М.: ООО «Садра», 2020. — 208 с. (Ислам: классика и современность).
146. Суфизм [Текст]: [16+] / К. С. Азими. - Москва: ДИЛЯ; Санкт-Петербург: ДИЛЯ, сор. 2016. — 278 с.
147. Суфизм и психология = Sufism and Psychology: [пер. с англ.] / Линн Вилкоккс. - Москва; Санкт-Петербург: ДИЛЯ, 2005 (ФГУП ИПК Лениздат). — 254 с.
148. Суфизм/ Карл В. Эрнст. — Пер. с англ. А.Гарькавого. — М.: ФАИР-ПРЕСС, 2022. — 320 с.
149. Суфийские тексты / [пер.: Юлиана Аронова]. — Москва: Эннеагон, 2005. — 181 с.
150. Счетчикова Т. А. «Введение» к «Тазкират ал-аулийа'» Фарид ад-дина 'Аттара: формулировка авторского замысла // Вестник РГГУ. № 6(128). Серия: «Востоковедение и африканистика». М., 2014 С. 96.

151. Тагиров Р. Г. Суфизм в Поволжье: особенности функционирования // [Электронный ресурс] URL: http://www.e-riu.ru/knldg/prepod_publ. (Дата обращения 15.02.2025).
152. Течиев И. И. Этические основы суфизма как аскетического течения в исламе. Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского. Философия. Политология. Культурология. 2016. Т. 2 (68). № 3. — С. 118–125.
153. Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 1997. — 384 с.
154. Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе. М., 1989. — 326 с.
155. Фарид ад-Дин Аттар. Тазкират ал-аулийа, или Рассказы о святых. – М: САМПО, 2005–240 с. Пер. Ольги Васильевой.
156. Философы Ислама: Авиценна (Ибн Сина), ас-Сухраварди, Ибн Араби / Сейид Хусейн Наср; пер. с англ. Р. Пеху. - Москва: Языки славянских культур: ООО "Садра", 2014. — 149 с.
157. Фрейджер Р. Религиозные теории личности. Йога. Дзэн. Суфизм. Теософские направления: Роберт Фрейджер, Джон Фейдимен; [пер. Ордановская Л., Рысев С.]. - Санкт-Петербург: Прайм-ЕВРОЗНАК, 2007. — 222 с.
158. Хаксли О. Вечная философия [Текст]: [16+]; [пер. с англ. Е. Д. Сыромятниковой]. Москва: АСТ, 2014. — 478 с.
159. Хасан К. Й. Тасаввуф и тарикаты / Перевод с турецкого. — М.: Издательская группа «Сад», 2007. — 300 с.
160. Хаматханова А. Палг'ай меттала назмаш. Назрань, 2011. С. 25–26. /Перевод с ингушского/ Т. С. Чабиева.
161. Хасиева П. №134, 15 июля 2010 г. — Грозный: «Чеченинфо» - частное сетевое информационное агентство о современности, истории и традициях Чеченской Республики.

162. Хизриева Г. Вирдовые братства на Северо-Восточном Кавказе как сеть религиозных практик // Суфизм как социальная система в Российской умме; [Электронный ресурс] URL: <http://www.idmedina.ru/books/school-book>. (дата обращения 15.02.2025).
163. Хисматулин А. А. Суфийская ритуальная практика: (На примере братства Накшбандийа). — СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996. — 208 с. (Orientalia).
164. Хисматулин А. А. Суфизм. — СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика»; «Петербургское Востоковедение», 2008. — 192 с.
165. Хюбнер К. Истина мифа. — М.: Республика, 1996. — 448 с.
166. Цзоу Х. Феномен ритуала ЛИ: социально-философский анализ: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.11 / Цзоу Хун; [Место защиты: Забайк. гос. гуманитар.-пед. ун-т им. Н. Г. Чернышевского]. - Чита, 2011. — 130 с.
167. Черноус В. В. Традиционализм и модернизация на Северном Кавказе: возможность и границы совместимости [Электронный ресурс] Кавказовед Инфо [сайт]. URL: <http://www.kavkazoved.info/images/myfls/files/uro23.pdf> (дата обращения: 07.08.2024).
168. Чеченцы / отв. ред. Л. Т. Соловьева, В. А. Тишков, З. И. Хасбулатова; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Комплексный научно-исследовательский ин-т им. Х. И. Ибрагимова РАН. — Издание второе, стереотипное. — М.: Наука, 2023. — 622 с.
169. Чишти Х. М. Суфийское целительство. М., 2002. С. 166.
170. Читтик У. В поисках скрытого смысла. Суфийский путь любви. Духовное учение Руми / Пер. с англ. араб. -М., 1995. — 542 с.
171. Шангараев Р. Р. История суфизма. Учебное пособие / Шангараев Р. Р. — Казань: ИД «МедДоК», 2020. — С. 26–27.
172. Шах И. Суфизм. — М.: «Клышников, Комаров и К», 1994. — 446 с.
173. Шах И. Благоухающий скорпион. — М., 2006. — С. 216–217.

174. Шейх Али Митаев: патриот, миротворец, политик, гений - эталон справедливости и чести / М. Д. Заурбеков. — Москва: [б. и.], 2005. — 350 с.
175. Шейх-Овлия Бамат-Гирей-Хаджи Митаев [Текст] / автор-составитель Р. Ш. Албагачиев. - Нальчик: Тетраграф, 2017. — 397с.
176. Шиммель А. /Мир исламского мистицизма /пер. с англ. Н. И.Пригариной, А. С. Рапопорт. 2-е изд., испр. и доп. М.: ООО «Садра», 2012. — 536 с.
177. Шихалиев Ш. Ш. Суфийские вирды Накшбандийа и Шазилийа в Дагестане // Вестник Евразии. No 3 (37). М., 2007. — С. 137–151.
178. Шихалиев Ш. Ш. Краткий обзор арабографических сочинений Кунта-Хаджи Кишиева // Ислам в России и за её пределами: история и культура общества: Сборник материалов международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня кончины выдающегося религиозного деятеля шейха Батал-хаджи Белхароева. Санкт-Петербург; Магас, 2011 С. 73.
179. Шихсаидов А. Р. Ислам в средневековом Дагестане (VII—XV вв.). — Махачкала, 1969. — 559 с.
180. Энциклопедия Корана // [Электронный ресурс] Коран онлайн [сайт]. URL: <https://ru.quranacademy.org/encyclopedia/article/al-Науу/> (дата обращения: 07.02.2024)
181. Эскарханов Г.Л. Суфизм на Северо-Восточном Кавказе: возникновение, идеология, практика: автореферат дис. ... кандидата философских наук: 09.00.03 / Эскарханов Гелани Лёмович; [Место защиты: Юж. федер. ун-т]. - Грозный, 2011. — 20 с.
182. Юнг К. Г. О психологии восточных религий и философий.-М.: Медиум, 1994б. — 254 с.
183. Юнг К. Г. Психология бессознательного. - М., 1994. — 320 с.
184. Якупов М. Т. Концепции социальной философии ислама: от средних веков до современности [Текст]: [монография] / М. Т. Якупов, Д. А. Нуриев, Ф.

- С. Файзуллин. - Уфа: Уфимский гос. авиационный технический ун-т, 2016. — 198 с.
185. Янгузин А. Р. Социальные аспекты философии суфизма. - Уфа: РИО БашГУ, 2004 (монография) — 141 с.
186. Яндаров А. Д. Суфизм и идеология национально-освободительного движения. — Алма-Ата: Наука, 1975. — 176 с.
187. Ярлыкапов А. А. Исламские общины Северного Кавказа: идеология и практика // Азия и Африка сегодня. — 2006. — № 1. — С. 44—49.
188. Яхиев С.-У.Г. Суфизм на Северном Кавказе: история и современность. Автореф. дисс.канд. филос. наук.-М.: МГУ, 1996. — 19 с.
189. Яхиев С.-У.Г. Суфизм на Северном Кавказе: История и современность: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.06. - Москва, 1996. — 145 с.
190. Abun-Nasr, Jamil M. "The Centralized Sufi Brotherhoods." Muslim Communities of Grace: The Sufi Brotherhoods in Islamic Religious Life. New York: Columbia UP, 2007. — Pp. 163–170.
191. Abun-Nasr Muslim Communities of Grace, Hurst, 2007. — Pp. 82-83.
192. Al-Gailani N. (2016) The Shrine of Abd al-Qadir al-Jelani in Baghdad & the Shrine of Abd al-Aziz al-Jelani in 'Aqra: Mapping the multiple orientations of two Qadri Sufi shrines in Iraq. PhD thesis. [Электронный ресурс] University of Glasgow [сайт]. URL: <https://theses.gla.ac.uk/id/eprint/7663>
193. Ansari Qadari Rifai Tarika // [Электронный ресурс] Information site of the followers of the Ansari Kadari Rifai Sufi Order [сайт]. URL: <https://avargonen.wordpress.com/about-2/> (дата обращения: 25.01.2024).
194. Ansari Qadari Rifai Tarika [Электронный ресурс] Official website of the Ansari Kadari Rifai Sufi Order [сайт]. URL: <https://aqrtsufi.org/practices/> (дата обращения: 02.04.2024).
195. Ayoub M. Islam: Faith and History, London: One world Publications, 2004. — 256 p.
196. Chittick W. The self-disclosure of God Albany. NY, 1998. — 376 p.

197. Collins R. *Theoretical Sociology*. — San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1988. — 193 p.
198. De vos G. *Ethnic pluralism: Conflict and accommodation/Ethnic identity*. Chicago, 1982. — P.17.
199. Diener E. *Deindividuation: The Absence of Self-Awareness and Self-Regulation in Group Members* // *Journal of Personality and Social Psychology*. — 1979. — № 37. — Pp. 1160–1171.
200. Durkheim E. *Op. cit.* — P. 218.
201. Ernst C.W. *Sufism: An Introduction to the Mystical Tradition of Islam*. Shambhala; Reprint edition. — 288 p.
202. Fage J. & Tordoff W. *History of Africa*. Routledge, 2002. — 194 p.
203. Festinger L., Pepitone A., Newcombe T. *Some Consequences of Deindividuation in a Group* // *Journal of Abnormal and Social Psychology*. — 1952. — № 47. — Pp. 382–89; Zimbardo P. *The Human Choice: Individuation, Reason, and Order versus Deindividuation, Impulse, and Chaos* // *Nebraska Symposium on Motivation*, 17, 1969. Ed by Arnold W., Levine D. — Lincoln: University of Nebraska Press, 1970. — Pp. 237–307.
204. Frager R., Fadiman J., Smith H. *Essential Sufism: Harper One; Reprint edition.*, — 288 p.
205. Frithjof S. *Sufism, Veil and Quintessence*, World Wisdom, 1981; new translation with selected letters, foreword by Seyyed Hossein Nasr, World Wisdom, 2006 — 163 p.
206. Frithjof S. *Esoterism as Principle and as Way*, Perennial Books, 1981, — 140 p.
207. Gladney C. (1996). *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*. Vol. 149 of *Harvard East Asian monographs* (illustrated ed.). Harvard Univ Asia Center. — P. 44.
208. Goffman E. *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. — New York: Pantheon Books, 1967. — 270 p.
209. Hanif N. *Biographical Encyclopaedia of Sufis South Asia*. Sarup & Sons, 2000. — 403 p.

210. Hatfield E., Cacioppo J., Rapson R. Emotional Contagion. — New York: Cambridge University Press, 1994. — 240 p.
211. Hulusi A. "Allah" as Introduced by Mohammed Ahmed Hulusi. — New Zealand, Australia: Veritas Publishing, 1999. — 200 p.
212. Ismail A.B. Balogun. The Life and Works of Uthman Dan Fodio. Islamic Publications Bureau, 1981. — 206 p.
213. J. Spencer Trimingham, Beirut J. Spencer Trimingham. The Sufi Orders in Islam, Oxford University Press, USA, 1998. — 360 p.
214. Langer E. Minding Matters: The Consequences of Mindlessness-Mindfulness // Advances in Experimental Social Psychology. — 1989. — № 22. — Pp.137–174.
215. Leo S. Sufism: Love and Wisdom (World Wisdom. 2006) – 301 p.
216. Lex B. Physiological Aspects of Ritual Trance // Journal of Altered States of Consciousness. — 1976. — № 2. — Pp. 109–122.
217. Lings M. A Sufi Saint of the Twentieth Century: Shaikh Ahmad Al ' Alawi. — Cambridge (England) and Suhail Academy Lahore (Pakistan), 1981. — 254 p.
218. Lipman J.N. (1 July 1998). Familiar strangers: a history of Muslims in Northwest China // University of Washington Press. — 88 p.
219. Maheshwari A., Singh R. Syncretic Islam: Life and Times of Ahmad Raza Khan Bareilvi // Bloomsbury India. — 2021. — 241 p.
220. Marrett R. The Threshold of Religion. — London: Methuen, 1914. — 223 p.
221. Marshall D. Op. cit. — Pp. 361-364.
222. Massignon L. Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism. Indiana, 1997. — 253 p.
223. McNeill W. Keeping Together in Time: Dance and Drill in Human History. — Cambridge: Harvard University Press, 1995. — 198 p.
224. Michon J.-L. The Moroccan Sufi Ibn 'Ajiba and His Mi 'raj (Fons Vitae, 1998) — 323 p.
225. Nasr S.H. Islamic Spirituality, Manifestations. London: SCM Press Ltd., 1991, vol.2 — Pp. 6-8.

226. Nicholson R. *Mystics of Islam*. London, 1914. — 180 p.
227. Puri J.R. *Abyat of Hazrat Sultan Bahu*. Lahor: Suchet., 2004. — 232 p.
228. Radtke. *Al-Hakim al-Tirmidi: Ein islamischer Theosoph der 3/9. Jahrhundert* (Freiburg, 1980).
229. Reese S. (2001). "The Best of Guides: Sufi Poetry and Alternate Discourses of Reform in Early Twentieth-Century Somalia". *Journal of African Cultural Studies*. 14 (1 Islamic Religious Poetry in Africa): 49–68.
230. Rinn Louis. *Marabouts et Khouans Étude sur l'Islam en Algérie: Algire, 1884*. P.179.
231. Robinson F. (1988). *Varieties of South Asian Islam*. The Centre for Research in Ethnic Relations (CRER), University of Warwick. — P. 8.
232. Sanyal U. (2018). "Ahmad Raza Khan Brelvi". *Islam, Judaism, and Zoroastrianism*. *Encyclopedia of Indian Religions*. — Pp. 22–24.
233. Schimmel A. (1975). *Mystical Dimensions of Islam*. The University of North Carolina Press. — 130 p.
234. Schimmel A. *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam*. State University of New York Press, 1994. — 302 p.
235. Sells M.A. *Early Islamic Mysticism: Sufi, Quran, Miraj, Poetic and Theological Writings*. Translated, Edited and with an Introduction by Michael A. Sells. Preface by Carl W. Ernst. Paulist Press, 1996. — 418 p.
236. Seyyed H.N. *Islamic Philosophy from its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy* (2006) — 390 p.
237. Shah I. *The Sufis*. ISF Publishing., 2020. — 510 p.
238. Shah I. *The Way of the Sufi*. ISF Publishing., 2021. — 356 p.
239. Sheikh A.A. [Электронный ресурс] Personal website of the Chief Mufti of India, Sheikh Abubakar Ahmad [сайт]. URL.: <https://sheikhabubakrahmad.com/About> (дата обращения: 14.01.2024).
240. Sherman J.C. *Sufism: Veil and Quintessence* (World Wisdom, 2006) – 196 p.

241. Smith M. *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*. London, 1931, — 124 p.
242. Sultan B. (1998). *Death Before Dying: The Sufi Poems of Sultan Bahu*. University of California Press.) — 450 p.
243. Sultan-ul-Faqr. *Asghar Ali Live and teachings*. Translated from Urdu to English by Yasmin Khurshid Malik Sarwari Kadari. / M.A. English literature University of the Punjab, 2016. Pp.159-191.
244. Trimingham J.S. *The Sufi Orders in Islam* // Oxford University Press (1998) — 450 p.
245. The Royal Islamic Strategic Studies Centre: "The 500 Most Influential Muslims in the World". CreateSpace Independent Publishing Platform, 2012. — 206 p.
246. W.S. Stoddart/ *Sufism: The Mystical Doctrines and Methods of Islam* (Paragon House Publishers, New York City; Revised edition, 1985, — P.91.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение № 1

Фото № 1. Место захоронения (дарга/мазар) святого шейха Абдул-Кадира аль-Джилани. Багдад, Ирак. (фото суфийских паломников)



Фото № 2. Внутри святилища Абдул-Кадира аль-Джилани. Багдад, Ирак. (фото суфийских паломников)

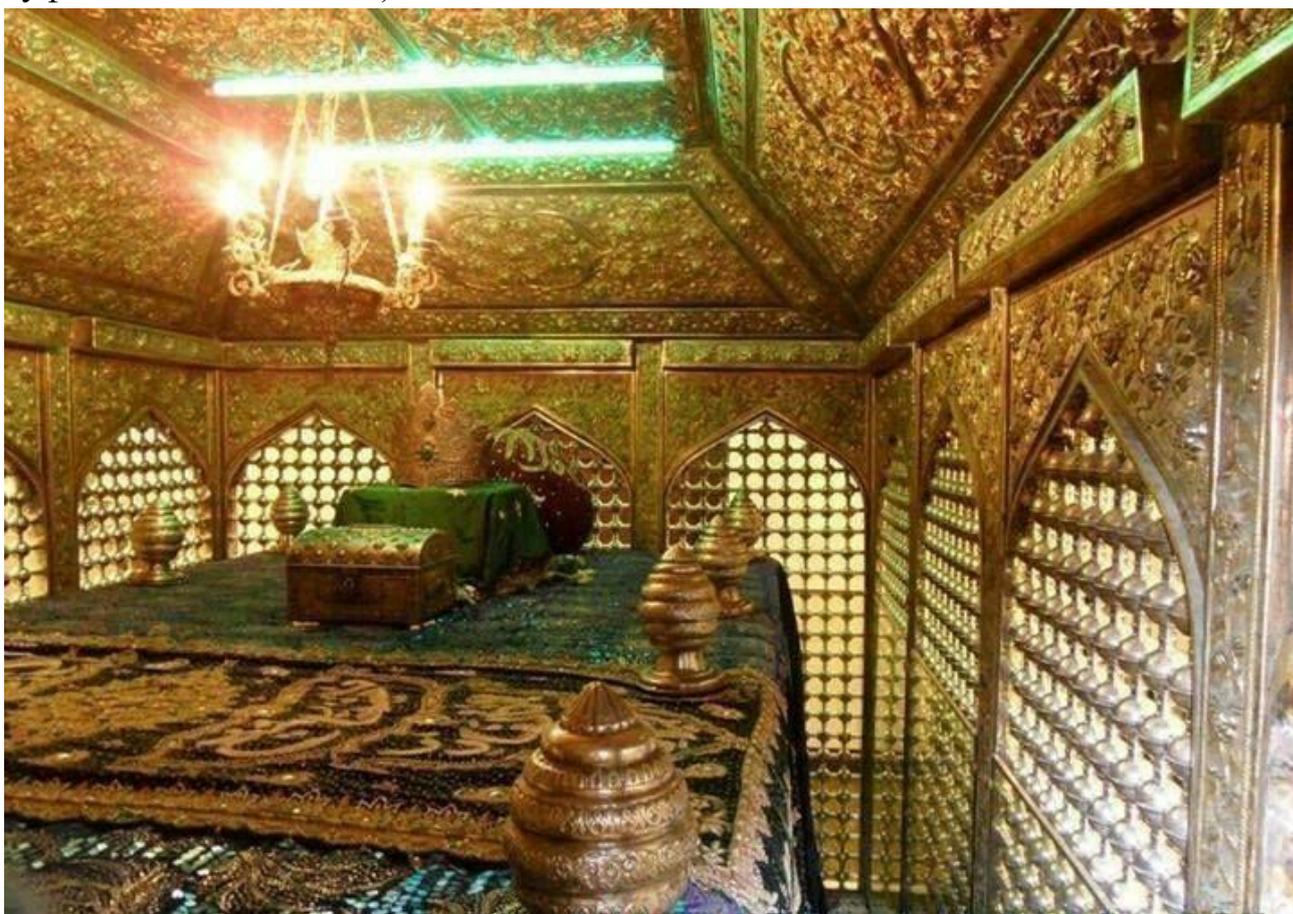


Фото № 3. Внешний вид святилища Абдул-Кадира аль-Джилани. Багдад, Ирак.
(фото суфийских паломников)



Фото № 4. Место захоронения (дарга/мазар) сподвижника шейха Кунта-Хаджи Кишиева: Коврнакъя-Хаджи, Россия, Чеченская Республика, Урус-Мартановский район, село Гехи, 2023 г. (фото автора диссертации)

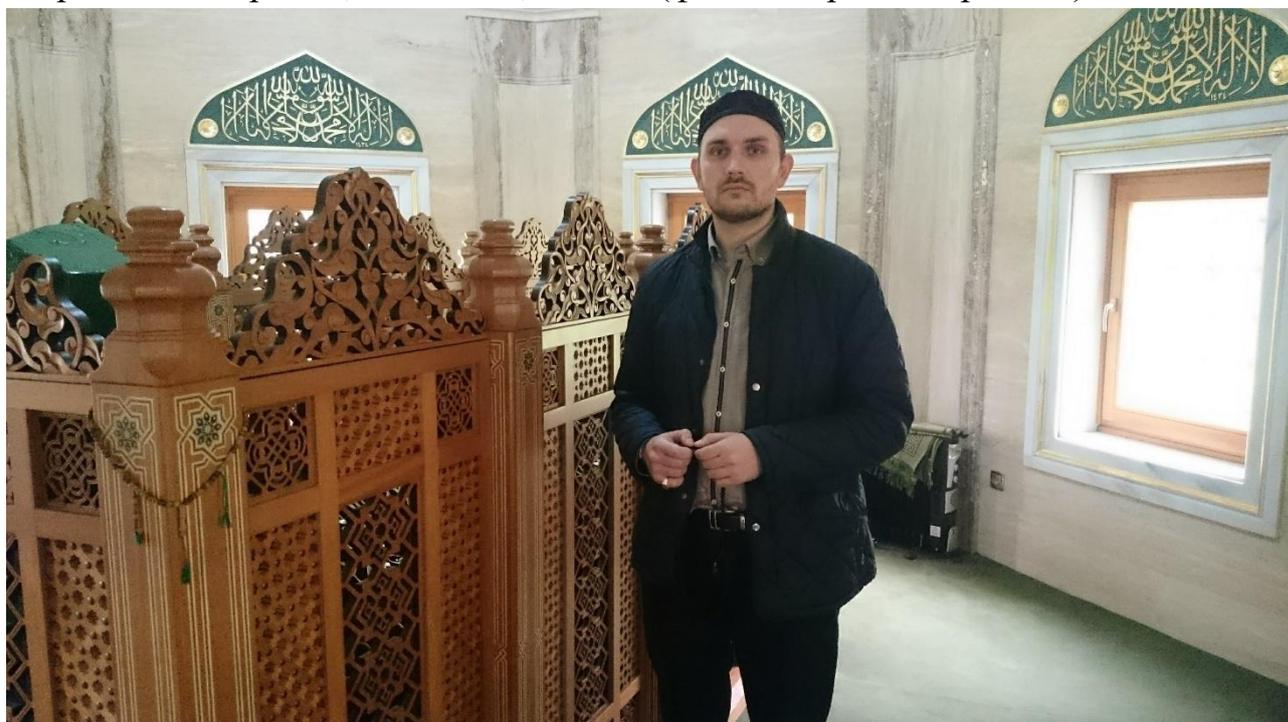


Фото № 5. Совместное фото с хранителем зиярата Корнака-Хаджи Абу Т., у входа в святыню, Россия, Чеченская Республика, Урус-Мартановский район, село Гехи, 2023 г. (фото автора диссертации)



Фото № 6. Совместное фото с местным жителем села Гехи Биалом М., у зиярата Корнака-Хаджи, Россия, Чеченская Республика, Урус-Мартановский район, село Гехи, 2023 г. (фото автора диссертации)



Фото № 7. Место захоронения (дарга/мазар) матери шейха Кунта-Хаджи Кишиева Хеди, Россия, Чеченская Республика, Веденский район, село Эртан, 2021 г. (фото автора диссертации)



Фото № 8. При входе и внутри захоронения (дарга/мазар) матери шейха Кунта-Хаджи Кишиева Хеди, Россия, Чеченская Республика, Веденский район, село Эртан, 2021 г. (фото автора диссертации)

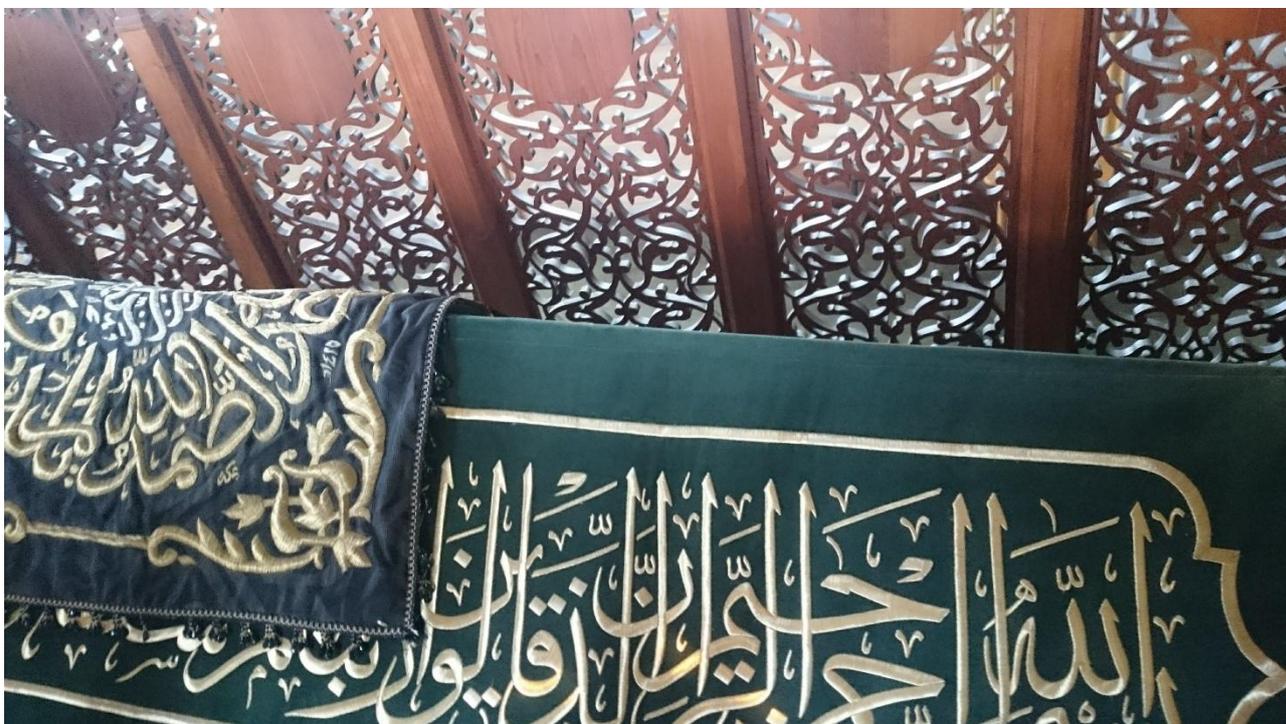


Фото № 9. У входа захоронения (дарга/мазар) матери шейха Кунта-Хаджи Кишиева Хеди, Россия, Чеченская Республика, Веденский район, село Эртан, 2021 г. (фото автора диссертации)



Фото № 10. По тропе в сопровождении местной жительницы к месту, где Кунта-Хаджи Кишиев впервые провёл свой зикр в окружении своих мюридов. Россия, Чеченская Республика, Веденский район, село Эртан, 2021 г. (фото автора диссертации)



Фото № 11. Беседки, расположенные у источника святой воды, которые были построены специально для многочисленных паломников, приезжающих в святое селение Эртан. Россия, Чеченская Республика, Веденский район, село Эртан, 2021 г. (фото автора диссертации)



Фото № 12. Место, где Кунта-Хаджи Кишиев впервые провёл свой зикр в окружении своих мюридов. Россия, Чеченская Республика, Веденский район, село Эртан, 2021 г. (фото автора диссертации)



Фото № 13.

Участие автора диссертации в суфийском ритуале обхода «таваф» с местной жительницей в специальном шатре зикра, находящийся рядом со святыней Хеди. Россия, Чеченская Республика, Веденский район, село Эртан, 2021 г.



(фото автора диссертации).

Фото № 14. Панорамный снимок на пути к святыне матери Кунта-Хаджи Хеди. Россия, Чеченская Республика, Веденский район, село Эртан, 2021 г. (фото автора диссертации)

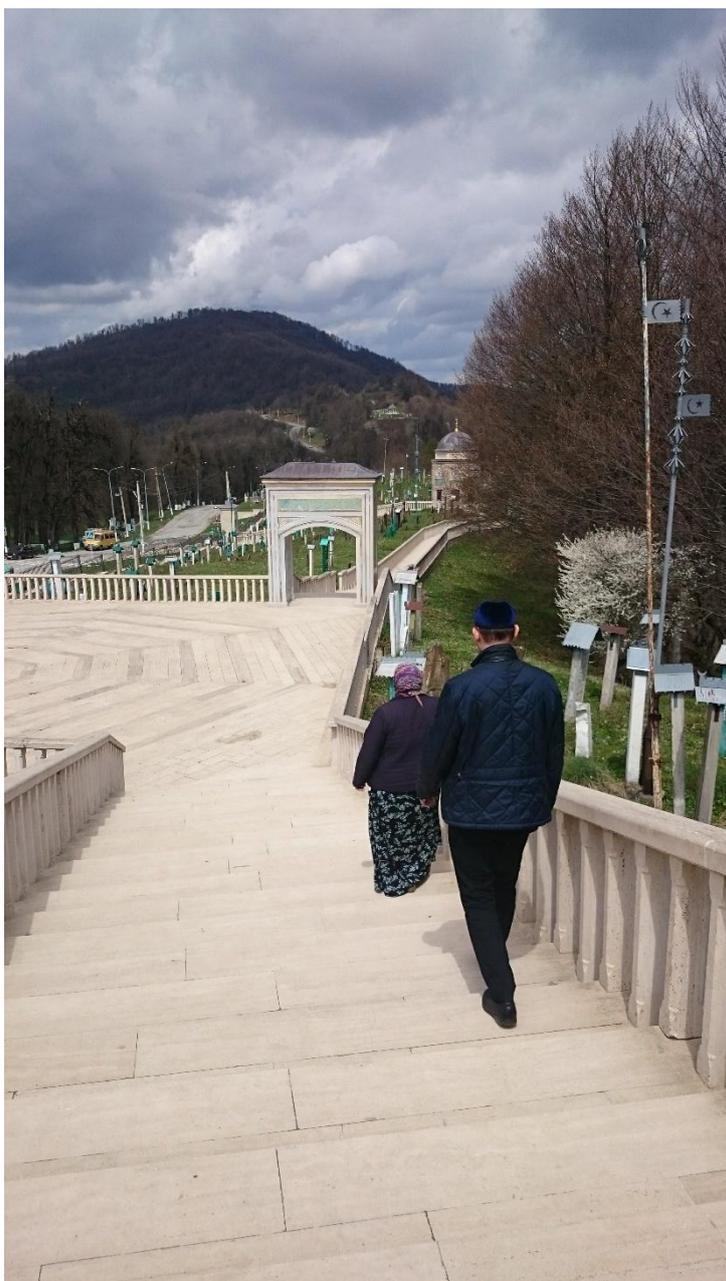


Фото № 15. Внутреннее оформление арабской росписью в шатре для зикра.

Россия, Чеченская Республика, Веденский район, село Эртан, 2021 г. (фото автора диссертации)



Фото № 16. Снимок дерева на территории Эртан, на котором привязано несколько женских головных платков. Местные жители объяснили нам, что это распространённая суфийская традиция. Они считают, что такие святы места, как Эртан, являются своеобразными порталами к Всевышнему на земле. Кроме женских платков, люди оставляют здесь свои личные вещи: чётки, бутилированную воду и так далее. Наши наблюдения, сделанные не только на этом зиярате, но и на других, подтверждают эту информацию. Россия, Чеченская Республика, Веденский район, село Эртан, 2021 г. (фото автора диссертации)



Фото № 17. При входе в святыню матери Кунта-Хаджи. Россия, Чеченская Республика, Веденский район, село Эртан, 2021 г. (фото автора диссертации)



Фото № 18.

У входа в зиярат матери Кунта-Хаджи Хеди расположена таблица с кратким описанием названия места на чеченском и русском языках. Россия, Чеченская Республика, Веденский район, село Эртан, 2021 г. (фото автора диссертации)



Фото № 19. На месте захоронения (дарга/мазар) шейха Чиммирзы (Дукку), Россия, Чеченская Республика, Курчалоевский район, село Майртуп, 2023 г. (фото автора диссертации)



Фото № 20. Общий снимок зиярата шейха Чиммирзы (Дукку), Россия, Чеченская Республика, Курчалоевский район, село Майртуп, 2023 г. (фото автора диссертации)



Фото № 21. Снимок места захоронения потомков шейха Чиммирзы (Дукку). Среди них:

* справа — один из сыновей шейха Дардаил;

* слева — правнук шейха Альви.

Россия, Чеченская Республика, Курчалоевский район, село Майртуп, 2023 г.
(фото автора диссертации)



Фото № 22. Чурт (надгробье) шейха Чиммирзы (Дукку), Россия, Чеченская Республика, Курчалоевский район, село Майртуп, 2023 г. (фото автора диссертации)



Фото № 23. Снимок места захоронения жены шейха Чиммирзы (Дукку) Хурмат и его внука Сайд-Хамзата. Россия, Чеченская Республика, Курчалоевский район, село Майртуп, 2023 г. (фото автора диссертации)



Фото № 24. Снимок одного из древних захоронений, где находится зиярат шейха Чиммирзы, Россия, Чеченская Республика, Курчалоевский район, село Майртуп, 2023 г. (фото автора диссертации)



Фото № 25. Встреча с представителями вирдовых братств кадирийского тариката в Чеченской Республике, Грозный, редакция духовно-просветительской республиканской газеты «Зори Ислама» 2019 г. (фото автора диссертации)



В центре: Максуд Заурбеков (гл. редактор газеты «Зори Ислама» в ЧР, представитель вирда Бамат-Гирея-Хаджи Митаева (Овды)), слева: Лёма Эскаев-Хаджи, мюрид вирда Кунта-Хаджи Кишиева, почётный представитель селения Гехи в ЧР.

Фото № 26. Снимок стенда с материалами издательства «Зори Ислама». Чеченская Республика, Грозный, редакция духовно-просветительской республиканской газеты «Зори Ислама» 2019 г. (фото автора диссертации)



Фото № 27. Снимок настенного стенда. Чеченская Республика, Грозный, редакция духовно-просветительской республиканской газеты «Зори Ислама» 2019 г. (фото автора диссертации)



Фото № 28. Снимок стенда в офисе редакции «Зори Ислама». Чеченская Республика, Грозный, редакция духовно-просветительской республиканской газеты «Зори Ислама» 2019 г. (фото автора диссертации)



Фото № 29. На месте захоронения (дарга/мазар) шейха Бамат-Гирея-Хаджи Митаева (Овды), Россия, Чеченская Республика, Шалинский муниципальный район, село Автуры, 2021 г. (фото автора диссертации)

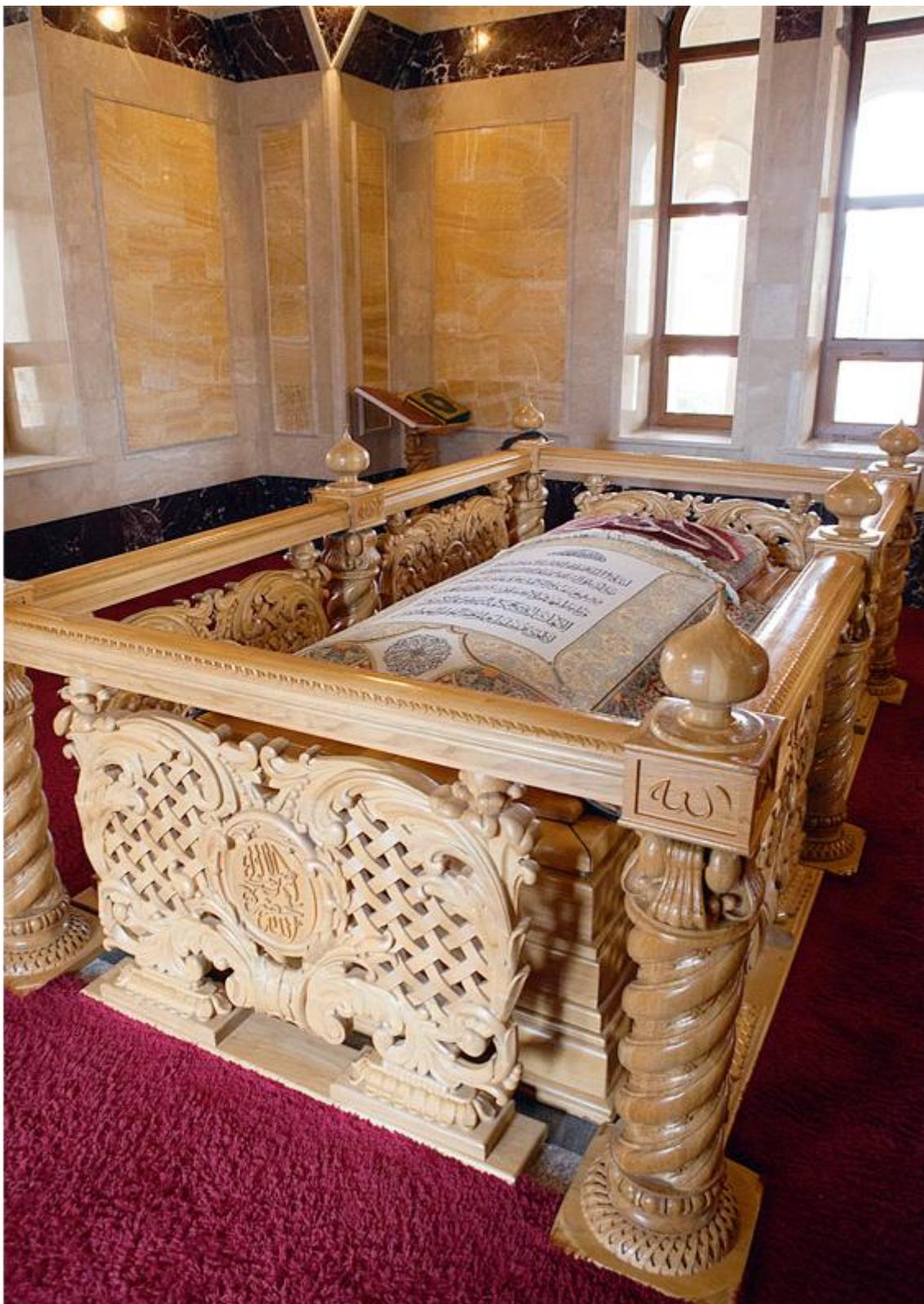


Фото № 30. Внутри зиярата шейха Хусейна-Хаджи Гарданова, Россия, Республика Ингушетия, Назрановский район, село Плиево, 2025 г. (фото автора диссертации)



Золотая цепочка (силсила) преемственности кадирийского тариката на примере духовного наследия чеченских шейхов:

1. Али бин Абу Талиб (رضى الله عنه).
2. Хасан бин Али бин Абу Талиб (رضى الله عنهما).
3. Хусейн бин Али бин Абу Талиб (رضى الله عنهما).
4. Али Зейнуль-Абидин (رضى الله عنه).
5. Мухаммад Бакир (رضى الله عنه).
6. Джафар Садик (رضى الله عنه).
7. Муса Казым (رضى الله عنه).
8. Али ар-Рида (رضى الله عنه).
9. Ма`руф аль-Кархи (رضى الله عنه).
10. Сари ас-Сакати (رضى الله عنه).
11. Абу аль-Касим Джунайд Багдади (رضى الله عنه).
12. Абу Бакр Шибли (رضى الله عنه).
13. Абу аль-Фадль Абдуль-Вахид бин Абдуль-Азиз (رضى الله عنه).
14. Абу аль-Фарадж Туртуси (رضى الله عنه).
15. Абу аль-Хасан Али аль-Кураши аль-Хинкари (رضى الله عنه).
16. Абу Саид Али аль-Мубарак аль-Махзуми (رضى الله عنه).
17. **Абдул-Кадир аль-Джилани** (رضى الله عنه).
18. **Абдул-Раззак** (رضى الله عنه).
19. Шарафуддин аль-Катталь (رضى الله عنه).
20. Абдуль-Ваххаб (رضى الله عنه).
21. Саййид Бахауддин (رضى الله عنه).

22. Саййид Акиль (رضى الله عنه).
23. Шамсуддин Сахрави (رضى الله عنه).
24. Саййид Кудра Рахман аль-Авваль (رضى الله عنه).
25. Саййид Шамсуддин Ариф (رضى الله عنه).
26. Саййид Кудра Рахман ас-Сани (رضى الله عنه).
27. Саййид Шах Фадыль (رضى الله عنه).
28. Саййи Шах Камаль аль-Киитлий (رضى الله عنه).
29. Шах Искандер (رضى الله عنه).
30. Муджаддид Ахмад аль-Фарукий Сирхинди (رضى الله عنه).
31. Мухаммад Саид (رضى الله عنه).
32. Шейх Абдуль-Ахад (رضى الله عنه).
33. Мухмаад Абид ас-Саннами (رضى الله عنه).
34. Шамсуддин Хабиб Хуфра Мирза Джан Джанан (رضى الله عنه).
35. Абдуллах Гулам Али аль-Ахадий (رضى الله عنه).
36. Абу Саид аль-Ахмади (رضى الله عنه).
37. Ахмад Саид аль-Ахмади (رضى الله عنه).
38. Мухмаад Яраги ад-Дагестани (رضى الله عنه).
39. Хадж Ташу ас-Сисани (رضى الله عنه).
40. Кунта-Хаджи Кишиев (الحاج حاجي)
41. Бамаат-Гирей-Хаджи Митаев (الوزن حاجي)