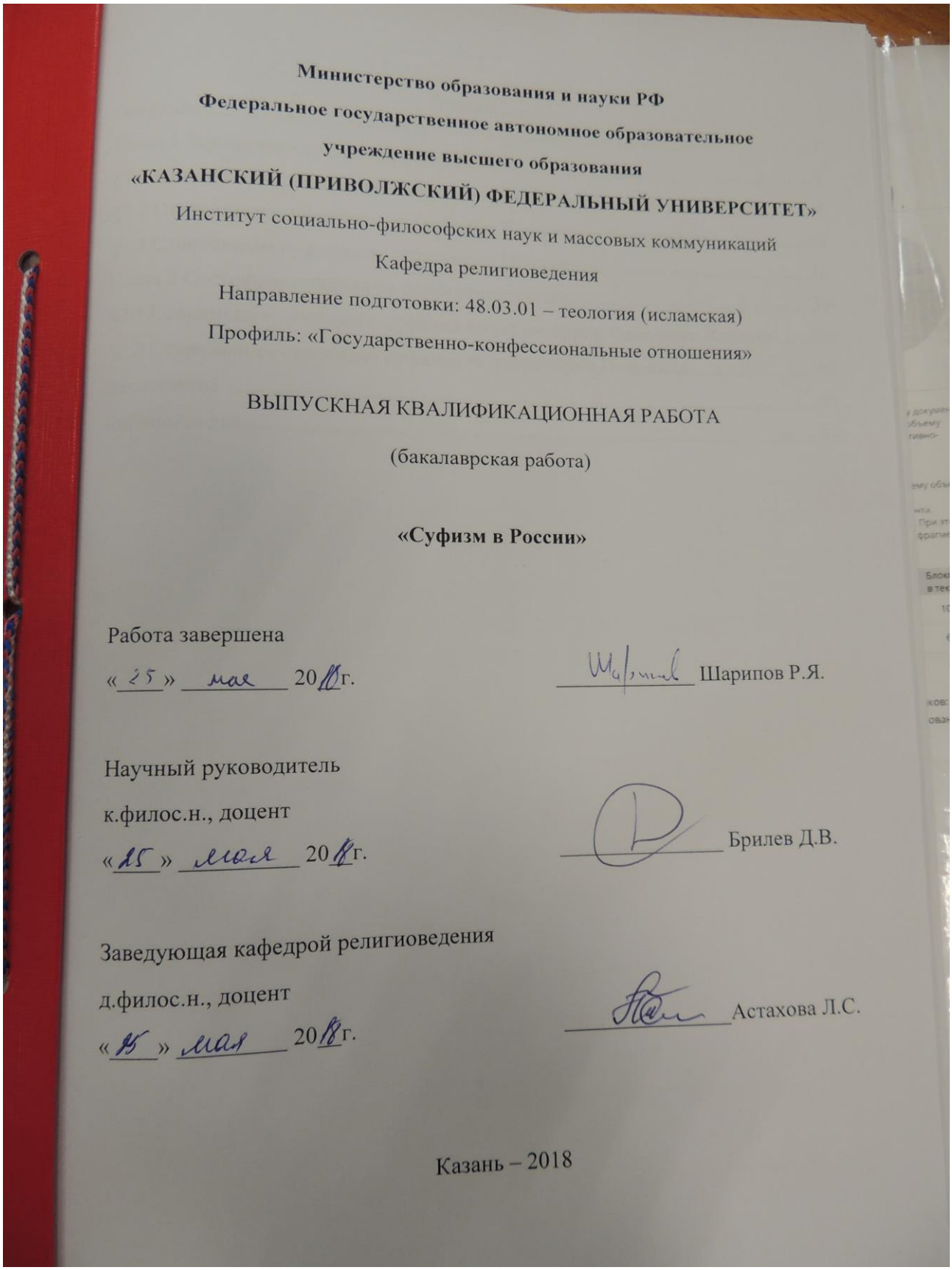

Министерство образования и науки РФ
Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования
«КАЗАНСКИЙ (ПРИВОЛЖСКИЙ) ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
Институт социально-философских наук и массовых коммуникаций
Кафедра религиоведения
Направление подготовки: 48.03.01 – теология (исламская)
Профиль: «Государственно-конфессиональные отношения»

ВЫПУСКНАЯ КВАЛИФИКАЦИОННАЯ РАБОТА

(бакалаврская работа)

«Суфизм в России»

Работа завершена
«25» мая 2018г. _____ Шарипов Р.Я.

Научный руководитель
к.филос.н., доцент
«25» мая 2018г. _____ Брилев Д.В.

Заведующая кафедрой религиоведения
д.филос.н., доцент
«25» мая 2018г. _____ Астахова Л.С.

Казань – 2018

Министерство образования и науки РФ

Оглавление

Введение..... 4

Глава 1 Зарождение суфизма в регионах 8
§1.1 Становление суфизма на территории Северного Кавказа 8
§1.2 Становление суфизма на территории Крымского полуострова 19
§1.3 Становление суфизма на территории Поволжья 27
Глава 2 Состояние суфизма на современном этапе 37
§2.1 Современное состояние суфизма на территоррии Северного Кавказа 37
§2.2 Современное состояние суфизма на территории Поволжья 41
Заключение 54
Библиография 56

Введение

В новой трансформирующейся социокультурной среде современного российского общества особенно ярко проявляется многообразие религиозных объединений, приобретающих все большее число последователей. Исторически сложилась так, что в "период социальных и политических потрясений люди, стремясь к обновлению личностных ориентиров, погружаются в эзотерические, оккультные или мистические учения. Посредством систем мистической трансформации сознания современный человек пытается перейти от привычного рационального гнозиса к иррациональному, духовному центру своего "Я" в мистическом опыте, предполагая возможность "контакта" с трансцендентной реальностью. Это продиктовано личностным поиском который стимулирован девальвацией традиционных ценностей современного общества и стремлением человека к философскому самоопределению и самопознанию. В связи с этим изучение суфизма как мистического течения в исламе и его влияния на каждую личность в отдельности и духовную атмосферу социума в целом является на сегодняшний день актуальным. Существуют различные точки зрения относительно природы и социального влияния исламского мистицизма. Согласно одной из них, сущность мистических переживаний суфиев патологична, что, казалось бы, говорит о потенциальной опасности исламского мистицизма, особенно в русле его общественной популяризации. Однако противоположный взгляд на проблему открывает человеку мистицизм как некий процесс, естественно протекающий во внутреннем "пространстве" личности, указывая на неведомую доселе ее широту. Возникает необходимость глубокого изучения духовно-психологической природы мистических переживаний суфиев и определения места мистико-аскетического течения в мусульманской культуре. Кроме того, рассмотрение исламского мистицизма в историческом контексте предполагает гипотетическую возможность прогнозирования перспектив развития этого явления с аксеологической точки зрения, что позволит выбрать адекватную государственную политику по отношению к суфийким объединениям.

Следовательно, научное осмысление различных сторон мусульманского мистицизма является актуальным и представляет собой несомненный теоретический и практический интерес для. религиоведческой науки. Базируется на исследованиях отечественных и зарубежных философов. Несмотря на многочисленность трудов, описывающих специфику исламского мистицизма в социальном, культурном и философском русле, все же за пределами изучения остается природа мистических переживаний, которая является основной суфийской теории и практики. Сущность исламского мистицизма, таким образом, исследована еще явно недостаточно, вследствие чего существуют большие резервы в изучения этой много аспектной проблемы.

Актуальность работы тема суфизма в системе культуры народов Российской Федерации по-прежнему остается плохо изученной в исторических, философских и культурных аспектах. Идеологические основы этого сложного мозаичного феномена мусульманской культуры, влияющего на этнокультурные особенности регионов страны, недостаточно раскрыты. Арабско-графические тексты местных авторов, переведенные на русский и региональные языки, отражающие суфийскую доктрину, не были подвергнуты надлежащей исторической, философской и культурологической интерпретации.

Методологическую базу исследования составили исторические и философские методы, которые раскрывают развитие культуры и социальной мысли. Важную роль в этом играет принцип непрерывности культур, в том числе религиозных. В ходе исследования используется системно-интегративный метод, который позволяет построить модель всего бытия культуры, понимая структуру, архитектонику и механизмы функционирования суфизма как субкультуры мусульманской культуры. Знание общих подходов позволяет нам понять конкретные процессы проявления суфийской доктрины в регионах страны, что является вариацией

инварианта, в нашем случае, изменением общих тенденций суфизма в мусульманском мире.

Целью дипломной работы является реализация историко-философского анализа специфики суфизма как мистического и философского направления в исламе, его проникновения, распространения и функционирования в регионах страны. Для достижения поставленной цели в работе решаются следующие взаимосвязанные задачи: выявление исторических, политических и идеологических предпосылок возникновения суфизма как мистического и философского феномена, сформированного в рамках мусульманской культуры;

- проанализировать эволюцию суфийских орденов (тарикатов) в мусульманских регионах;

- выделить особенности суфизма как мистико-философского течения, определяя его место в исламе, основные формы и идеологические и философские аспекты;

- выявить исторические и политические предпосылки для проникновения идеологии суфизма в регионы;

Объектом исследования Суфизм как мистическое и философское течение в исламе, и как неотъемлемый элемент мусульманской культуры.

Предмет связан с историческим и философским анализом эволюции региональных особенностей суфизма в стране.

Научная новизна состоит в том, что в работе:

1) выявлены основные социально-культурные предпосылки возникновения суфизма как мистико-философского направления в исламе, береоего его на востоке;

2) проанализировны философские идеи выдающихся мусульманских мыслителей, которые повлияли на дальнейшее развитие суфизма, уточнил значение термина «суфий»;

3) раскрыты особенности суфизма как мистико-философского течения и его системный характер. Идеологические и практические аспекты различных суфийских школ..

Структура работы. Дипломная работа состоит из введения, двух глав, заключения и списка литературы.

Глава 1 Зарождение суфизма в регионах

§1.1 Становление суфизма на территории Северного Кавказа

Появление суфизма на Северном Кавказе и его последующие изменения связаны с началом распространения и создания в этом регионе ислама и основанной на нем мусульманской культуры. До арабских завоеваний на Кавказе существовало несколько государственных образований, таких как Армения, Грузия, Кавказская Албания со своими территориями, социально-политическими структурами, экономическими и духовно и культурной жизнью. Многоплеменной и многоязычный Кавказ был пестрой этно-конфессиональной картиной. Народы региона исповедовали древние языческие верования, в том числе зороастризм, хотя к этому времени в Армении и Грузии существовали носители монотеизма: иудаизм и христианство.

К моменту арабского вторжения в Кавказскую Албанию, развилась мозаичная конфессиональная картина. Здесь сосуществуют местные языческие верования, секты христианства и зороастризма, секты манихееев и маздакитов. Такое разнообразие религиозной ситуации отразилось в духовном мире народов Северного Кавказа, которые находились в тесном контакте с народами Закавказья. В многоконфессиональной ситуации, сложившаяся в Закавказье и на Северном Кавказе, необходимо учитывать довольно древнее присутствие здесь иудаизма. Согласно некоторым источникам, последователи иудаизма появились в Грузии в I веке нашей эры. Позднее появление иудаизма на Северном Кавказе связано с переселением в VI веке нашей эры еврейского племени, изгнанного из Ирана из-за участия в так называемом маздакитском восстании, которое разразилось в конце 5-го века и продолжалось до самого начала шестого века. Эмигрировавшие евреи на Северный Кавказ, населяют свободные земли, расположенные между Тереком и Сулаком. В междуречье между Тереком и Сулаком состоялась встреча между язычниками хазар и еврейскими мигрантами, которые играли доминирующую роль в появлении агрессивного военного

государства Хазария. Появление Хазарии - это своеобразное тюрко-еврейское духовное и культурное и военно-политическое образование - по-прежнему остается одной из недостаточно изученных проблем средневековой истории Северного Кавказа.

К моменту кампаний арабских завоеваний на Кавказе еврейская религия доминировала над Хазарией, что подтверждается рядом авторитетных исследователей.[1] К моменту образования Хазарии на территории Северного Кавказа были фактически кавказские государственные образования, такие как: Кавказская Албания (охватывающая часть Южного Дагестана, Азербайджана, Грузии), Аланию, Серир, которые имели тесные торговые, политические и культурных контакты с Грузией, Арменией, Ираном, а также с Византией. Отношения кавказских государственных формирований с Хазарией были изначально враждебными. Автохтонные народы Кавказа на протяжении нескольких веков находились во враждебных отношениях с хазарами, заявляя о своей свободе. Но в этом противостоянии, как сообщается в грузинских исторических хрониках, побеждают хазары. Хазарские короли привлекали к военной службе представителей кавказских этнических групп, которые занимали высокие военные посты в хазарских войсках. Отношения между Хазарией и местными государственными образованиями, основанные на торговых, военно-политических и духовно-культурных связях, в целом были стабильными. Хазарские войска часто успешно атаковали персидские гарнизоны в Закавказье, проводили кампании против Византии, облагали данью Киевскую Русь. Относительно мирное развитие конфессиональной картины на Северном Кавказе претерпевает радикальные изменения в связи с агрессивными кампаниями арабов в первой половине VII века. На Кавказе сталкиваются торговые и геополитические интересы трех мировых держав: Персии, Византии и Арабского халифата. Кроме того, Хазария доминировала на Северном Кавказе политико-военными и экономически, беспокоили

1 Артамонов М.И. История Хазар.-Л / М.И. Артамонов // Айрис-пресс – 2003. С. 174.

набегами, как Персию, так и Византию. Именно против воинственной Хазарии самые известные арабские генералы были вынуждены сражаться в течение нескольких столетий. Впервые арабы на Северном Кавказе появились в 642 году, когда они завоевали Грузию и Армению, они оказались на стенах южного дагестанского средневекового города Дербент, входящего в Персидскую империю. Дербент был основан в IV веке персидским шахом Ануширван для защиты проникновения Закавказья воинственными кочевниками с севера. Персидский гарнизон крепости Дербент с завоеванием Ирана арабами и значительная исламизация персов, сдает его и переходит в ислам. Покоряя Дербент, арабы начинают войну с хазарами, которые стали препятствием для северных завоеваний арабов. Арабско-хазарские войны продолжались два столетия с переменным успехом. Нашествие арабов против Северного Кавказа было противопоставлено объединенными силами хазар, аварцев, лезгинцев, лакцев, нахов и т. д. Для этих народов, в основном исповедующих язычество, арабы с их религией в течение длительного времени оставались завоевателями, их жизни и духовных ценностей.

В войнах против арабов хазары и горцы часто преуспевали не только в успешном сопротивлении, но и побеждали передовые отряды. Но арабы, прекрасно понимающие стратегическое значение Северного Кавказа для своей мировой политики, проявили настойчивость в своем завоевании, стремились перетащить этот регион в обширное пространство своей империи. Окончательной реализации этих планов мешала внутренняя борьба в Арабском халифате, частые восстания завоеванных народов. Арабы несколько раз разбивали хазарские войска, заставляли правителей принимать ислам, строили мечети на завоеванных территориях, в которых были созданы школы арабского языка, которые превратились в центры духовного воспитания мусульман. Что касается горцев-язычников, то арабы провели жестокую политику исламизации, и противники были строго наказаны. На территорию нынешнего Дагестана завоеватели переселили десятки тысяч

арабов и народов которые были завоеваны, принявшие ислам. Они распространяли ислам, вводили духовные ценности, основанные на доктрине монотеизма, в культурную жизнь кавказских этносов. В целом, арабо-мусульманская культура не представляет собой единственную в своем роде систему из-за различных этнокультурных основ, которые ее сформировали. Тем не менее, это способствовало обогащению коренных культур на Северном Кавказе, расширению их духовных горизонтов, сформировало всеобщее мировоззрение среди народов, которые ранее исповедовали язычество. Но арабо-мусульманская культура, являясь новшеством, способствовала обогащению традиционных культур кавказских горцев-язычников, сделала ее более значимой, духовно ориентированной. В IX-XI веках арабы активно продолжают завоевывать, противостоящие народы, особенно Северо-Восточный Кавказ: прежде всего дагестанских, нахских (чеченцев и ингушей). Арабам удается овладеть некоторыми дагестанскими племенами: лезгины, лакцев, табасаранцев, аварцев, которые после исламизации вместе с арабскими отрядами проповедовали ислам другим народам Дагестана. Исламизированные кавказские народы стали основой для арабов в завоевании и исламизации народов, которые придерживались традиционных религиозных убеждений. Внутренняя борьба, борьба в самом арабском халифате не позволили арабам преодолеть сопротивление непокоренных народов Кавказа. В то же время некоторые народы Дагестана, подвергшиеся исламизации, проявили себя талантливыми учениками своих духовных наставников. Привившаясь на культурные традиции народов Кавказа, арабо-мусульманская культура дает богатые побеги. Ряд дагестанцев стали признанными авторитетами в сфере шариата в мусульманском мире, некоторые из них были отправлены в научные и культурные центры Арабского халифата, такие как Багдад, Каир, Дамаск, где они были известными как мусульманские богословы. В этой связи дореволюционный исследователь Ислам Мирза Казем-Бек сообщает: «В номенклатуре ученых

на востоке более пятидесяти громких имен принадлежат Дагестану среди них были филологи, философы и юристы».[1] Новые приверженцы ислама из числа дагестанских народов стали духовными проводниками для языческих народов Северного Кавказа. В средние века мусульманские миссионеры из Дагестана оказали духовное влияние на чеченцев, исповедовавших язычество. Поселившиеся среди чеченцев, дагестанские миссионеры были ассимилированы. Проникновение суфизма на Кавказ связано с деятельностью исламизированных неарабских этнических групп, в первую очередь персов, которые придавали ислам особый черты, вытекающие из их богатого духовного и культурного наследия. Персы с ранних времен отличались глубокой религиозностью и имели необычайную склонность к умозрительному мышлению. При принятии ислама без особого сопротивления они придают ему большую философскую направленность, чем сами арабы. В отличие от других мусульман персы были прекрасными мистиками, которые позволили себе большие свободы в аллегорическом толковании догматических позиций ислама Суфизм, согласно утверждениям некоторых исследователи ислама на Кавказе, появились гораздо раньше, чем заявлено в многочисленной литературе, посвященной изучению ислама на Северном Кавказе. По-видимому, первые носители суфизма появились в Южном Дагестане, в Дербенте, по крайней мере, в X веке. Здесь были разработаны и развиты поэтические, философские, суфийские идеи, культивируемые на основе ислама. Естественно, эти идеи были приведены на Кавказ арабскими завоевателями, исламизированными персами и сирийцами, которые были переселенцами из завоеванных арабских стран. В 10 веке арабы-путешественники в Закавказье зафиксировали следы существования суфийских школ. Арабский путешественник аль-Макдиси в 975 году писал, что «в Ширазе (город в Иране) было много суфиев, которые совершали зикр в мечети после пятничных молитв и читали благословение пророку». Тот же

[1] Казем-Бек М. Мюридизм и Шамиль. / М. Казем-Бек // Махачкала – 1990. С. 19.

автор сообщил, что в Дабиле есть «ханака (суфийский монастырь) (Двин - столица средневековой Армении), жители которого - гностики (ариф) в системе тасаввуфа живут в добровольной бедности».

По-видимому, в X веке, когда арабы установили свое господство в Закавказье, одно из суфийских братств, которые придерживались аскетического образа жизни, функционируют в горах Армении. «Арабские завоеватели внесли в горы Кавказа вместе с исламом, а также учения Тариката разного рода»,[1] - говорит Э. Вейденбаум. В появлении суфизма на Северном Кавказе Дербент сыграл важную роль, которая с 10-го по 11-й век превратилась в центр духовной и культурной жизни мусульман Кавказа, а также в город многочисленных суфиев. Об этом свидетельствует ученый и богослов Абу аль-Фарадж ад-Дербенди, житель этого города. Его перо относится к подробному трактату о суфизме, озаглавленному «Райхан аль-Хакаик ва Бустан ад-Дакаик» («Базилик истин и сад тонкостей»), его первый перевод принадлежит дагестанскому арабисту М.С. Саидову. В этом трактате содержится информация о социальной ситуации населения Дербента, среди которых были бумагоделатели, шелкопряды, рыбаки, швеи, барабанщики, медики, проповедники, преподаватели и представители других профессий. Названы имена более пятидесяти суфийских шейхов, которые жили и работали в X-XI веках в Дербенте. Все они, по словам арабиста М.С. Саидова, неарабского и неаристократическое происхождения.[2] Большое количество перечисленных суфийских шейхов, которые жили в средневековом Дербенте, позволяет называть этот город - «суфийский город». Сам трактат ад-Дарбенди заслуживает внимания тем, что рассматривает такие суфийские этические вопросы как начало и этическую основу деятельности людей истины (суфиев), вежливости, воли, справедливости, воздержания от пороков и многих других. И сегодня не утрачен интерес к числу определений суфизма, данных в нем,

---

1 Вейденбаум Е. Путеводитель по кавказу/ Е. Вейденбаум // Тифлис – 1888. – С. 158-159.

2 Саидов М.С. Рукопись Абубакра Мухаммада, сына аль Фараджа ад-Дербенди «Райхан хакаик ва бустан ал-дакаик» («Базилик – сад истин и сад тонкостей») / М.С. Саидов // Махачкала. – 1991. – С. 23.

таких как: суфизм - принятие морали благородного, соблюдение верности и отказ от черствости. Суфизм - это умножение производительности и отказ от оправданий.[1] На территории Дагестана, Чечни и Ингушетии есть много захоронений для святых, мавзолеи которых установлены на могилах. Самые ранние знакомства этих памятников восходят к XII-XIV векам. Многочисленная эпиграфическая информация на арабском языке, собранная и переведенная на русский язык А.Р. Шихсаидовым, подтверждает тот факт, что в этот период широко распространенный суфизм среди дагестанцев и чеченцев. Изучив эпиграфические надписи на мусульманских надгробных плитах, А.Р. Шихсаидов приходит к выводу, что «многочисленные праздники в южном Дагестане, особенно благоговейное отношение к ним, многочисленные мавзолеи на могилах шейхов или праздников, легенды о чудесах, совершаемых праздниками, свидетельствуют о широком проникновении суфийских идей в этой области в 11-17 веках».

Влияние суфизма на Дербент, по-видимому, осуществлялось также через Азербайджан, где он был более широко распространен в течение указанного периода. По словам дореволюционного исследователя П.Позднова, суфизм способствовал установлению ислама в Дагестане. «Уже в X-XI веках суфизм будоражил кавказских мусульман против некоторых светских князей Дагестана», - пишет он. Далее отмечается, что суфийское братство в конце четырнадцатого века вновь спровоцировало горцев против «злоупотреблений определенных князей и духовных правителей». Важную информацию о религиозной ситуации в Чечне и Дагестане дает турецкий путешественник, дервиш Эвлия Челеби, который весной 1666 года прошел с запада на Северном Кавказе с территории абхазов. Он посещает территории черкесов, чеченцев, дагестанцев. В то же время описывается образ жизни людей, обычаи, традиции, убеждения. Посещая российскую крепость Терки, расположенную на территории нынешней Чечни, он записал факт суфизма

1 Саидов М.С. Рукопись Абубакра Мухаммада, сына аль Фараджа ад-Дербенди «Райхан хакаик ва бустан ал-дакаик» («Базилик – сад истин и сад тонкостей») / М.С. Саидов // Махачкала. – 1991. – С. 25.

среди жителей этой крепости. Таким образом, он сообщает, что «все местные жители, живущие в крепости, являются монотеистами, исповедующими учения своих духовных наставников»[1]. Таким образом, Эвлия Челеби ясно указывает, что мусульмане в крепости Терки являются последователями суфизма. Описывая свое путешествие по землям кумыкских правителей, Эвлия Челеби пишет, что в начале мая 1666 года он вошел в «границу исламского дагестанского падишахизма» и ходил по берегу Терека на восток в течение 15 часов. Река Сунжа, начиная с края Ачик-Балу в Грузии (что Челеби имел точную информацию, заявив, что река Сунжа происходит в горах Грузии), впадает в реку Терек».[2] Турецкий дервиш-путешественник приходит к выводу, что страна Дагестан - это Исламский регион, который, начиная с Сунжи,[3] имеет множество «хорошо организованных поселений». В дагестанском поселении Эндери он посещает несколько мавзолеев святых: Эль-Хаджи-Джама, Хаджи Ясеви-Султана, Хаджи Абдаллаха Ташкенди. «Видимо, это мавзолей тюркоязычных святых. Средневековый город Эндери произвел на Челеби яркое впечатление: «Этот город древний, центр мудрых, обитель поэтов и мирных... Его ученые обладают мудростью арабов и великим знанием... И все население знает языки персов, грузинов, черкесов, кумыков, калмыков, монголов, хешденов, русов, москвичей, лезгинцев и других людей и говорят на этих языках, «По словам Эвлии Челеби, деревня Эндери густо населена, этнически разнообразна, многоязычна, многогранна и доминирует арабо-мусульманской культурой. Оказавшись в дагестанской крепости Койсу, к востоку от Эндери, Эвлия Челеби отмечает, что здесь есть: «три бани, одна таверна, семь начальных школ, три медресе, два текке-дервиша Ордена Накшбандийя». Это утверждение позволяет нам признать, что тип суфизма, который существовал в северной части средневекового Дагестана, впервые упоминался. Предположительно, этот тарикат был

1 Эвлия Челеби Книга путешествий ч-2 / Эвлия Челеби // Москва. – 1979. – С. 117.

2 Там же

3 Там же

привезенн на Северный Кавказ в конце XIV века во время вторжения Центрально азиатского командующего Тамерлана. Следы распространения суфизма обнаруживаются в начале XVII века и в Карачае. Это связано с деятельностью Дагестана и, возможно, Турецких миссионеров, которые проникли в этот регион Северного Кавказа.

История распространения ислама в Чечне имеет ряд особенностей, которые явно не отражены в исследованиях отечественных исламоведов. До сих пор нет однозначного ответа о социально-культурном происхождении и времени проникновения Ислама в Чечню. Если в Дагестане можно точно зафиксировать определенный период появления ислама, то в Чечне это сложно сделать. Я.З. Ахмадов пишет, что «по крайней мере с IV по V века в среду нахов (чеченцы и ингуши) начинают проникать ранние формы христианства, а с VII-го века и ислам. Эта проблема была наиболее тщательно изучена выдающимся дагестанским исламоведом А. Р. Шихсаидовым».[1] Между тем нет приемлемых доказательств проникновения ислама в среду чеченцев и ингушей в отмеченный период. А.Р. Шихсаидов, который действительно оставил большой след в изучении истории ислама среди народов Дагестана, не исследовал историю распространения ислама среди чеченцев.

В дореволюционной и советской литературе высказывалось мнение, что чеченцы не знали об исламе до XVIII-XIX вв. Однако А.И. Шамилев еще в 1963 году предположил, что «Ислам пришел к чеченцам намного раньше, чем обычная литературная традиция и мнение У. Лаудаева, А.П. Бергера, Б. Дальгата, Г.Ф. Чурсина и многих других авторов-исследователей». По его мнению, версия о «позднем появлении мусульманских убеждений среди чеченцев не подтверждается историческими фактами». Известно, что в VIII-IX вв. кампании арабских генералов на Кавказе были встречены сопротивлением племен Нахов кистинов и цанаров, локализованные в Дарьялских ущельях.

1 Ахмадов Я.З. История Чечни с древнейших времен до конца XVIII века/Я.З. Ахмадов//Москва – 2001. С.230

Племя санарийцев или цанар, населявших южные склоны Главного Кавказского хребта, арабы называли его членов «ас-саннария», а Кахетию - Санарией. В армянских источниках это племя называют цанар, а их страна - Цанарик. По словам средневекового армянского историка Йованнеса Драсханакертци: «Персы охрану Аланских ворот поручили племени цанаров, занимавших первенствующее положение среди племен Кахетии».[1] В начале IX века против мятежных горцев-цанаров арабы ведут военные операции. Известный арабский командир тюркского происхождения Буга аль-Кабир в 853 году в Кахетии потерпел поражение от Санарии. Только «после упорного сопротивления они (Санарийы) покорились и обещали сделать огромный выкуп в виде натуры».

В конце XIV века, к тому времени, когда завоеватель Тимура появился на Северном Кавказе, в Восточной Чечне, с нашей точки зрения, на протяжении нескольких веков существовали местные мусульманские общины, которые имели экономические, культурные и духовные контакты с Дагестанским обществом единоверцев. Этот вопрос не был должным образом изучен, что подразумевает изучение текстов арабских путешественников, эпиграфических надписей, грузинских и дагестанских исторических работ.

Определенный свет на историю ислама проливается документами, отражающими российско-чеченские отношения в конце XVI века. Итак, Т.С. Магомадов, изучив эти документы, пишет: «Первыми представителями из вайнахов, заключившими с московским царем союз о подданстве, были Ших-Мурза – владетельный феодал Окоцкой земли в Северо-Восточной Чечне, и Султан-Мурза – владетель селения Ларс в Дарьяльском ущелье». Присяга на Коране верности русскому царю Султан мурза Окоцкий дал в 1588 году. В российских документах чеченские феодалы называются мусульманами.

1 Йованес Д. История Армении / Д. Йованес // Ереван – 1986. С. 174.

У.Лаудаев пишет, что чеченцы приняли ислам из соседних дагестанских племен, поэтому они исповедуют учение шафии (что означает мазхаб Шафии). Ислам среди чеченцев начал распространяться в связи с деятельностью шейха Термаола, который насильно заставил его принять. Для установления ислама он использовал жестокие методы, истребляя тех, кто выступал против него. «Не желавшие принять ислам не могли оставаться в стране, а потому во множестве уходили к русским, о чем свежи предания и поныне» - говорит У.Лаудаев. Тот факт, что чеченцы уехали к русским, был признан казаками из села Червленная, которые подтверждают, что их предки происходят из чеченских тайпов: билтой, варандой, ахшпатой, гуной и т. д.

В тридцатые годы двадцатого века Э. Шеллинг отметил то, что культурное влияние христианства со стороны Грузии на чеченцев и ингушей ослабевает с пятнадцатого века и проникает ислам в их среду. Грузинский историк Г. Джанашвили более подробно описал процесс вывода некоторых нахов из христианства и принятия ими ислама. По его мнению, «Первоначально кистины, глигвы (ингуши), дзурдзуки (чеченцы) были христианами... до нашествия Тимур-Ленга (Тамерлана), который, покорив их то лестью, то угрозами, совратил в магометанство и назначил им мулл из арабов, которых обязал учить лезгинских детей письму на арабском языке; он издал также строгое повеление, чтобы отнюдь лезгины не учились ни чтению, ни письму на грузинском языке».

Согласно С.Т. Умаров: «мусульманство в качестве господствующей религии утверждается в Чечено-Ингушетии в XV – первой половине XVI веках». 3. Признавая факт более раннего распространения ислама среди чеченцев, чем это принято во внутренних исламских исламоведени, мы исходим из того, что чеченцы, подвергшиеся иностранным вторжениям арабов, монголо-татар и полчищ Тимура, были насильственно вовлечены в политические и культурно-цивилизационные процессы на мусульманского Востоке.

В XVI и XVII веках крымские ханы вассалы турецких султанов, претендующие на Северный Кавказ, оказывают политическое и духовное влияние на чеченцев, которые поселились вдоль рек Терека и Сунжа. После строительства в 1567 году на Тереке первой русской крепости на Кавказе крымский хан отправил в Москву протест, в котором он писал, что «царь Иван Грозный поймал за порты басурманские... и несется к нему в соседи». Русский царь ответил хану, что он мусульман, служащих ему «правдою, жалует великим жалованьем, а от веры не отводит...» . Это означает, что в XVI веке многие представители северокавказских народов, в том числе чеченцы, которые поселились в крепости Турки и служили русскому царю, исповедовали мусульманскую религию. Известный археолог В.А. Кузнецов: «К XVI веку – времени появления первых русских селений казачьих станиц на Тереке – горцы Дагестана, ногайцы и часть чеченцев исповедовали ислам».

§1.2 Становление суфизма на территории Крымского полуострова

Обращаясь к историческим событиям, мы прежде всего отмечаем два факта: суфизм не имеет к ним прямого отношения, но они могут свидетельствовать о присутствии мусульманских общин в Крыму в самом начале XIII века. Первый факт относится к 1222 году и связан со строительством турок-сельджуков в Судаке под руководством эмира кастаманийского эмира Чобан-оглы Хусамеддина, который захватил город у Кипчаков.[1] По некоторым данным, мечеть на территории Судакской крепости, сохранившаяся до настоящего времени, является самой древней мечетью, хотя, согласно другим источникам, это здание относится к 14 веку а та древняя, о которой шла речь, увы, не сохранилась. Следующий факт связан с возможным письмом в первой четверти XIII века. в Крыму (предположительно, непосредственно в городе Кырым (ныне Старый Крым))

1 Абудллаев И. Мечети Крыма / И. Абдуллаев // Голос Крыма. – 1997. – С. 20.

поэмы «Юсуф и Зелиха» - впечатляющее (1405 четверостишие) поэтическое произведение некоего Махмуда Кырымлы (Крымского). Оригинал этой работы, которая сегодня является самым древним памятником крымскотатарской литературы, считается утраченной, но двумя списками перевода стихотворения (по словам переводчика - от «крымского» языка на «тюркский» язык), сохранившийся примерно в то же время младший современник Махмуда крымского поэта Халил-огду Али[1]. Увы, тема в этом аспекте остается полностью. Однако, если подтвердится крымское происхождение стихотворения, можно предположить, что в городе Кырым, в самом начале тринадцатого века, существовала довольно большая мусульманская община, поскольку такая впечатляющая работа могла появиться только в наличие соответствующей среды. Добавим также, что в этом случае стихотворение крымского автора станет одним из древнейших известных памятников всей тюркской литературы в целом, а также первой работой над этим очень популярным сюжетом в серии из более чем 70 поэм на различных тюркских языках.[2]

Мы предполагали отсутствие суфийских следов по этим двум фактам. Однако в результате изучения перевода стихотворения Махмуда Крымского, проведенного в последние годы в Турции, возникло мнение, что и автор, и переводчик считались последователями знаменитого духовного наставника и поэта в Центральной Азии, «основатель тюркского суфизма» Ахмед Есеви. Это вполне допустимая идея, требующая дополнительных исследований.

Итак, если суфийский след не будет непосредственно виден по двум описанным выше фактам, то в последующих событиях - относительно середины и второй половины XIII века - он будет присутствовать совершенно определенно. Сразу следует отметить, что XIII век стал особенно значительным не только для крымского суфизма. Не будет преувеличением сказать, что весь этот век и весь исламский мир прошли под знаменем

1 Конкурат К. К истокам крымскотатарской литературы / К. Конкурат // Qasevet – 1996. – №1. – С. 8-14.

2 Адбульваап Н. Крымскотатарская литература XIII-XIX вв. / Н.Абдульваап // Симферополь. – 2005. – С. 164-168.

суфизма. Тринадцатый век является вехой в истории суфизма и характеризуется системными изменениями в области его практики, в результате чего суфизм переживает этап в формировании своей разветвленной организационной структуры. Это было выражено, в частности, в формировании многочисленных суфийских братств - тарикатов. Именно в этот период формируются самые известные и влиятельные, обычно двенадцать так называемых «материнских» братств.[1] Нельзя не обратить внимание на то, что все это происходило на фоне событий, которые потрясли большую часть обширного евразийского континента. «Похоже, что события XIII-го века. Колоссальные политические изменения, когда монголы опустошили большую часть Азии и глубоко проникли в Европу, уничтожив обширные районы с высокоразвитыми культурами, вызвали волну мистического менталитета не только в исламском мире, но и по всей Европе и Азии, которые резко контрастировали с этими деструктивными тенденциями: создавалась мистическая поэзия, возникали мистические чувства и идеи, распространялась мистическая практика. Величайшие мистические писатели исламского мира появились в XIII веке - Аттар и Наджмаддин Кубра, оба умерли приблизительно 1220, их традиции были продолжены студентами. Величайшим достижением персидской мистической поэзии была работа Джеляледдина Руми, а в стране, где он провел большую часть своей жизни в Анатолии, такие мистики, как Садреддин Коневи пропагандировал идеи Ибн Араби. Позже турецкий поэт Юнус Эмре впервые создал свою собственную турецкую мистическую поэзию».[2]

Итак, в середине XIII века в результате массового перемещения, связанного прежде всего с монголами двигавшимися на запад, Крым, а также соседние территории Малой Азии и Балкан стали сценой очень быстрых процессов которые имели отношения к суфизму. В это время на полуострове буквально заполнены были дервишами, представляющих различные группы,

1 Кныш А. Ислам: Энциклопедический словарь / А. Кныш // Москва. – 1991. – С. 225-231.

2 Шиммель, Аннемари Мир исламского мистицизма / Шиммель, Аннемари // Москва. – 2000.– С. 414.

сгруппированные обычно в религиозно-суфийское движение бабаи (турк. Баба - отец, глава) и движущиеся в основном с территории Средней Азии (Бухара), а также ряд религиозных центров на территории Афганистана и Ирака. В дополнение к непосредственным членам Института «бабаи» это движение было частью дервишских групп, есеви, вафаи, хайдери, календери и т. д.

Таким образом, представители различных дервиш-групп, которым суждено было стать главными героями процесса активного распространения ислама в Крыму во второй половине XIII века. Среди этих персонажей мы видим личностей, уже в течение жизни ставшими легендами тюркского национального ислама (кстати, в значительной степени «замешанного» в элементах мистики и имеющих к суфизму, соответственно, самые прямые отношения): Саййид Сары Салтук Баба (ум. 1293 или 1296), Барак Баба (ум. 1308). Имена этих людей мы находим в абсолютно всех современных справочниках по истории ислама. Вместе с ними в соответствующих легендах в связи с Крымом все еще есть ряд имен известных религиозных аскетов: Кемал Ата, Чобан Ата, Кара Дауд и другие. Жизнь этих газиев (бойцов за веру), святых чудотворцев, раздутых многочисленными легендами, породила, среди прочего, богатейший фольклор героического и религиозно-мистического содержания.

Невозможно не привлечь внимание к себе и с которыми все эти дервишские миссионеры ассоциируются в умах крымчан. Так описываются соответствующие события в «Истории Тохта бая» - средневековая крымскотатарская историческая работа, записанная Эвелией Челеби в его «Книге путешествий». (Кстати, чуть выше упомянутой деревни Колей, на побережье Сивашского залива находится деревня Тохтаба (ныне - деревня Лиманк Советского региона) - предположительно, автор упомянутого в Истории из этой деревни:« Затем в 665 году (1266/67 г.) (Берекет-хан) (Берке-Хан-Н.А.) с восмьюдесятью тысячами солдат отправили лошадей из Крыма в Балх, Бухара, Туран, Чин-Мачин, Хату, Хатаном, Фефгур и Туркестан и

заставил всех непокорных падишахов подчиниться, собрав около тысячи восьмисот ученых-шейхов (в оригинале: улема-ий баба - «Ученых баба» - Н.А.), принес их с честью на остров Крым, построил всем ученым мечети и медресе, все ученые семьи, сделав их хозяевами семей».[1] Косвенным подтверждением описанных событий могут быть некоторые факты, отмеченные в самой точке зрения Е. Челеби, в частности, наличие в Старом Крыму мечети, построенной в 661/1262-63 Бей-Хаджи Умар аль-Бухари, а также данные крымской эпиграфии. Таким образом, Салтук Баба, Барак Баба и другие представители религиозно-суфийского движения бабаи были связаны не только с местным населением и последующими историками с великолепными борцами за распространение мусульманской веры на полях сражений, но и с улемой - представителей научной колонии. Одним словом, это было с теми, кого называли «обладателями меча и пера» - «сахиб-уль-сейф вель-калем». В этом случае автор вышеупомянутого отрывка связывалось распространение ислама в Крыму и, в частности, образование мусульманских наук на полуострове.

Вступление Крыма во второй половине XIII века в область распространения ислама и, непосредственно, суфизма и, в частности, пребывание шейхов, также подтверждается данными крымской эпиграфии. На многочисленных надгробных плитах нынешнего Старого Крыма, исследованных во времена О. Акчокракыи, были многочисленные десятки городов, которые были в Золотой Орде (и ранее) важные центры ислама, и в частности суфизм: Бухара, Конья, Тебриз, Эрбиль, Алеппо и другие. Распространение соответствующих идей, по-видимому, не только устно. Й.Кемаль пишет о возможном написании первого суфийского трактата в то время в статье «Арабская суфийская рукопись XIII века. Статья была опубликована в сборнике «Студії з Криму» в 1930 году при содействии А. Крымского и посвящена краткому анализу содержания рукописи суфийского

[1] Джавелидзе Э.Д У истоков турецкой литературы / Э.Д Джавелидзе // Тбилиси. – 1985. – С. 17.

трактата «Сетильник в вопросах суфизма» («Китаб аль-Масабих фи-т-тасаввуф») определенного Абу Бакра ибн Юсуфа аль-Хасана аль-Васи. На этой работе стоит остановиться более подробно. Рукопись трактата, до сих пор единственная, была найдена автором статьи в окрестностях города Судака (в селе Таракташ - теперь Дачное поселение) во время экспедиции 1926 года. Оказавшись в фондах Восточного музея в Ялте, директором которого в то время был Ю. Кемаль, интерес ряда востоковедов, в частности, А. Крымского и В. Гордлевского.[1] В дополнение к анализируемой статье Дж. Кемаль планировал посвятить ей дополнительные исследования, но мы ничего не знаем об этой работе на данный момент. К сожалению, в настоящее время также неясно, сохранилась ли рукопись в текущем собрании Ялтинского историко-литературного музея. Поэтому единственным источником этого является статья Дж. Кемаля. Статья состоит из двух глав. В первом, Кемаль кратко описывает историю распространения суфизма в исламском мире и, в частности, среди тюркских народов; относится к истории соответствующих процессов на территории Золотой Орды, пишет о довольно значительной роли и даже - весьма привилегированное положение суфийских проповедников как в суде хана, так и в жизни общества Золотой Орды в целом, Анализируя пути проникновения суфизма на территорию Золотой Орды и, в частности, Крыма, Дж. Кемаль особенно относится к личности великого среднеазиатского духовного наставника, «основателя тюркского суфизма», шейха и поэта Ахмед Есеви его последователи распространили ислам, в Хорезм и далее на кипчакские земли, с одной стороны, и в Азербайджан, Крым и Анатолию - с другой. В процессе суфийской агитации поэтическая работа А. Эсеви также играет важную роль - очень популярны в то время стихи из его «Дивана мудрости» (или «Дивана стихов о мудрости» - Н.А.) («Диван и Хикмет»). Вторая глава статьи посвящена, по сути, содержанию рукописи трактата. Судя по описанию Дж. Кемаля и его выводов, это образец жанра суфийского

1 Гордлевский В.А. Рукописи Восточного музея г.Ялта / В.А. Гордлевский // Ленинград. – 1927. – №10. – С. 219-224.

руководства - очень популярного жанра суфийского теоретического со значительными элементами практических рекомендаций, литературы. К середине XIII века этот жанр уже насчитывал дюжину очень ярких, классических образцов. Последним из них был известный трактат знаменитого багдадского суфийского Шихабаддина Сухраварди (умер в 1234 году) - «Дары Божественной науки» («Авариф аль-маариф»). Он, по мнению Дж. Кемаля, был основным источником для нашего автора, хотя в трактате упоминаются имена многих других суфийских авторов. Согласно описанию Дж. Кемаля, рукопись была очень ранней копией трактата - от 1284 года. Написание той же работы он приписывал периоду между 1234 годом смерти Сухраварди (в рукописи упоминается как умерший) и 1284-м - годом переписки. Отдельно останавливает Дж. Кемаля и по авторской проблеме - к сожалению, неизвестной как в 1920-х, так и в настоящее время. Известно, я полагаю, именно в результате его деятельности в Крыму: исламская история полуострова до недавнего времени по известным причинам, не был особенно заинтересован в научном мире. А также, возможно, из-за уникальности копии рукописи трактата. В заключении статьи Дж. Кемаль приводит имена всех 63 глав трактата, в частности: «Откуда взялась суфийская наука?», «Суфизмская сущность», «Почему суфии так называются», «Преимущества те, кто живет в монастырях»,«Что необходимо путешествующему суфию»,«О женатых и неженатых людях»,«О священной музыке (Сема)», «Молитва и ее преимущества»,« О еде: что полезно и что вредно »« Как проснуться»,«Как просыпаться от сна и работать ночью»,«Дневная работа, повседневная жизнь»,«Новичок («Мурид») и старший («Шейх»), «Человек самопознание и суфийское откровение: «Что такое«хал»(экстатическое состояние),«макам»(мистическая стадия) и«курб»(мистическая близость)». Эти заголовки подтверждают идею жанра трактата - жанра суфийского руководства.

Изучение фактов, известных на сегодняшний день, связанных с историей начального периода активного распространения ислама в Крыму (вторая половина XIII века), показывают, что почти у всех из них есть печать суфизма одним способом или другой. Более того, даже те факты, которые предшествовали этим событиям и суфизм прямых отношений, по-видимому, не были, впоследствии были освоены суфийской средой и продолжали существовать как явления, в том числе суфийская история Крыма. Что касается событий середины и второй половины XIII века, то присутствие суфизма в них однозначно наблюдается. На основе до сих пор нескольких исторических данных, а также некоторых фольклорных материалов можно сделать вывод, что основными проводниками ислама в Крыму были представители различных суфийских (дервиш) групп, которые поселились в Крыму посередине, и особенно во второй половине XIII века. Среди них мы видим представителей, в частности, двух суфийских школ: среднеазиатских (тюркских) Ахмеда Есеви и иракских (месопотамских) школ. Сторонники первого из них, легендарные гази святые Сара Салтук Баба, Барак Баба, Кемал Ата и т. д. Особенно активны в Крыму, вводя их в довольно большую площадь своей миссионерской деятельности, в том числе земли Малой Азии, Румелия, Балканы, о.Крит и т. д. На многочисленных встречах этих миссионерских дервишей мы видим также талантливых духовных наставников, в том числе тех, кто не удовлетворен устными проповедями и практическими примерами, основанными на известных примерах суфийской литературы, используемой в личном наставничестве, и они сами пытался создавать различные трактаты по различным аспектам суфийской теории и практики. Одним из этих наставников, предположительно, был Абу Бакр ибн Юсуф аль-Хасан аль-Васи, автор практического пособия по суфизму, рукопись которого была открыта в Крыму в 1926 году известным крымскотатарским исследователем Я. Кемалем. По словам ученого, трактат мог быть написан в Крыму в середине XIII века. Последнее может указывать

на появление уже в самом начале распространения ислама в Крыму и соответствующую суфийскую литературу: научные и теоретические трактаты и практические руководства. В дополнение к теоретической литературе популярна также религиозная и суфийская литература, в том числе на тюркских языках. Названия и работы Ахмеда Есеви, Джелаледдина Руми, Юнуса Эмри становятся известны в Крыму, по-видимому, уже в течение жизни авторов. Более того, под влиянием суфийских идей в Крыму создаются довольно значительные местные литературные произведения. Все это позволяет говорить о значительных изменениях в культурной жизни Крыма, а точнее о его появлении (в современном смысле) на очень значительной части полуострова. Крым является частью области мусульманской цивилизации, которая в то время доминировала на значительных территориях Азии, Европы и Африки. Наряду с иммигрантами из многочисленных городов Средней и Ближней Азии, Ближнего Востока и Месопотамии, которые в то время были основными культурными, религиозными и образовательными центрами, Крым пережил значительный интеллектуальный и духовный опыт, достигнутый к моменту исламской культуры во всех вышеперечисленных областях. Ислам формирует новую, значительно прогрессивную культурную и духовную среду в Крыму, фактически, она вводит Крымский полуостров, опять же, в диапазон цивилизационных процессов мирового масштаба. Что касается суфизма, он становится незаменимым участником во всех этих процессах, часто даже их инициатором, духовно обогащая их и создавая соответствующую атмосферу непрекращающегося духовного поиска, филантропии и толерантности.

§1.3 Становление суфизма на территории Поволжья

Проникновение и начало распространения суфийских взглядов в Поволжье, в том числе на территории Волжской Булгарии, традиционно связаны с деятельностью среднеазиатского мистика Ходжа Ахмеда Есави. Это утверждение может быть справедливым только с определенным условностью. Дело в том, что к тому времени, когда имя А. Есави стало

популярным среди тюркских племен и народов Восточной Европы, тасаввуф глубоко укоренился на мусульманском Востоке и структурно начал формироваться в нескольких орденах (тарикатах). И это несмотря на то, что в арабо-персидском мире суфизм воспринимался как отступничество от ортодоксального ислама и противодействие официальному исламу (последние два не всегда представляли одно и то же). Недаром именно в борьбе с суфизмом формируется мировоззрение салафитов в исламе, ориентированное на возвращение к чистой религии времен сахабов и табигинов. В XII веке. в мусульманских странах Востока сформировались Кадирия, Рифайя и Чиштия. Учитывая это уже с конца X века уроженцы Волжской Булгарии стали частыми гостями в крупнейших духовных и образовательных центрах Востока, невозможно исключить возможность принесения суфийских воззрений на родину этими паломниками. Недаром средневековый персидский поэт Хаким Санайи (1048-1141) писал в одном из своих стихотворений о булгарском князе, ставшем дервишем. Другое дело, существовавшее в не взаимодополняющей среде, персидский суфизм, как и арабский, был слишком законсперирован. Чужакам было трудно проникнуть в тайный орден, еще сложнее было понять суть философской основы школы без постоянного руководства учителя. Поэтому в арабо-персидском суфизме значение муршида (шейх), в котором его мюриды полностью «растворялись», когда он доходил до высшего духовного роста, была огромной.

Достоинство основателя «тюркского» суфизма Ахмеда Ибрагима Есави (1093 (1103) - 1166) заключается в том, что ему удалось сделать суфийскую философию доступной для более широкой аудитории. Ученик знаменитых суфийских миссионеров Арслан Баба и Юсуфа аль-Хамадани А. Есави значительно объединили позиции тасаввуфа и официального ислама из-за умелого применения в своих проповедях одной из завещаний пророка - распространять ислам среди народов, то что Арслан Баба когда-то передал ему. Уже во время его жизни, во второй половине XII века, тариката,

называемая «есавия», начинает оформляться. Согласно легендам А. Есави, он послал 990 своих самых верных учеников многочисленным языческим тюркским племенам, как факихов-мугаллимов, так и суфиев. Мистико-дидактические взгляды А. Есави не представлены в виде сложных и не доступных трактатов, а оформлены в виде понятных для широкого круга стихотворений-хикметов (удивительное, поучительное), написанных на языке караханидов и впоследствии собранных в «Диване хикмет». Хикметы шейха становятся очень популярными среди тюркоязычных народов, а вместе с ним также распространяется и суфийская доктрина. Выражение «в Мекке-Мухаммад, Туркестане-Ходжа Ахмад» показывает степень популярности и непогрешимости этого человека в религиозном сознании тюркских народов.

Урегулированное население Волжской Булгарии, пестрое по своему этническому составу и живущее своей внутренней жизнью, находящееся на более высоком уровне культурного развития, чем кочевники юга и востока, и лесники окружающие их с севера и запада, сохранили свое развитие не только в памятниках материальной культуры и искусства, но и в художественных письменных памятниках, которые уже были созданы на диалектном городском койне (Огузо-Кыпчакского типа). Близкие экономические, идеологические связи Волжской Болгарии со странами и городами Центральной Азии дают все основания полагать, что теория А. Есави проникла в Среднюю Поволжье в конце XII века. Успехи тариката Есавии среди кочевников - неофитов и среди традиционных мусульман объясняются тем, что он не выходит за рамки официального ислама. Большинство основных проблем, поднятых этим учением, соответствуют моральным стандартам Корана и хадисам пророка. Иногда трудно определить границы между этим суфийским учением и официальным исламом. С другой стороны, укоренение суфизма в Поволжье связано с тем, что оно богаче представляет собой концепцию «святости» и тем самым расширяет доступ к получению сверхъестественной помощи верующему. Кроме того, акцент уже сделан на

ритуальную сторону - культ святых (аулие, арвахов) и святых мест (родников, кладбищ, гор). Разумеется, появление нескольких объектов поклонения противоречило основному постулату ислама - таухида (монотеизма) и считалось официальной религией ширком (политеизмом). И это автоматически приведет суфийскую идеологию за пределы существующей социально-идеологической системы. Но этого не произошло. Более того, в Поволжье среди мусульманских татар суфизм или тасаввуф в форме мусульманской этики возвышаются до уровня акиды (догма веры) и фикха (исламское право). Исходя из Средней Азии, тюркского суфизма, не оставляя места для какого-либо продвижения в Поволжье иррационального суфизма, расширение арабского и персидского языка и литературы, распространенное среди широких масс, становится популярным исламом. И привлекательный этот тарикат был не только для горожан, но и для сельского населения из-за его аскетизма, способного противостоять идеологическому давлению со стороны остальных сил. В целом, в Поволжье суфизм развивался в границах тюркоязычной среды на идеологической основе непрерывности тюркских культов, модифицированных исламской культурой. Его легко воспринимали на практике, он не только нес в себе идею идеального человека (аль-инсаль аль-Камил) с его способностью жить в обществе с Богом-Истиной (Хаком), но и своего рода протест против социальных и этническое неравенство - социально-оппозиционный элемент идеологии суфизма. В то же время присутствие в идеологической структуре государственной практики ислама, предрешая индивидуальную практику, не позволило суфизму расширить сферу деятельности за пределами установленных границ.

Наибольшее влияние суфизма на духовную культуру Булгар, особенно на такую высокопрофессиональную сферу, как поэзию. Это объясняется широким распространением среди болгар произведений суфийских поэтов Ахмеда Есави и его ученика Сулеймана Бакыргани (умер в 1186 году). Учитель (остаз) - крупнейший булгарский ученый и поэт первой половины XII

века. Сулейман ибн Дауда аль-Саксини аль-Сувари Абу-л-Ала Хамид ибн Идрис аль-Булгари также считался приверженцем суфийской доктрины. Разумеется, самой яркой работой, пронизанной суфийскими идеями, является стихотворение Кул Гали «Кийса-и Юсуф» (1212-1233). В отличие от «Юсуфа и Зулейхи» великого Фирдауси, главная идея Кула Гали - не любовь между мужчиной и женщиной, а любовь человека к Богу. Смирение главного героя с невзгодами, его прощением, красотой внешнего и внутреннего, осуждением суеты, нарциссизмом, терпением и самоотречением Зулейхи на фоне многочисленных мистических сцен - все это может служить оправданием для суфийского характер стихотворения. Здесь вы можете увидеть не только среднеазиатские, но и арабо-персидские источники создания Кул Гали, особенно в суфийских писаниях Абдуллы Ансари и Ат-Табары, которая распространяет среди масс не как мертвую доктрину, набор из указаний и запретов, но как «религия сердца». Позже в Средней Азии к 16 веку Есавийя потерял свое прежнее влияние и уступил место тарикату Накшбандийя, который во многом был его духовным наследником. Учитывая давние традиционные связи между Поволжьем и Центральной Азией, становится ясно, что Ясавия потерял свои позиции не только в Бухаре и Хорезме, но и в Поволжье. Об этом несколько объяснений, которые мы попытаемся рассмотреть ниже. Из причин упадка Ясавии в регионе было монгольское нашествие в XIII веке, в результате чего распространение суфизма на территории Поволжья и Средней Азии было приостановлено, и многие видные шейхи Есавия были вынуждены бежать в Малую Азию. Но позже, после относительной стабилизации, проповедники Есавии сыграли значительную роль в принятии ислама монгольскими правителями Золотой Орды.

Большую роль в расширении влияния суфизма на этапе формирования улуса хана-Джучи сыграла массовая гибель тысяч людей, великое разрушение и несчастье, которое выпало на долю людей. Нашествие монголов воспринималось мусульманами как проявление гнева Аллаха и приводило

многих к разочарованию в превосходстве разума, духовных ценностей и достижений человеческой цивилизации, которые не были спасены от диких завоевателей. Все это создавало благоприятный климат в обществе для пессимистических настроений, мистицизма и ухода от реальной жизни. Из источников известно, что в Золотой Орде имеется большая прослойка блуждающих дервишей и целых суфийских групп, а также наличие улемов и последователей различных мазхабов и интерпретаций ислама в Сарай Берке (столице Золотой Орды). Следует отметить, что уже в то время в Золотой Орде существовала дифференциация двух направлений суфизма - «умеренная» чьи монастыри - ханаки пользовались поддержкой официальных властей и ортодоксального духовенства и так называемого «еретического» - поэтому Ибн Батута упоминает о каком-то религиозном течении среди шейхов Хорезма (скорее всего, представителей суфийских групп), выступающих против ортодоксального суннитского учения. Этот вопрос требует дополнительного более детального изучения, и, на мой взгляд, эта дифференциация не является основной причиной снижения распределения Ясавия в Поволжье, поскольку этот Тарикат смог сохранить свое влияние среди тюркоязычных казахов и киргизов практически до сегодняшнего дня. Наиболее очевидной причиной интенсификации Накшбандия в Центральной Азии является то, что Бухара, один из крупнейших образовательных центров того времени, попадает под влияние шейхов Хваджаган, а затем суфизм в форме Накшбандия стал своеобразной идеологией мусульманской научной элиты Бухары. Кроме того, одной из отличительных особенностей Накшбандии было то, что этот Тарикат был распространен среди оседлой персоны у тюркоязычного населения Центральной Азии, где мусульманское духовенство пользовалось большим влиянием, в то время как Есавия был в основном распространен среди кочевников Семиречья, где прослойка улемов практически отсутствовала. Кроме того, Накшбандия был более ортодоксальным, чем Есавия, основой идеологий этих двух тарикатов были

две диаметрально противоположные мировоззренческие теории - вахдат альвуджуд у Есавии и вахдат ашшухуд в Накшбандии. Если говорить о причинах распространения Накшбанди в Поволжье, я хотел бы привести здесь объяснение Ризуддина Фахретдинова, который в своем труде «Булгар ва Казан төрекләре» писал: «После уничтожения Казанского ханства некоторые мусульмане бежали в Центральная Азию, а затем и получив образование, вернулись на родину. Среди тех, кто вернулся, были люди, которые учились у ученых в учебных заведениях, и они переписали и привезли домой несколько томов книг». Естественно, что в религиозных центрах Центральной Азиии, татарские шакирды, вернувшись, принесли с собой не только религиозные знания, но и суфизм типа Накшбанди. Это объясняется тем, что именно в этих регионах позиции Накшбандийской тариката были очень сильными, что впоследствии распространилось на нас. Нет ничего удивительного в том, что наряду с традиционными религиозными дисциплинами, такими как фикх, тафсир, грамматика арабского языка, шакирды из Поволжья изучали калам, а также прошли курс обучения суфизма от авторитетных наставников того времени. Под влиянием ученых и суфиев Бухары татары начинают формировать традицию схоластических работ по каламу.

Исходя из вышесказанного, причины распространения суфизма типа Накшбанди в татарском обществе становятся понятными, потому что родиной Накшбандии была Центральная Азия, которая с древних времен связана с Поволжьем духовными связями родства. Согласно источникам и информации Шигабутдина Марджани, в Поволжье доктрина Накшбанди муджаддидийского толка проникает из Бухары через шейха Фаийзхана Кабули (скончалась в 1802 году) духовному наставнику Утызу Имени - его цепь духовной непрерывности возводится по линии Джами и Хамадани Абу Бакру АсСиддыку. Возможно, доктрина Накшбандия раньше проникла в Поволжье, потому что так или иначе его влияние было заметным до XVIII века, например, в работе Мавля Колыя. Марджани также упоминает суфия Абу

Мухаммада Касима аль-Казани (умер 1581/82), бывший последователем шейха Абдулвали Кухзари, и в свою очередь имевший мюридов из Средней Азии таких как- Ибрагим Туркестани, Мушир Мухаммад Хорезми и Кутбаддин Байрам ибн Кунбур Самарканди. Кроме того, есть свидетельства того, что первым последователем Накшбандии в Приволжско-Уральском регионе был Ходжа Мухаммад Амин Булгари, который умер в Тебризе в 1496 году.

Однако нельзя сказать, что преподавание и практика Накшбандии полностью вытеснили ранее широко распространенное братство Ясавия из Поволжья. Возможно, что Ясавйя был превращен в так называемый «ишанизм» (или просто стал более известен под этим именем). Ризаэтдин Фахретдинов также говорит о параллельном существовании двух суфийских движений: «В последнее время мюридизм распространился в исламском мире, последователи которого называют себя«ахл ат-тасаввуф». «Я ничего не говорю о тех, кто учился в медресе с детства, изучал основы веры, затем изучали Коран, сунну и умели (с точки зрения шариата) оценивать свои действия и они сами знают, что они делают. Но я хотел бы сказать несколько слов о невежественных темных людях, живущих в городах и деревнях, и сказать, что они «следуют за ишаном». Далее он пишет: «Тот факт, что люди слепо следовали за ишаном, который проявляется в разных взглядах и небылицах, переходящих из деревни в деревню, из дома в дом, уже переходит все границы. Это заявление о том, что вы можете видеть Аллаха в этом мире, прямое общение с Пророком Мухаммадом, заявления, о том что Ишаны знают скрытое, знают мысли своих мюридов, что шейхи могут изменить предопределение, и даже в момент смерти приходят к своим муридам. Это и мнение, что тот, кто служит своему учителю и выполняет его задания, освобождается от исполнения религиозных предписаний (молитва, ураза и т. д.). А также то, что мюриды всегда (даже во время молитвы) должны

мысленно представлять своего ишана. Такие убеждения не должны признаваться вместе с исламом ... ».

Тот факт, что Р.Фахретдинов противопоставляет эти два направления и пишет, что среди тех, кто относился к «ахл ат-тасаввуф», были «те, кто учился в медресе», и пишет: «Я ничего не говорю о тех, кто ... изучает основы догмы, Коран, сунну», указывают, что какая-то часть придерживалась традиционных взглядов для нашего региона. Скорее всего, эта часть суфиев не получала никаких претензий от улемов, и, на мой взгляд, именно к этой форме суфизма призывал Утыз Имени, выступая против различных нововведений. Далее Р. Фахретдинов пишет: «Распространение суфизма среди простых людей никогда не приносило пользу мусульманам», указывая, что среди простых, необразованных людей это была «популярная форма» суфизма. Естественно, такая форма суфизма была полезной как для ишана, так и для простых людей: ишан пользовался большим авторитетом среди своих муридов и, кроме того, получал материальную выгоду, а простые люди в обмен на слепое послушание и подчинение получали «обещание» прощения грехов, ходатайство ишана перед Аллахом. И самое главное, он был освобожден от совершения пятикратных молитв, ураза и других требований шариата. Эта форма «популярного» ислама имеет сходство с христианством, где прихожане также освобождаются от личной ответственности перед Богом, а исполнение всех обрядов и прямого обращения к Всемогущему возложено на церковь. В пользу проведения параллели между Есавйей и ишанизмом существует ряд общих характеристик, хотя эта версия требует более детального изучения в будущем: во-первых, отсутствие четкой организационной структуры; во-вторых, слабая связь, чем в Накшбандии, между учеником и наставником; в-третьих, у ишанизма и Есавия были характерные черты так называемого «народного» ислама, который иногда вызывал серьезную критику со стороны улемов. Особенности функционирования суфизма в нашем регионе, рассмотренные мной, конечно, не дают полной картины с учетом

ограниченного объема статьи и требуют более детального изучения. На мой взгляд, одной из трудностей в изучении этого вопроса является отсутствие источников для есавии, что объясняется особенностями этой тариката. Возможно, чтобы изучить это братство и сравнить его с так называемым «ишанизмом», будет полезно обратиться к особенностям Ясавии в соседнем Казахстане, где этот тарикат сохранился до некоторой степени сегодня.

Глава 2 Состояние суфизма на современном этапе

§2.1 Современное состояние суфизма на территории Северного Кавказа

Современные суфийские общины Дагестана в целом разделены на два потока. Оба принадлежат к братству Накшбандийя. Сторонники Кадирии в основном распространены в Ингушетии, Чечне и прилегающих районах Северного Дагестана. В Дагестане они не пользуются особым влиянием. Борьба за влияние и власть в последней трети XIX века раскололи братство Накшбандия на две конкурирующие фракции. В полемических трудах суфиев борьба между двумя линиями переводится в поле споров о действительности различных суфийских практик. Первая, более ранняя ветвь братства, которая идет через знаменитых шейхов XIX века.[1] Абд-ар-Рахмана Согратлинского, Джамал ад-Дина Казикумухского и Мохаммеда Ярагского (умер 1838/39) доходит до мавланы Халида из Багдадскому и названный в честь последнего Накшбандийя-Халидии, отличаются правилами посвящения адептов, практикой громкого зикра для начинающих приверженцев, практика рабиты и некоторые другие особенности. Еще одна, более многочисленная и влиятельная ветвь Накшбандия названа в честь ее основателя шейха Махмуда Алмалинского (1810-1877) пришедшая из Северного Азербайджана в XIX веке называется Халидий-Махмудия. В начале XX века Шейх Сайфулла-кади объединил эту линию с учением братства Шазилии, чьими наставниками он познакомился в Поволжье. С тех пор Шазилия рассматривалась шейхами этой линии в качестве подготовительного этапа для тех, кто хочет войти в братство Накшбандии. Сама ветвь часто называется Махмудия-Шазилия. Ее шейхи отвергают исполнение громкого зикра в Накшбандии. Однако, поскольку адепты-новички, как правило, еще не способны исполнить тихий Накшбандийский зиикр, шейхи Махмудии поручают им исполнять громкий зикр Шазилия, после чего они передаются в Накшбандию. Шейхи линии

1 Алиакберов А.К. Эпоха класического ислама на Кавказе / К.А. Алиакберов // Москва. – 2003. – С. 120.

Махмудия также являются шейхами Шазилии.[1] Кроме того, Шейх Саид аль-Чиркави (наставник двух тарикатов) имеет преемников, которые получили от него иджазу только по Шазилии и которые учат только Шазилии. Среди последователей Махмудия-Шазилии сам Саид-Афанди является одним из первых. В дополнение к нему шейхами обоих тарикатов в Дагестане являются Мансурил Мухаммад Ботлихский (1943 года рождения), Гази-Мухаммад Рамазанов Гимринский (1948 года рождения), Гамбулат Тагиров из Муцалы и Мохаммед Рабаданов из Нового Костека. За исключением последнего, все остальные представители этой линии по национальности являются аварцами. Мухаммад Рабаданов - Даргин. Шалийскими шейхами этой группы являются ученик Саида-Афанди Кумык Арсланали-афанди (Гамзатов) Паралиский (1954 года рождения), Даргин Абд аль-Вахид Какамахинский (1933 года рождения).[2] Их соперники, помимо вышеупомянутого Мухаммада-Мухтара Бабатова, Мухаммад-хаджи Гаджиева и Ильяса-хаджи, шейх Накшбандийя-Хелидия принадлежали к табасаранскому сирадж аддин (Исрафилов) Хурикскому (1954 года рождения), Абад-авар аль-Вахид (Магомедов) Апшинский (1950 года рождения), кумык Мухаджир (Акаев) и Пата-Мухаммад из села. Дуржели, ректор Исламского университета. Имам аль-Шафи Муртазали (Карачаев) Таркинский (род. 1949). Влияние суфизма на жизнь современного Дагестана часто преувеличено. Политики и журналисты пытаются найти абсурдные утверждения о том, что суфийские шейхи, прежде всего Саид-Афанди, стал некоронованными правителями Дагестана. Они снимают и назначают должностных лиц в правительстве, распределяют средства ДУМД, контролируют торговлю на базарах. Эти утверждения не имеют реальной основы. В прессе есть данные о количестве суфийских общин: например, они заявляют, что объединяют до 60% мусульман в современном Дагестане и, по разным оценкам, имеют от 80-100 до 200 тысяч или более мюридов. По данным Комитета по делам религий, братства Накшбандийя, Шазилия и

1 Илйас ал-Цудхари Суллам ал-мурид/ Илйас ал-Цудхари // Казань. – 1904. – С. 153.

2 Ильясов И.А. О возникновении суфизма / И.А. Ильясов // Махачкала. – 2003. – №1. – С. 121-125.

Кадирийя составляют порядка 33 000 верующих, в основном аварцы, даргинцы, кумыки, лезгины, лакцы, табасаранцы.[1]

Ближе к истине, оценки востоковеда Д.В. Макарова. Но и к ним следует относиться с осторожностью. В конце концов, никто не держит статистику суфийских братств. Суфийская община закрыта для непосвященных, и шейхи преувеличивают число своих приверженцев. Сторонники суфизма в основном сосредоточены в центре и на севере Дагестана. Центрами суфизма на юге республики являются Дербентский и Табасаранский р-н. среди современных дагестанских шейхов и их мюридов представлены большинство народов республики, в том числе новообращенные, которые обратились в ислам. Наряду с общинами, возглавляемыми живыми шейхами, многие дагестанцы считаются наставниками поздних шейхов середины XIX-XX веков. - Накшбандис Али-Хаджи Акушинского (1847-1930), Мухаммед Балахунинский (умер в 1925 году), Амая Хидирлезова (умер в конце 1930-х годов), кадиритов Кунта-Хаджи (умер в 1867 году), Вис-Гаджи Зангиева (умер в 1969 году) и т. д. Почитание мертвых суфиев считается характерной чертой постсоветского суфизма. Не следует думать, что ритуальная практика суфизма в каждом виртуальном имеет свою собственную. Существуют различия между сообществами одной ветви братства, но они не столь значительны, как иногда кажется сторонним наблюдателям. Как уже упоминалось, линии Накшбандийя-Халидия и Махмудия-Шазилийя отличаются друг от друга особенностями выполнения основных индивидуальных и коллективных суфийских обрядов. В дополнение к вышеупомянутым практикам преподавания ученого, богопоминания зикра, установления духовной связи сердец между учеником и наставником (рабита), различия между вирдами связаны с выполнением коллективного зикра. Обязанности главы суфийской общины сегодня близки к функциям главы мусульманской мечети.

1 Кемпер М.К. К вопросу о суфийской основе джихада в Дагестане / М.К. Кемпер // Москва. – 2003. – С. 278-305.

Неудивительно, что многие суфии, в частности Ильяс-Хаджи Ильясов, одновременно выступают в качестве имамов мечетей. Но, в отличие от муллы, шейх шейха не только руководит духовной жизнью общины, но и обучает своих мюридов. Эта цель, за исключением коллективных практик, - это индивидуальные задачи, которые шейх дает ученикам. В то же время шейхи Шазили посылают учеников, окончивших Шазили зикр своему наставнику Сейду аль-Чиркави, который учит их уже методом Накшбандийя. В вирдах Накшбандийя-Халидии они в основном изучают произведения аль-Газали, а последователи Махмудия сосредотачиваются на работах Дагестанского суфизма-Шуайбы аль-Багини (1857/58-1911/12), Сайфуллы-кади, Хасана из Кахиба, Саида аль Чиркави.[1] Их книги являются частью обязательной программы исламских университетов, контролируемой шейхами Махмуди. И еще одно последнее замечание об отношении современных шейхов к политике. Много написано о роли суфизма в мусульманском сопротивлении России на Кавказе. Этнографический обзор №2, 2006 (например, Беннигсен, Уимбыш 1985, Северный Кавказ, 1992 год). Все это правда, но не для современной эпохи. В XIX веке. Многие дагестанские суфии поддерживали движение Шамиля. Сегодня даже такой политически активный шейх, как Ильяс-Хаджи, который также находится в оппозиции к правительству, даже не думает о каком-либо политическом сопротивлении властям.Как показал Михаэля Кемпера, среди суфиев и в XIX веке. не было единства по вопросу участия в вооруженном джихаде, а затем на Кавказе преобладала позиция шейхов линии Махмудия и Кадирия. Дагестанские суфии сохранили эту позицию даже после падения Советской власти. Героизация лидеров мусульманского восстания XIX и XX веков, превратившихся в историческую память Дагестана в национальные герои и суфийские шейхи, не мешает большинству мусульман оставаться лояльными.

1 Макаров Д.В.. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане / Д.В. Макаров // Москва. – 2000. – С. 174.

§2.2 Современное состояние суфизма на территории поволжья

В постсоветский период суфизм проник в исламскую среду Татарстана из трех регионов - Турции, Дагестана и Средней Азии. Все основные направления суфизма связаны с повествованием Накшбандия, хотя попытки проникнуть и двух других тарикатов - Есавия (из Казахстана) и Кадирия (из Турции) - однако, не получили значительного распространения среди татар. В общей сложности мы определили 8 суфийских стабильных групп, которые распространялись в постсоветский период в Татарстане: Ясавия, Кадирия, Татарские мюриды Дагестанского шейха Саид Чиркейского, Сулейманджилар, Исмаил Ага,Еренкей, Хакания,Суфийское братство татарского шейха Ришата Мусина. Есавия как уже упоминалось выше, тарикат Есавия был распространен среди мусульман Поволжья во время существования Волжской Булгарии, Золотой Орды и Казанского ханства. Постепенно его влияние падает, и он уступает место другому тарикату - Накшбандии, которая сумела полностью вытеснить его среди татар к XIX веку. Однако в постсоветский период произошли попытки проникнуть его обратно в Татарстан, это связано с его возрождением в Казахстане. «В Казани в середине 1990-х годов существовал прецедент для появления шейха ордена Есавия, как он сам себя называл, но он ограничился публикацией статей в газетах и мусульманских календарях и не смог собрать стабильную группу последователей. По его словам, он получил посвящение в Казахстане от казахского шейха»,[1] - говорит мусульманский богослов и историк Валиулла Якупов, описывая попытку проникнуть в Татарстан тарикат Есавия. Последователей тариката Есавии в Татарстане в качестве организационной группы, еще не были найдены, но, например, в Казани были опубликованы сборники изречений Шейха Ахмеда Есави на татарском языке: писатель и доктор филологических наук Фарит Яхин , опубликовали их.

1 Якупов В.М. Ислам в Татарстане / В.М.Якупов // Иман. – 2005. – С. 95.

Тарикат Кадирия в Татарстане приехал из Турции через молодых последователей турецкого шейха Хайдара Баша (1947 года рождения), который известен не только своими книгами по религиозным темам, но и его экономикой (многие из его книг были переведены на Русский). «Представители этого суфизма имеют свои собственные организационные подразделения. До середины 1990-х годов они собирались, главным образом, в мечеть«Нурулла». Сегодня их объединяют редкие визиты их шейхов из Турции, которые индивидуально общаются со своими учениками (в Казани, около 10 мюридов этого шейха)»,[1] поэтому в начале 2000-х годов эта религиозная группа была описана исламским ученым Рафиком Мухаметшиным. Следует отметить, что в течение короткого времени кадириты публиковали в Казани газету «Мусафир», так же им симпатизировали ряд журналов Татарстана, например, Арслан Минвалеев (« Реальное время»), Рашит Галлямов («Бизнес Онлайн») и Фарид Баширов («Молодежь Татарстана»). Рустам Батров, будучи имамом соборной мечети в Ярославле (1998-2007), также активно пропагандировал идеи Хайдара Баша, о которых нигде не сообщается.

Суфийского братства дагестанского шейха Накшбанди и Шазилийского тарикатов Саида Чиркейского (1937-2012) за пределами Северного Кавказа ощущается сегодня в Урало-Поволжском регионе. Во многих мечетях в Казани, Уфе, Екатеринбурге, северных районах Уральского федерального округа вы можете увидеть людей, типичных для этой религиозной группы, в зеленоых тюбетейках с белой полосой. Это часто является признаком принадлежности к этому суфийскому братству. В Татарстане муридом Саида Чиркейского является Сулейман Зарипов. В постсоветский период официальные религиозные контакты между Татарстаном и Дагестаном начали развиваться в 2000-х годах, где этот имам сыграл значительную роль. Поездки в Махачкалу из Казани религиозных деятелей Татарстана, а также

[1] Мухаметшин Р.М. Татары и ислам в XX веке / Р.М. Мухаметшин // Фэн. – 2003. – С. 298.

приглашение дагестанского духовенства на религиозную деятельность в Поволжье помогли укрепить связи между этими двумя центрами ислама в России. Так, в конце мая 2001 года делегация Духовного управления мусульман Республики Татарстан (ДУМ РТ) во главе с первым заместителем муфтия Валиулой Якуповым, начальником центрального управления ДУМ РТ Ильясом Зиганшином, Мухтасибом Балтасинского района Республики Татарстана Джалил Фазлиев и Сулейман Зарипов отправились по приглашению муфтия Дагестана Ахмада Абдуллаева в Махачкале. В 2006 году в Казани книга «Иман» была опубликована в переводе на татарский книга шейха Саида Чиркейского «Сокровищница благодатных знаний».[1] Интенсивность религиозных связей между Татарстаном и Дагестаном особенно сильна с конца 2000-х годов. Исследователи отметили различную природу этих контактов: есть примеры влияния исламских фундаменталистов Юга России на татарских мусульман, в том числе на вербовку последних для участия в террористической деятельности на Северном Кавказе так и у себя дома в Поволжье. Однако есть контакты и в линии суфизма.

С нынешним муфтием Татарстана Камилем Самигуллиным (как председатель ДУМ Республики Татарстан с 2013 года по настоящее время) наблюдалось заметное увеличение их, что заставило наблюдателей даже опасаться, что глава мусульман республики «поддерживает кавказство татарской уммы». Это связано с тем, что он учился в 2003 году в Северо-Кавказском исламском университете в Дагестане и с тем, что число кавказцев среди прихожан мечетей на Урале и в Поволжье в последнее время стало очень важным фактором. Не малая роль в этом сыграла и то, что память об исторической связи мусульман Поволжья и Северного Кавказа, фиксировавшаяся с XVIII века, сохранилась. Таким образом, татаро-башкирский религиозный деятель и ученый Таджетдин Ялчигол (1768-1838) некоторое время жил и учился в Дагестане в конце 1770-х годов. Татарские

[1] Чиркави С. Сокровищница благодатных знаний / С. Чиркави // Иман. – 2006. – С. 420.

шейхи Мухаммад-Закир Камалов Чистави (1804-1893) и Зайнулли Расулев (1833-1917)) был ученик Сайфулла-кади Башларов (1850-1919), которому Расулевым в мае 1908 года был возведен в ранг шейха (Муршида) и получил от него Иджазу. В советский период 1930-х годов часть татарского мусульманского духовенства, опасаясь репрессий со стороны советских властей, переехала в Махачкалу. Уже упомянутый татарский шейх Баязид Хайруллин и его мюриды оставили свой след в истории ислама в Дагестане в двадцатом веке. Кроме того, ряд татарских шейхов (в частности, Шеферд шейх Мухаммад Закир Камалов Чистави (1804-1893)) имели своих мюридов на Северном Кавказе, эти факты активно используются для обоснования исторических традиций контактов между суфизмом на Волге и на Северном Кавказе и необходимость их преемственности. Вехой в истории религиозных отношений между Дагестаном и Татарстаном можно считать открытие 1 августа 2016 года в Махачкале и в близлежащем селе Тарки две мечети, названные соответственно в честь Зайнуллы Расулева и Баязида Хайруллина, который был торжественно открыт с участием многочисленного духовенства Дагестана и Поволжья, которое активно освещалось в прессе.

В постсоветский период суфизм проник в Татарстан через Турцию, который произошел в результате прибытия религиозных проповедников из Стамбула и Анкары в регион, а также через тех татар, которые отправились учиться в Турцию, а затем вернулись на родину, как муриды того или иного суфийского братства, начав распространять свое учение в Татарстане. При описании конкретной суфийской группы некоторые религиозные ученые предлагают использовать термин «неосуфизм», объясняя это тем, что в Турции в результате политики секуляризации Кемаля Ататюрка в 1920-1930-х годах произошло разрушение обычных форм тариката. Ему на смену пришли джамааты (общины), которые в значительной степени копируют бывшие суфийские братства, но в то же время они отличаются от обычной организационной формы тариката. «Сегодня Джамааты - это объединение

людей, прежде всего по их свободному выбору, а не по географическому положению или на основе родственных связей». В современных условиях для большинства членов религиозных общин возможность иметь прямой контакт с учителем муршидов. Традиционная суфийская связь между учителем и его мюридами, если можно так выразиться, переходит в дистанционный режим, она осуществляется посредством аудио и видео-проповедей, интернет-трансляций, чтения еженедельных сообщений, статей в СМИ. В результате исчезла возможность совместного зикра и постоянного контроля учителя за муридами».[1] Поэтому исследователи часто считают необходимым относиться к нынешним суфийским группам как к несуфийским, поскольку между классической формой существования суфийских братств в XIX веке и нынешней моделью их функционирования в XX-XXI веках есть существенные различия. Одним из этих несуфийских братств, проникших в Татарстан в 1990-х годах, был джамаат Сулейманджилар (Сулеймания), названный в честь его основателя шейха Сулеймана Хилми Тунахана (1888-1959), который родился в деревне Силистра в Болгарии и переехал в Стамбул в 1913 году. Учение джамаата носит мистический характер, поскольку приверженцы поддерживают духовную связь с покойным шейхом, после которого прерыва преемственности духовного лидерства в сообществе. Это нетипично для суфийских братств, где присутствие живого шейха, окруженного его учениками (мюридами), является обязательным, и до смерти шейх одного из них делает своего преемника. В случае Сулейманджилара шейх Сулейман умер в 1959 году, и его духовное руководство никогда не унаследовало никого, сохраняя его для покойного, и поэтому последователи шейха приходят к нему на могилу и мысленно общаются с ним. Исследователи относят «Сулейманджилар» к реформированным тарикатам, где прервана сильсия (цепь духовной преемственности шейхов) смертью шейха, функция шейха была преобразована в лидера общины, сохранив главную цель - получить

[1] Саетов И.Г. «Джамаатизация» тарикатов в республиканской Турции / И.Г. Саетов // Иман. – 2006. – №6. – С. 154-158.

бараката (благодать), что может быть достигнуто посредством духовной связи с покойным шейхом.[1] Члены «Сулейманджилар» стремятся расширить свое влияние, которое осуществляется путем создания собственных учебных заведений по всему миру. Их школы действуют в соответствии с принципом интерната, сам Джамаат стремится к закрытому функционированию своих учебных заведений, а его члены не используют средства массовой информации (джамаат публикует только журнал «Кянж академи»).[2] Первый проповедник «Сулейманджилар» Озтурк Музаффер прибыл в Татарстан в 1990-х годах с целью создания школ-интернатов. Ему удалось открыть три пансионата - два для мальчиков (в 1998 году в Казани была открыта пенсия «Ак-Умет», в 2003 году в Набережных Челнах начал работать пансионат «Хилал») и один для девочек (в Казани, с 2001 года, пансионат «Зангар»). Как упоминалось выше, «Сулейманджилар» стремится сохранить свои образовательные учреждения закрытыми от внешнего мира, пытаясь ограничить студентов от его влияния. Вот как исследователи описывают специфику этих школ: «Возглавляет образовательный и экономический процесс Баш ходжа (директор школы), после него его помощник проходит по иерархии, который выполняет все свои задания. Помощник обычно назначает служителей среди учителей и учеников, следит за учебным процессом, наказывает виновных. Телевизор строго запрещен, только в особых случаях смотрят мусульманские каналы и новости. В 2007 году «Хилал» в Набережных Челнах был закрыт, в 2014 году перестали существовать пансионаты «Ак Умет» и «Зангар» в Казани и «Волга» в Нижнем Новгороде.

Джамаат «Исмаил ага», названный в честь одноименной мечети Стамбула, является ультраконсервативным суфийским братством, которое стремится противостоять социальной модернизации, бросая особый вызов изменениям в жизни людей. Консерватизм для членов джамаата даже по внешнему виду: женщины ходят в никабах, мужчины носят густые бороды и

1 Ярош О.А. Международные миссионерские движения суфийского толка / О.А. Ярош // Родина. – 2015. – №6. – С. 45.

2 Бадерхан Ф. Суфийские ордена в Турции / Ф. Бадерхан // Крафт. – 2001. – С. 140.

носят брюки в духе Османской империи XVIII века. Джамаат «Исмаил Ага» возглавляет старший Махмут аль-Уфи (поэтому в литературе иногда другое имя джамаата называется «Махмутчилар»). В Татарстане джамаат «Исмаил Ага» укрепил свои позиции с приходом Камиля Самигуллина, который является муридом шейха Махмута аль-Уфи, на пост муфтия Татарстана в 2013 году. Камилю Самигуллину удалось превратить свою мечеть «Тынычлык», расположенный в пригороде Казани в поселке. Мирный, в обитель для последователей Исмаила Аги в Татарстане: регулярно проводятся собрания (встречи, где звучат нравоучительные разговоры). «Исмаил Ага» практикует тихий зикр.[1]

Джамаат «Эренкёй» получил свое название от имени одного из районов Стамбула. В настоящее время это братство возглавляет Осман Нури Топбаш (1942 года рождения), автор многочисленных работ на тему тасаввуфа. Перевод и публикация его книг в России проводилась московской издательской группой «Сад», основанной в марте 2005 года, а также изданием журнала «Золотая весна» на русском языке. В некоторых мусульманских книжных магазинах в Казани могут быть найдены работы Топбаша, некоторые из которых, однако, признаны экстремистскими в России. Добавим, что этот джамаат действовал в окрестностях Башкортостана в 1990-х годах, но сначала не было никаких постоянных муридов: только к концу 2000-х годов такая ассоциация появилась в Уфе, где они сгруппировались в мечети «Гуфран» »и сумели открыть «Центр Корана», который, однако, теперь закрыт. В 2008 году Осман Нури Топбаш назначил муршидом этого суфийского братства в Башкортостане Айдара Хабибуллина, который был директором издательской группы «Сад». Ему удалось сплотить местную молодежь, пригласив их на сохбеты и организовать посещения могил (среди них популярными были жертвы массовых захоронений трагедии Сеянтусской трагедии в лесах недалеко от деревни Султанбеково (Аскинского района, Башкортостана).

1 Саетов И.Г. Вызов модерну из центра Стамбула: джамаат «Исмаил ага» в общественной жизни Турции / И.Г. Саетов // Нур. – 2013. – С. 94.

Однако 25 сентября 2010 года Хабибуллин был арестован и впоследствии осужден по статьям 282 («Возрождение ненависти или вражды, а также унижение человеческого достоинства») и 222 (Незаконное хранение боеприпасов) Уголовного кодекса России (он был приговорен 31 января 2012 к 4-м годам тюремного заключения в колонии-поселении). В его поддержку был проведен пикет в Уфе, муфтий Единой Думы Пензенской области Абдурауф Забиров даже обратился с письмом к тогдашнему президенту России Дмитрию Медведеву, но это ему не помогло. После освобождения из колонии Хабибуллин покинул Россию со своей семьей, и публикация книг Османа Нури Топбаша в нашей стране прекратилась. Молодежь, которая была сгруппирована вокруг Хабибуллина, расспалась: «У Эренкея» в Башкортостане нет своего муршида (наставника), хотя известно Айнур Арсланов - это мюрид шейха Османа Нури Топбаш.

Джамаат «Хаккания» был назван в честь его основателя шейха Назима Хаккани (1922-2014), который жил в Турецкой Республике Северного Кипра и основал там свою обитель в городе Лефка. Рост мюридов шейха из Поволжья начался в 2000-х годах и охватил страну по большей части, Башкортостан (мы отмечаем, что жена Назима Хаккани Хуаджа Амина - башкирка, которая когда она была ребенком, покинула СССР и уехала на Ближний Восток с родителями). В 2010 году мулла Абдурафик Мурдашев из села Ташлыкул Мелеузского района Башкортостана был назначен маршидом в Башкортостане шейхом Назимом Хаккани. После смерти Назима Хаккани в 2014 году главой братства был его сын Мехмет Хаккани. После этого были укреплены позиции местного медиамагната Салавата Кильдина, который лично организовал тройные визиты шейха Мехмета Хаккани в Башкортостан в 2013-2015 годах и, таким образом, явно теснил деревенский Абдулрафика Мурдашева. Последнему пришлось уступить место муршида джамаата «Хаккания» в Башкортостане в пользу Салавата Кильдина (его теперь называют «шейхом Усманом»). Сам Кильдин на главном суфийском сайте Башкортостана

опубликовал текст разрешения быть его муршидом в тарикате в Башкортостане, переведенном на русский язык подписи Назима Хаккани, хотя по какой-то причине без оригинального документа. В ритуальной практике хакканиты практикуют громкий зикр, исполняемый во время хадры (встречи): мюриды становятся в круг, шейх идет в центр, начинают произносить похвалу Аллаху. В то же время эти суфии в своих коллективных зикрах практикуют использование музыкальных инструментов (труб, тамбуринов, барабанов и т. д.), Певцы громко воспевают, а муриды раскачиваются из стороны в сторону, иногда держась за руки и танцуя.[1] Периодически шейх может пригласить одного или нескольких мюридов в центр круга, которые раскачивая из стороны в сторону, выступают в роли лидера во время этого зикра. Все участники этой акции приходят в восторг и радость. Как пишут специалисты, «следует отметить, что анализ мистической практики в суфизме наглядно демонстрирует присутствие в когнитивных процедурах мусульманской мистики элементов, направленных на достижение экстатического состояния и психологической, физиологической и химической характера».

Кто муршид хакканийцев в Татарстане, точно неизвестно, и их присутствие не так заметно, как в соседнем Башкортостане, где это суфийское братство начало свою деятельность, они широко распространили практику посещения могил, родников и гор как «святых мест», сделав это очень массовым и заметным явлением мусульманской религиозной жизни в республике. В книге, опубликованной в 2012 году Салаватом Кильдином на башкирском языке, «Башкортостан - земля святых», идея проста, что существуют захоронения не только суфийских шейхов, но и сахабов (спутников) Пророка. Все это необходимо для идеологического доказательства того, что ислам в Башкортостане исходил от самого основателя ислама и, следовательно, имеет некоторую священную чистоту. Что, казалось, было только легендами, хакканиты поспешили материализоваться: вокруг

1 Цибенко В.В. Накшибандийский тарикат хакканийа / В.В. Цибенко// Москва. – 2014. – С. 96.

такого захоронения якобы были Сахабов Зубайра бин Зайда и Абдрахмана бин Зубайда на горе Нарыстау в Миякинском районе Башкортостана, мавзолей был построен суфиями, а у подножия горы были построены мечеть, паломники которые верят в святость этих мест ежегодно посещают это место. Подобный мавзолей был установлен якобы на могиле Сахаба Усмана бин Талхи на горе Ярыштау в Давлекановском районе Башкортостана. Активное проникновение суфийских хакканитов в Башкортостан привело к столкновениям с местными ваххабитами. Исследователи утверждают, что в Башкортостане «главный конфликт остается внутриконфессиональным». «В исламе это связано с конфронтацией суфийской группы сторонников шейха Хаккани и салафитов, которые еще не присоединились к открытому конфликту. Сотрудники ДУМ РБ и ЦДУМ России поддерживают сторонников этих групп в республике в различной степени интенсивности, но они открыто не заявляют о своих идеологиях », - писал об этом в 2014 году Руслан Карамышев, намекая, что ДУМ РБ поддерживает салафитов, а ЦДУМ России - суфиев. Однако через год ситуация резко изменилась, и конфликт между салафитами и суфиями в Башкортостане приобрел открытый характер. 30 августа 2015 года в Белорецке произошло столкновение между ними после того, как местную мечеть посетил шейх Мехмет Хаккани, который в третий раз приехал в республику. Местные ваххабиты были четко осведомлены о прибытии суфийского шейха в эту мечеть (вероятно, ДУМ РБ смог их уведомить). Они поспешили пригласить своих единомышленников из близлежащей Челябинской области (там были люди из Магнитогорска на Намазе). Когда Мехмет Хаккани пришел в мечеть, а его сторонники из местного духовенства ваххабитов организовали ссору и драку, требуя, чтобы Хаккани немедленно покинул мечеть, тому пришлось уйти, чтобы ситуация не ухудшилась. Но ваххабиты поспешили показать хакканитам, что ни их шейх, ни то, что они делают в Башкортостане, не имеют места быть. В свою очередь, последователи Хаккани публично обвинили главу Духовного

управления мусульман Республики Башкортостан, муфтия Нурмухаммеда Нигматуллина в радикализации ислама и проваххабитской политике, полагая, что он организовал всю драку. Председателю Совета по государственно-религиозным отношениям при главе Республики Башкортостан Вячеславу Пяткову пришлось стоять в этом открытом противостоянии с Нигматуллиным, упрекая хакканитов в дестабилизации обстановки в мусульманской умме региона. ЦДУМ России, которая ранее сочувствовала хакканитам (известно, что глава Центрального управления внутренних дел, верховный муфтий России Талгат Таджутдин отправился на Северный Кипр, чтобы встретиться с Назимом Хаккани, а затем в Башкортостане в 2013-2014 годах тепло приветствовал его сына Мехмета Хаккани по прибытии в республику), воздержался от их поддержки в это время. Конфликт закончился тем, что мухтасиб Белорецкого района Башкортостана Исмагил Мухамедянов, который является хакканитом и который обратился с письмом к президенту России Владимиру Путину против муфтия Нурмухамеда Нигмуллина, был снят с должности. Конфликт был замят, но он показал определенный поворот в политике властей Башкортостана: если в первой половине 2010 года они не вмешивались в деятельность хакканийцев, в некотором смысле даже способствовали (например, Мехмет Хаккани визиты и поездка в Башкортостан сопровождались теплым приветствием со стороны руководителей и чиновников, строительство мавзолеев на предполагаемых захоронениях сахабов не было предотвращено), то после 2015 года хакканиты стали выглядеть более осторожными, полагая, что это нет необходимости однозначно поддерживать ориентацию местных мусульман на иностранного шейха.

Из всех суфийских братств, которые в Татарстане удалось сформировать в постсоветский период в стабильное сообщество во главе с Ишаном, можно назвать группу последователей шейха Ришата Мусина, который принадлежит к Суфийской линия Накшбандия-Муджаддидия-

Хусайиния и основанная в 1991 году в селе Старое Чурилино, Арского района Республики Татарстан (ученики называют его Мухаммад-хазратом). Ришат Мусин родился в 1931 году в Татарской АССР. После Великой Отечественной войны его отец, вернувшийся с фронта, переехал со своей семьей в 1947 году в Андижан (Узбекистан) для работы. Мусин работал на одном из промышленных предприятий города, во время аварии произошел несчастный случай, и на него обрушилась табличка, которая сломала ему ногу. В результате ему ампутировали его (он одноногий и движется с костылем), и он стал инвалидом на всю жизнь. Живя в Узбекистане, он вошел в местную мусульманскую общину, где суфийские традиции были сильными, сохранились и функционировали в советское время. Из местных шейхов он получил иджаз, и сам был возведен в муршиды (Иджазу получил от духовного лидера филиала Накшбандийского тариката Хусейни Ибрагима Маматкулова (1937-2009). Так пишет о нем татарский богослов Валиулла Якупов в своей диссертации: факт, что значительное количество татар переехали в Узбекистан в советское время и наличие значительных стабильных суфийских традиций в этой республике. Не удивительно, что некоторые татары Узбекистана были вовлечены в тарикаты, распространенные там. Один из них Ришат-хазрат Мусин, достиг уровня Муршида, в 1991 году он вернулся в родной Татарстан, в деревню Чурилино в Арском районе, и вокруг него постепенно стал центром притяжения для тех, кто интересуется Накшбандией, который к концу 1990-х годов превратились в стабильную группу классического тариката Накшбандий».

Точное число членов суфийского братства шейха Ришата Мусина неизвестно, но условно его последователей можно разделить на две группы: ученики (муриды) и сочувствующие, которые по тем или иным причинам не могут принять все требования, которые считаются учениками (например, элементарная обязанность ученика - чтение намаза: если человек не может выполнять его пять раз и ежедневно, то уже только по этой причине он не

может стать студентом). По нашим оценкам, в настоящее время число учеников (мюридов) шейха Ришата Мусина составляет 150-200 человек. Главная проблема этого суфийского братства, с которым он неизбежно столкнется это, - это старость шейха (более 80 лет). Пока неясно, кто может заменить шейха на своем посту, этот вопрос неизбежно возникнет перед братством.

Заключение

Суфизм - мистическое, религиозно-философское мировоззрение в рамках ислама - оказывал большое влияние на развитие религиозной мысли народов России и играл значительную роль в их общественно-политической жизни. На сегодняшний день проблемы суфизма вызвали неожиданный интерес в мусульманском мире: он обусловлен активным ростом суфийских братств и их мощным влиянием на процессы формирования общественной мысли. Кроме того, сложный процесс исламизации современных народов также связан с развитием и укреплением суфизма.

Проанализировав работы историков, исламоведов, философов, религиоведов, изучив материалы архивных фондов Центрального государственного архива Российской федерации, Института этнологии и антропологии РАН, Центрального государственного архива, определены место и роль суфизма в политическом и социальном развитии народов Северного Кавказа. Суфийское учение существовало в Дагестане, начиная с IX-XI вв., в Чечне - с XIII века, в Крыму с XII, Поволжье с X.

Большое влияние на духовную жизнь верующих оказало суфийское учение накшбандийского и кадирийского тарикатов. Тарикат накшбандийа был известен еще в XV-XVI вв., тарикат кадирийа распространился во второй половине XIX в. Последний получил название зикризм. Суфийское учение этих тарикатов связано с именами таких шейхов и устазов, как шейх Мансур, Мухаммад Ярагский, Джамал-Эддин Казикумухский, Эллах-мулла, Ташу-Хаджи, Кунта-Хада, Баматгири-Хаджи, Али Мигаев, Батал-Хаджи, Дени-шейх и др.

Дан анализ ключевых элементов суфийской практики - зикра, посвящения в братство, почитания святых эвлия. Бикр, являясь строгим кораническим предписанием, в каждом суфийском братстве исполняется по-своему. Но он выступает основным компонентом тариката для достижения конечной цели познающего суфия - состояния фана или гармонии с Божественной Природой.

Делаем вывод, что культ святых нашел благодатную почву в доисламских верованиях народов России. В дипломе рассмотрена проблема политизации суфизма. В зависимости от политической ситуации суфийские братства проявили гибкость в проведении своей деятельности. Это и позволило сохранить им до сего дня ритуально-обрядовую практику, опиравшуюся на определенную религиозно-философскую систему.

Предприняв комплексный философско-религиоведческий анализ феномена суфизма и его влияния на общественную жизнь народов, автором выявлены специфические условия возникновения суфизма и охарактеризованы основные компоненты суфийской практики. Суфизм рассмотрен в историко-теоретическом плане;

Вместе с тем актуальным остается объективное осмысление и исследование прошлого религиозного наследия, только это позволит глубже понять современное духовное состояние общества.

Библиография

1. Абдуллаев И. Мечети Крыма / И. Абдуллаев // Голос Крыма. – 1997. – С. 200.
2. Абдульваап Н. Крымскотатарская литература XIII-XIX вв. / Н.Абдульваап // Симферополь. – 2005. – С. 168.
3. Алиакберов А.К. Эпоха класического ислама на Кавказе / К.А. Алиакберов // Москва. – 2003. – С. 120.
4. Артамонов М.И. История Хазар.-Л / М.И. Артамонов // Айрис-пресс – 2003. С. 174.
5. Бадерхан Ф. Суфийские ордена в Турции / Ф. Бадерхан // Крафт. – 2001. – С. 140.
6. Вейденбаум Е. Путеводитель по кавказу/ Е. Вейденбаум // Тифлис – 1888. – С. 159.
7. Гордлевский В.А. Рукописи Восточного музея г.Ялта / В.А. Гордлевский // Ленинград. – 1927. – №10. – С. 224.
8. Джавелидзе Э.Д У истоков турецкой литературы / Э.Д Джавелидзе // Тбилиси. – 1985. – С. 170.
9. Илйас ал-Цудхари Суллам ал-мурид/ Илйас ал-Цудхари // Казань. – 1904. – С. 153.
10. Ильясов И.А. О возникновении суфизма / И.А. Ильясов // Махачкала. – 2003. – №1. – С. 121.
11. Казем-Бек М. Мюридизм и Шамиль. / М. Казем-Бек // Махачкала – 1990. С. 204.
12. Кемпер М.К. К вопросу о суфийской основе джихада в Дагестане / М.К. Кемпер // Москва. – 2003. – С. 305.
13. Конкурат К. К истокам крымскотатарской литературы / К. Конкурат // Qasevet – 1996. – №1. – С. 183.
14. Макаров Д.В.. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане / Д.В. Макаров // Москва. – 2000. – С. 174.

15. Мухаметшин Р.М. Татары и ислам в XX веке / Р.М. Мухаметшин // Фэн. – 2003. – С. 298.
16. Саетов И.Г. Вызов модерну из центра Стамбула: джамаат «Исмаил ага» в общественной жизни Турции / И.Г. Саетов // Нур. – 2013. – С. 197.
17. Саетов И.Г. «Джамаатизация» тарикатов в республиканской Турции / И.Г. Саетов // Иман. – 2006. – №6. – С.158.
18. Саидов М.С. Рукопись Абубакра Мухаммада, сына аль Фараджа ад-Дербенди «Райхан хакаик ва бустан ал-дакаик» («Базилик – сад истин и сад тонкостей») / М.С. Саидов // Махачкала. – 1991. – С. 123.
19. Цибенко В.В. Накшибандийский тарикат хакканийа / В.В. Цибенко// Москва. – 2014. – С. 96.
20. Чиркави С. Сокровищница благодатных знаний / С. Чиркави // Иман. – 2006. – С. 420.
21. Шиммель А. Мир исламского мистицизма / Шиммель, Аннемари // Москва. – 2000.– С. 414.
22. Эвлия Челеби Книга путешествий ч-2 / Эвлия Челеби // Москва. – 1979. – С. 145.
23. Якупов В.М. Ислам в Татарстане / В.М.Якупов // Иман. – 2005. – С. 105.
24. Ярош О.А. Международные миссионерские движения суфийского толка / О.А. Ярош // Родина. – 2015. – №6. – С. 125.