

**БРАТСТВО НАКШБАНДИЙЦА НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ.  
ЕРЕТИЧЕСКАЯ СЕКТА ИЛИ ПОБОРНИК  
«ИСТИННОГО» ИСЛАМА?**

С XIX в. и по сей день вопрос о роли религии в движении горцев за независимость, о характере политического суфизма или мюридизма и его особенностях на Северном Кавказе вызывал немало противоречий. Историографы Российской империи представляли религиозных лидеров Северного Кавказа как сектантов или даже вероотступников. При этом они либо провозглашали накшбандийский *тарикат* (мистическое религиозное братство) еретической сектой, не имеющей ничего общего с «правоверным исламом», либо обвиняли его последователей на Кавказе в искажении суфизма в угоду своим политическим интересам. Последняя трактовка была самой распространенной. Из наиболее известных историков Кавказской войны ее придерживались, например, А. Потто, П. М. Волконский (*Волконский Н.А.*, 1888) и А. Неверовский (*Неверовский А.*, 1847). «... Кавказский мюридизм, хотя и имел в основе высокие идеи тарикатства, не был уже тем чистым, нравственным учением, которое создано и освящено было первыми мусульманскими богословами...

Таким образом, кавказский тарикат является просто политическим орудием, сектой, где под завесой религии образовывается невиданное доселе братство...», – писал автор многотомного труда по истории Кавказской войны А. Потто (*Потто А.*, 1994. С. 13–19).

Интересно, что тот же автор на соседних страницах признает, что «в мусульманском мире немало разыгралось кровавых революций, в которых вожаками политических партий всегда являлись *мушшиды* со своими мюридами.... То, что было на Востоке, должно было неизбежно случиться и на Кавказе» (*Потто А.*, 1994. С. 17).

Была ли такая противоречивость вызвана характерным для российского правительства опасением, что религиозно-политическое движение мусульман Кавказа может легко перекинуться к их единоверцам во внутренних регионах России (например, к татарам, среди которых тот же накшбандийский тарикат насчитывал несколько тысяч последователей) или же она была естественным (для христианина) недоумением, каким образом мистическое братство, сравниваемое многими европейцами с католическими орденами, и суфийские шейхи, воспринимаемые наподобие христианских отшельников и обаянные, по мнению автора, отречься от мирских проблем, могут послужить основой и возглавить политическое движение, открытое вооруженное возмущение, видимо, навсегда останется неясным. В данной работе для нас это не столь существенно. Важно другое, с момента появления накшбандии на Кавказе и до настоящего времени практически все авторы, пишущие о братстве и его роли в Кавказской войне, используют термин «*мюридизм*», введенный в кавказоведение в первой половине XIX в. и отделяющий кавказский мюридизм от более широкого феномена – суфизма. Правомерно ли такое разделение и действительно ли кавказский мюридизм – явление, отличное от суфизма как такового, является предметом данной статьи. Для уяснения этого вопроса прежде всего необходимо определить характер и типологию суфизма и конкретно накшбандийского тариката.

**Суфизм «хмельной» и «трезвый»**

Эти странные эпитеты в определении исламского мистицизма – не богохульная выдумка автора, а установившаяся в мировой исламоведческой литературе, посвя-

ценной проблеме суфизма, терминология, отделяющая два типа мистиков. Основное отличие между «хмельным» и «трезвым» суфизмом лежит в том, как их основоположники и последователи видели соотношение тариката (в данном случае – мистического опыта, достигнутого путем выполнения ритуалов и упражнений, определенных в данном братстве для познания Бога) и шариата (мусульманское законодательство, основанное на строгом выполнении правил, изложенных в Коране и Сунне).

Представители «хмельного» суфизма считали, что для достигших познания Бога совершенных шейхов следование «внешним» правилам шариата престаёт быть обязательным. Познав «внутреннюю суть» Бога, они становятся Его частью и далее руководствуются своим духовным опытом, а не Кораном и Сунной. Представители «трезвого» суфизма подчёркивали первостепенность шариата как для простых мусульман, не вступивших на путь тариката, так и для суфиев, обязанных следовать его законам на каждом этапе духовного развития.

Такое разделение сформировалось не сразу, а постепенно. Более того, ранние *силъсилы* (араб. – цепочки; в суфийской терминологии – традиция, передаваемая от шейха к шейху, которые составляют звенья цепи передатчиков данной мистической традиции) большинства суфийских братств включают в себя представителей обоих направлений. Отчасти это связано с постепенным процессом оформления суфизма, чьё становление можно условно разделить на несколько основных этапов.

### **Кристаллизация исламского мистицизма**

Первые суфии были не столько мистиками, стремившимися познать Бога путём самоотречения и определенных духовных и физических упражнений, сколько религиозными аскетами, старавшимися путем умерщвления плоти избежать искушений и добиться спасения в загробном мире. Их конечная цель не отличалась от цели любого верующего мусульманина, также старавшегося праведным поведением в земной жизни заслужить спасение в мире ином. Различным было лишь понимание того, какая степень самоотречения требуется от истинно верующего для достижения этой цели.

Однако постепенно пропасть, образовавшаяся после смерти пророка между Богом и людьми, характерная для любой монотеистической религии и особенно сильно ощущавшаяся в исламе из-за отсутствия системы духовенства как института посредников, неизбежно привела к появлению верующих, стремящихся познать Бога и соединиться с Божественным бытием до наступления Дня Последнего Суда. В отличие от первых суфиев-аскетов, мистики были озабочены не столько тем, как добиться спасения и попасть в рай, сколько познанием Бога при жизни (*Scohlem, 1955*). Для соединения с Богом при жизни, казалось, прежде всего, необходимо умерщвлять свое телесное существо (или, по крайней мере, приблизить свое состояние к таковому) путём аскетической жизни. Таким образом, первые суфии-мистики по образу жизни мало отличались от суфиев-аскетов, однако по существу между ними огромная принципиальная разница.

На следующей ступени развития суфизма мистики (по крайней мере, многие из них) постепенно переставали быть отшельниками. Вновь вступившие на путь познания Бога прибегали к ним за опытом духовного развития; обычные мусульмане, убежденные в их связи с Божественной истиной, искали их благословения и духовного покровительства. Потребность в передаче духовного опыта вылилась в составление основополагающих суфийских трактатов. Во II–III вв. мусульманского, IX–X вв. христианского летосчисления появляются первые письменные источники по мусульманскому мистицизму, написанные будущими столпами суфизма – Абу-Язидом ал-Бистами (ум. приблизительно в 875 г.), Тустари (ум. в 896 г.), Харрази (ум. в 899 г.), Тирмизи (приблизительные годы жизни 835–900), Джунайдом ал-Багдади (ум. в 910 г.), Халладжем (казнён в Багдаде в 922 г.). За ними следуют первые «учебные пособия» по мистицизму, появившиеся в конце X–XI вв. (Сарраджем – ум. в 988 г.,

Калабаэном – ум. в 990 или 995 г., Абу Талиб ал-Макки – ум. в 996 г., Сулами – ум. в 1021 г., Хиджвири – ум. в 1075 г., Кушайри – ум. в 1074 г., Мухаммад ал-Газали – ум. в 1111 г. и др.) (*Триммингем Дж.С.*, 1989, *Trimmingham J.S.* 1971), когда суфизм как определенное направление в исламе уже твердо выходит на историческую арену. Становление философского облика суфизма практически заканчивается с появлением трудов уникального мусульманского мыслителя конца XII – начала XIII вв. Ибн ал-Араби (1165–1240 гг.) (16), который ознаменовал собой пик мусульманской мистической мысли.

Параллельно с появлением обобщающих работ по суфизму в различных регионах мусульманского мира выкристаллизовываются первые институты суфийских братств. Триммингем выделяет три типологических объединения братств по регионам – Месопотамский, Магрибский и Хорасанский, к которому относится к Накшбандийа (*Триммингем Дж.С.*, 1989. С. 37–63). Основной чертой новых объединений было признание всеми его членами «духовной генеалогии» данного братства, каждая из которых восходит к пророку Мухаммаду. Последний для суфиев был не только пророком, но и первым исламским мистиком, познавшим Бога, родоначальником мистицизма, первым и основным звеном в духовной цепочке, восходящей к Богу. Однако в силу вышеизложенного постепенного становления суфизма ранняя *сильсиля* после пророка и до прямых основателей определённого братства (включая накшбандийский тарикат) выглядит несколько условной со значительными временными «провалами» между звеньями и разнотчьем, через кого переходила данная традиция.

Временные «провалы» самими последователями братств легко объясняются возможностью инициации (посвящения в духовную традицию и её передачу) через духовную суть (араб. – *руханиййа*) умершего шейха. Для историка такие «провалы» интересны ретроспективным отношением последователями братства своей традицией к тому или иному мыслителю раннего мистицизма. Несмотря на то, что *сильсиля*, дающая братству легитимную основу существования, особо бережно сохранялась его последователями, ранние ее звенья, как и толкование доктринальных принципов, подлежали реинтерпретации в соответствии с характером, которое братство приобретало с течением времени. Нельзя забывать, что, существуя в рамках определенной традиции, суфийские братства, как любой общественный институт, были живым, развивающимся организмом. Так, в накшбандийском тарикате по ал-Хани сохранилось 3 признанные версии ранней *сильсилы* (*Ал Хани*, 1903).

I. По первой версии, *сильсиля*, называемая в накшбандийской литературе «золотой», включает в себя Али Хусейна – зятя и внука пророка и идёт от пророка через следующих «передатчиков»;

Али ибн Аби Талиб  
Имам Хусейн  
Зейн Али ал-Азгар Бграммад ал-Бакир  
Джа'фар ал-Садык  
Муса Кадым  
Али Рида  
Ма'аруф ал-Карки  
Ал-Сири ил-Сакати  
Абу Касым Джунайд ал-Багдади  
Абу Али Катиб  
Абу Али Фармази,

от которого *сильсиля* переходит к Абу Хасану ал-Харакани, на ком все три версии сходятся.

II. Согласно второй версии *сильсилы* тариката Накшбандийа идет от пророка к Али ибн Аби Талибу и от него к шейхам:

Ал-Хасан ал-Басри  
Хабиб ал-Аджами  
Дауд ал-Та'и

и от него к Ма'руф ал-Кархи, на котором первая и вторая сильсили сходятся.

III. Третья версия включает в себя следующих «передатчиков» традиции:

пророк Мухаммад

Абу Бакр ас-Сидики

Салман Фариси

Касым ибн Мухаммад ибн Абу Бакр ас-Сидик

Джа'фар ал-Садык

Абу Язид ал-Бистами

и далее к Абу Хасану ал-Харакани, на ком все три версии сходятся.

В этих цепочках для нас особенно важны разночтения в двух звеньях: Али ибн Аби Талиб – Абу Бакр ас-Сидики; и Абу Язид ал-Бистами – Джа'фар ал-Садык. Возведение тариката к пророку через Абу Бакра ал-Сидики впоследствии было признано большинством накшбандийских шейхов и является его характерной чертой, так как в отличие от Накшбандийи практически все суфийские братства возводят свою духовную «генеалогию» к пророку через Али ибн Аби Талиба. Универсальное признание членами Накшбандийи Абу Бакра, по всей вероятности, произошло при жизни одного из столпов братства, индийского мистика Ахмада Сирхинди ал-Фаруки, жившего в Могульской империи в 1564–1624 гг. Подчеркивая связь с пророком через его ближайшего сподвижника и первого правоверного халифа, Сирхинди тем самым провёл резкую грань между суннитским братством и шиитским направлением в исламе, основанном на почитании Али ибн Аби Талиба.

Этой традицией объясняется характерная для накшбандийского тариката практика тихого или молчаливого зикра (характерный ритуал воспоминания и восславления Бога, практикуемый суфиями). Зикр может происходить как в конгрегации мистиков, так и в одиночестве, которому пророк Мухаммад якобы обучил Абу Бакра во время бегства из Мекки в Медину, когда они скрывались в пещере от преследователей. Согласно преданию, обратившись к Богу с молчаливым зикром, пророк и его сподвижники были спасены чудесным образом – на входе в пещеру образовалась паутина. Увидев паутину, преследователи решили, что пещера пуста и прошли мимо (*ал-Хани*, 1308). Практика тихого или молчаливого зикра, при котором упоминание имени Бога и других формул, связанных с единством Бога, происходит молча, подробно описана Джамал ал-Дином Гази Гумуки (*Джамал ал-Дин Гази Гумуки*, 1905). Закрепление молчаливого зикра, как и в нормативной практике в накшбандийском тарикате, происходило во время жизни шейха Абд ал-Халика ал-Гидждувани, который отдавал явное предпочтение молчаливому зикру и скептически относился к использованию музыки и активных телодвижений в «громком» зикре как в практике, не совместимой с положением суфия (*ал-Хани*, 1308. С. 111). Ещё важнее, что возведение накшбандийской *сильсили* к пророку через Абу Бакра приобрело для последователей братства особое значение как свидетельство строгой ортодоксальности тариката и его подчёркнуто суннитского характера. Правда, в шиитских областях мусульманского мира, в частности в Иране, существовали шиитские ветви накшбандийского тариката, вводившие свою сильсилью к Али ибн Аби Талибу.

Интересно отметить, что одновременно именно эта версия сохранила в составе *сильсили* Абу Язида ал-Бистами, считающегося родоначальником «хмельного» суфизма, а не Джунайда ал-Багдади, называемого основателем «трезвого» суфизма и присутствующего в первых двух версиях накшбандийской *сильсили*, восходящей к пророку через Али ибн Аби Талиба. Несмотря на кажущееся противоречие, упоминание Абу Язида ал-Бистами в накшбандийской сильсиле далеко не случайно. Именно к нему восходит суфийская традиция ирано-язычного региона, в котором в XI–XIII вв. выкристаллизовывался и накшбандийский тарикат. Принадлежность братства к ираноязычной суфийской традиции окончательно закрепляется с именем Абу Хасана ал-Харакани (ум. 1033 г.), одного из наиболее значительных представителей персидского (среднеазиатского) суфизма, на котором все три версии накшбан-

дийской *силъсилы* сливаются в одну. Но и он еще не является «достоянием» исключительно Накшбандийского тариката, а лишь общепризнанным авторитетом, упоминаемым в *силъсилах* большинства тарикатов ираноязычного региона.

Первым шейхом, чье имя уже не просто общий патроним суфизма как такового, а ассоциируется с конкретными братствами – Накшбандийя и Ясавийя – был Юсуф ал-Хамадани (1048–1141 гг.), но лишь век спустя Абд ал-Халик ал-Гидждувани (ум. в 1220 г.) сформулировал 11 основных принципов, легших в основу доктрины накшбандийского тариката как такового (*Хисматуллин А.А.*, 1966. С. 29–69; *Ал-Хани*, 1308; *Фахр ал-Дин Али*, 1897). С добавлением трех последних принципов Баха ад-Дином ал-Накшбандом (1317–1389 гг.) завершается кристаллизация братства как такового.

Несмотря на то, что Баха ад-Дин Накшбанд дал имя самому тарикату, ни его последователи, ни историки не рассматривают его как основоположника братства. Первые, как уже говорилось, возводят тарикат к пророку Мухаммаду, кто один в глазах любого суфия является основоположником любой истинной мистической традиции. Вторые, определяя несколько периодов формирования братства, связывают с ним лишь определенный, хотя и значительный этап его становления. Именно при жизни Баха ад-Дина ал-Накшбанда братство приобретает одну из черт, на долгие века определивших его характер, а именно ярко выраженную по сравнению с другими суфийскими братствами ориентированность на участие в мирском бытии мусульманской общины.

Принцип, легший в основу отказа многих накшбандийских шейхов от жизни, полностью отрешенных от мирских дел, был одним из постулатов ал-Гидждувани – халват дар анджуман (*Поскольку принципы были изложены ал-Гидждувани на персидском языке, в накшбандийской литературе, написанной на любом яз восточных языков, они всегда сохраняют свою ираноязычную форму*), который с определённой натяжкой можно перевести как «одиночество в толпе». Несмотря на то, что сам ал-Гидждувани подразумевал под этим принципом требование от суфия избегать мирских дел и сообщества мирян, с течением времени его интерпретация приобрела прямо противоположный характер. Ссылаясь на пророка Мухаммада, который в идеальной форме сочетал в себе достоинства мистика (напрямую общаясь с Богом) и функции главы мусульманской общины, большинство накшбандийских шейхов со времени Баха ад-Дина требовали от совершенного шейха хранить мистическую связь с Богом и одновременно наставлять и направлять мусульман по праведному пути.

С исторической точки зрения такой сдвиг в доктрине накшбандийского братства можно объяснить влиянием сильного тюркского элемента. Распространенный до XIII в. преимущественно в городской ираноязычной среде, тарикат со времени жизни Баха ад-Дина Накшбанда стал ассоциироваться с тюркскими среднеазиатскими правителями, многие из которых открыто признавали духовное наставничество накшбандийских шейхов в делах поддержания праведной веры (вовлечённость суфийских шейхов в мирские дела стала характерной чертой не только накшбандийского, но и некоторых других среднеазиатских тарикатов, особенно Ясавийи). Процесс становления «особой связи» между суфийскими шейхами и среднеазиатскими правителями был двусторонним процессом. С одной стороны все среднеазиатские правители начиная с хана Шаруха (1405–1447 гг.), провозгласили себя «халифами правоверных». С другой стороны, суфийские шейхи взяли на себя функции защитников ислама, ответственных за направления правителей мусульман по пути истинному. В других областях мусульманского мира эта функция в основном сосредотачивалась в руках богословов – факихов и улемов.

Мирское признание духовного престижа неизбежно привело к тому, что в руках накшбандийских шейхов сосредотачивалась огромная религиозная и политическая власть. Первым накшбандийским шейхом, который напрямую участвовал в политической жизни мусульманской общины, был Убайдаллах Ахрар (1404–1490 гг.). В

1431 году он завоевал звание «главного суфийского шейха Ташкента» и впоследствии открыто использовал свой авторитет и влияние в политических интригах, помогая Абу Сайду добиться титула узбекского хана. Когда последний пришел к власти, Ахрар практически стал правителем Междуречья и неоспоримым авторитетом в религиозной жизни ханства.

Свою власть Ахрар использовал для установления ортодоксального исламского общества, основанного на строгом следовании шариату. Таким образом, он первым из накшбандийских шейхов возвел принцип необходимости следования шариату из частного дела верующего – мистика или немистика – в обязанность, накладываемую обществом и поддерживаемую мусульманскими правителями с помощью суфийского шейха (*Gross Jo Ann, Multiple A., 1971; Бартольд В.В., 1918; Чекович, 1974.1; 10; 17*).

Традиция связи правителя с суфийскими (особенно накшбандийскими) шейхами пришла с могульскими правителями в Индию, где в конце шестнадцатого – начале семнадцатого века сформировалась отдельная ветвь накшбандийского тариката, известная как Накшбандийя-Муджаддийя. Становление этой ветви и развитие накшбандийской религиозной доктрины в ней связано с именем шейха Ахмада Сирхинди ал-Фаруки, которому его последователи присвоили титул *муджаддид алф ал-тани* (обновителя веры второго тысячелетия).

Рождённый в конце первого тысячелетия мусульманской эры (годы жизни Сирхинди – 1564–1624 г., что соответствует 971–1034 гг. мусульманского летосчисления), Сирхинди подобно многим своим современникам был подвержен эсхатологическим переживаниям. Согласно исламской традиции с отдалением времени жизни пророка Мухаммада мусульманская вера неизбежно теряет свою первоначальную силу и чистоту. Однако, в отличие от большинства мусульманских мыслителей своего времени, Сирхинди не считал, что этот процесс необратим, а требовал остановить разложение ислама путем строго следования законам шариата во всех сферах частной и общественной жизни. Будучи истинным суфием, он считал, что восстановление чистого ислама невозможно без истинного понимания внутренней сути законов шариата. Такое внутреннее видение сути шариата и его законов согласно Сирхинди было недоступно не только самым знающим богословам, но и самым совершенным суфийским шейхам, но давалось лишь с Высочайшего соизволения Всевышнего. Не нарушая ортодоксальной исламской традиции, которая провозглашала Мухаммада последним истинным пророком – хатм *ал-набиййун* - печатью пророков, Сирхинди учил, что в конце каждого тысячелетия Бог посылает «обновителя веры», задача которого очистить данный Богом закон от новшеств и порочных интерпретаций (*Friedman, 1971. С. 13–33*). В качестве легитимизации своего постулата Сирхинди ссылаясь на хадис, согласно которому Мухаммад говорил, что Бог не оставит своей уммы – общины – и накануне каждого века будет посылать человека, который обновит веру (*ал-Хани, С. 181*). Продолжая логику хадиса, Сирхинди указывал, что главный обновитель должен появляться в конце каждого тысячелетия и на него возлагается задача восстановления истинного ислама во всех сферах жизни верующего.

Несмотря на то, что сам Сирхинди никогда открыто не называл себя обновителем веры, среди его последователей за ним прочно закрепился эпитет *муджаддид алф ал-тани* – обновитель (веры) первого тысячелетия, который и дал имя новой ветви накшбандийского тариката, известной как Накшбандийя-Муджаддидийя.

С именем Сирхинди и его стараниями закрепить шариат как единственное приемлемое законодательство для мусульман связано дальнейшее закрепление «трезвого» направления в тарикате. Занятый, прежде всего, мистическим пониманием ислама, Сирхинди разработал доктрину, согласно которой шариат и тарикат не разделимы. С одной стороны, ни один мусульманин не может считать себя истинно верующим без попытки познать внутреннюю суть законов ислама, следуя одному из суфийских тарикатов; с другой стороны, даже самый совершенный мистик обязан строго соблюдать шариат в мельчайших его деталях, так как если суфий видит про-

творение между шариатом и своим мистическим опытом – это значит, что он оступился в мистическом пути, поскольку шариат как закон, данный Богом, является постоянной и непреложной истиной.

Не вдаваясь в подробности обсуждения данной доктрины, отметим только её значимость для северокавказских последователей накшбандийского тариката, которые подобно Сирхинди связывали истинный ислам с необходимостью следовать тарикату или, по крайней мере, признавать авторитет суфийских шейхов, познавших внутреннюю суть ислама и шариата, как духовных наставленников мусульман.

Преследуя цель установления законов шариата, Сирхинди стремился влиять на могульских правителей и проводить свою интерпретацию. Так, он запрещал музыку и танцы, настаивал на молчаливом зикре и т.д. – сравни с запретами Шамиля на Северном Кавказе.

Осознание миссии руководителей мусульманской *уммы*, возложенной на шейхов, с особой силой проявилось в теории одного из духовных последователей Сирхинди, шейха маулана Халида ал-Кюрдамири (1779), который основал и дал имя последней ветви тариката, пришедшей вскоре после его смерти на Северный Кавказ.

Годы жизни шейха Халида (1779–1825 гг.) прошли на время заметного усиления влияния, а позже и прямого политического и экономического вмешательства во внутреннюю жизнь стран ислама со стороны сильных европейских государств. Развивая идеи, изложенные Сирхинди по поводу постепенного упадка веры, неизбежно усиливающегося с отдалением времени жизни пророка Мухаммада, Халид связывал политический и экономический кризис исламского мира с духовным и религиозным упадком. Ссылаясь на времена пророка Мухаммада, когда под руководством праведного правителя в при строгом следовании законам, ниспосланных Богом, мусульманская община была сильна, а молодое исламское государство одерживало победу за победой и быстро завоёвывало новые территории, Халид считал, что лишь восстановив ислам в первоначальной его чистоте, мусульмане смогут вновь обрести политическую и экономическую независимость. Первым и основным условием возрождения должно было стать восстановление шариата в качестве единственного и всеобъемлющего законодательства и строгое выполнение всех законов, в нём изложенных.

Обязывая каждого мусульманина строго следовать шариату, Халид не ограничивался требованием индивидуального благочестия. Согласно его доктрине никто не мог рассчитывать на спасение, живя в неисламском государстве, возглавляемом неправедным правителем, поскольку «правитель для государства как сердце для тела человека. Не может тело оставаться чистым, если в сердце завелась скверна» (*Асад ал-Сахиб*, 1334 (1915). С. 255). Следовательно, первой и прямой обязанностью каждого верующего является *джихад* – борьба, вплоть до вооружённой, – за установление соответствующей власти, а каждого истинного шейха – наставление правителей по праведному пути и разъяснение законов шариата.

В отличие от большинства его предшественников, которые рассматривали шариат с суфийской точки зрения в прямой связи с тарикатом, для Халида основное значение шариата лежало не столько в его месте на пути мистического познания Бога, сколько в его социальной функции хранителя мусульман от скверны, обеспечивающего исламскому государству независимость и процветание. В своих выступлениях и трактатах он практически не затрагивал внутреннюю суть ислама и шариата и в основном сводил следование накшбандийскому тарикату к «строгому выполнению шариата и восстановлению Сунны пророка» (*Асад ал-Сахиб*, 1334 (1915). С. 79). Однако по сути Халид следовал традиционному духу накшбандийского братства, со времени своего появления и на протяжении веков проводившей первостепенное значение шариата в жизни каждого мусульманина в отдельности и всей мусульманской *уммы* в целом. Не отходил он от накшбандийской традиции и в своём стремлении активно включиться в политическую жизнь с тем, чтобы влиять на мусульманских правителей и проводить свои идеи на практике.

## Распространение Накшбандийи-Халидийи в исламском мире

Для достижения максимального влияния Халид стремился привлечь в братство как можно большее число новых адептов, что было невозможно при сохранении традиционной суфийской системы инициации. Если в средние века суфийские тарикаты, включая Накшбандийю, были элитарными полузакрытыми институтами, посвящение в которые требовало длительного времени, полного отрешения от мирских дел и посвящения всего себя мистическим упражнениям, инициация в Накшбандийю-Халидийю занимало не более нескольких месяцев и завершалась сорокадневным постом, сопровождаемым постоянной молитвой, в полной изоляции от внешнего мира, когда иницируемый общался только с Халидом или одним из его «наместников». Введение практики изоляции, которая в халидийской литературе известна как *халва* или *рийада арба'инийя*, было прямым пересмотром установившейся накшбандийской традиции, которая со времён Абд ал-Халика ал-Гидждувани настаивала на том, что пришло время закрыть дверь *хальсы* (отшельничества) и открыть дверь судьбы совершенным шейхом. Традиционные накшбандийские шейхи (как впрочем и шейхи всех других тарикатов) требовали от новых адептов, неискушённых в мистических познаниях, проводить длительное время в присутствии своего шейха-наставника, с тем чтобы на них сошла благодать шейха, через которую они могли бы получить первые опыты «истинного познания» Бога.

Сведя время, проводимое новым адептом братства в сообществе шейха до минимума, Халид одновременно весьма неохотно посвящал прошедших в звание «совершенного» шейха, имеющего право на независимое духовное наставничество. Более того, в нарушение норм, установившихся в суфийской традиции, он требовал, чтобы все члены «его» братства практиковали духовную связь – *рабита* – не со своим прямым наставником, а с духовной сутью "*руханийя* – самого Халида, независимо от того, из его рук они получали инициацию или нет (Abu-Manneh, 1985. P. 289–301).

Такой заведомый пересмотр традиционной Накшбандийской практики инициации и духовного воспитания новых адептов был проведен шейхом Халидом с целью добиться как можно скорейшего роста числа членов братства и при этом сохранения его строго централизованного характера. Но если его первая цель была им безусловно достигнута, то неожиданная смерть самого Халида и большинства его ближайших сподвижников от чумы в 1825 г. привела к тому, что задуманный как исключительно централизованный тарикат быстро распался на множество практически независимых друг от друга формирований без единого признанного главы (Abu-Manneh, 1982/84. С. 1–36; Aglar H., 1985/ С. 3–44). Это не помешало, однако, халидийи сыграть исключительно важную роль в жизни различных областей мусульманского мира. В Османской Турции, например, халидийя приобрела последователей среди многих религиозных авторитетов как в Истамбуле, так и провинциях, что дает право Бутрусу Абу Манно, одному из ведущих исследователей истории Турции XIX в., утверждать, что именно доктрина халидийи послужила основой для первого периода танзимата и религиозной реформации первой половины XIX в. (Abu-Manneh, 1971).

Ко времени жизни шейха Халида ал-Курдамири накшбандийский тарикат уже был одним из наиболее распространённых суфийских братств в мусульманском мире (первый период широкого распространения накшбандийского тариката относится еще ко времени жизни Убайдуллаха Ахрара). Помимо своей «родины» Средней Азии, он существовал в Индии, среди волжских татар, в Иране, различных областях обширной Османской империи, включая Балканский полуостров, Сирию, Анатолию, Курдистан. Во многих из этих областей последователи накшбандийя-Муджаддидийи безоговорочно признали Халида своим шейхом, и Халидийя стала единственной формой существования Накшбандийского тариката. В качестве примера можно привести хотя бы Сирию и Курдистан. Другим примером может быть Еги-

пет, куда Накшбандийя впервые пришла в конце XIX в. в форме Халидийи. Одновременно Халидийя «завоевала» для братства новые территории (включая Северный Кавказ).

Такое быстрое распространение халидийской ветви Накшбандийи не может быть объяснено лишь организационными новшествами, введенными Халидом, а условно происходило благодаря исключительной привлекательности его идей и видения путей выхода из всеобъемлющего политического и экономического кризиса, охватившего в XIX в. весь мусульманский мир. Не случайно поэтому, что приход Накшбандийи-Муджаддидийи-Халидийи на Северный Кавказ тесно связан с периодом российской колонизации, приведшей к всеобъемлющему кризису в экономической, политической и духовной жизни северокавказских народов. Есть все основания полагать, что Накшбандийя была известна на Северном Кавказе, по крайней мере в северном Дагестане, еще в XVII в. Об этом свидетельствует сообщение турецкого путешественника Эвлия Челеби, который, описывая крепость Койсу, указывал на то, что в ней есть «семь мактабов, три медресе и две секции накшбандийских дервишей» (Челеби Э., 1973. С. 117).

### **Приход Накшбандийи-Муджаддидийи-Халидийи на Северный Кавказ**

Подобно тому, как в кавказоведческой литературе вопрос о роли религии и особенно Накшбандийи в освободительной борьбе горцев оставался наиболее политизированным, вопрос о том, откуда и как накшбандийский тарикат пришёл на Северный Кавказ, был наименее изучен. Одни заявляли, что он был занесён из Бухары, другие связывали его появление с «экспансионистскими планами» Османской империи, и никто не обратился к рукописям самих накшбандийских шейхов, единственно достоверному источнику, могущему ответить на данный вопрос. Единственным, пожалуй, исключением был немецкий кавказовед Фридерик Ван Боденштедт, который, ссылаясь на местные, не дошедшие до нас рукописи, дает подробную информацию о путях проникновения тариката и преданиях, связанных с ним (*Bodenshtad F.*, 1855). Еще раз подчеркну, что для любого из последователей определённого братства точная передача силъсили является исключительно важным делом, легитимизирующим в глазах верующих данную суфийскую традицию, и поэтому накшбандийские рукописи являются исключительно надёжным источником для истории распространения братства.

Все накшбандийские источники сходятся на том, что тарикат пришёл на Северный Кавказ из соседнего Азербайджана, и связывают его распространение с именем известного шейха Исмаила ал-Ширвани, непосредственного ученика и последователя маулана Халида ал-Курдамири (*Abu Manneh*, 1985. С. 295–296, 302; *Bodenshtad F.*, 1855. С. 131–142; *Асад ас-Сахиб*, 1334 (1915). С. 174–177; *Махмудбеков*, 1898. С. 21–23). Признанный авторитет своего времени, удостоенный звания *кутб ал-дин* (прим. «вершина веры» араб.), шейх Исмаил ал-Ширвани привлекал к себе многочисленных учеников из различных мусульманских стран. Среди его последователей были выходцы не только из Ширвана, но и Средней Азии, с Поволжья, Афганистана, многие из которых впоследствии вернулись на свою родину и установили традицию Накшбандийи-Халидийя среди своих соотечественников. Среди прочих у него учился некий Хасс Мухаммад, по некоторым источникам выходец из Бухары (*Bodenshtad F.*, 1855. С. 126), по другим – из Ширвана (*Цудакари Ильяс*, 1904. С. 12). Именно его, по сведениям дагестанского накшбандийского шейха второй половины XIX в. ал-Цудакари, и избрал Исмаил ал-Ширвани а качестве своего посланника для распространения тариката среди горцев. Вот как ал-Цудакари описывает это событие:

«Однажды шейх Исмаил ал-Ширвани обратил на Дагестан взгляд своего сердца и увидел, что он потонул в невежестве. Лишь в Куре он различил лучик света, то был свет, источаемый Мухаммадом ал-Яраги, *'алимом* (ученым) учителем и *фикихом* (богословом). (Мухаммад ал-Яраги, известный в русской литературе также как Магомед Яраглинский был известным дагестанским ученым-богословом, который жил

в Кюринском ханстве в селении Яраги и стал первым накшбандийским шейхом и муршидом – наставником (Волконский Н.А., 1888. С. 6–7; Неверовский А., 1847. С. 1). После чего Исмаил ал-Ширвани послал двоих своих учеников – Хасс Мухаммада и ещё одного с тем, чтобы они изучили у него (Мухаммада Яраги) *'ильм* (мусульманские богословские науки). (При этом) он наставлял их, если Мухаммад ал-Яраги спросит, у кого они учились до него, сказать, что они ученики шейха Исмаила ал-Ширвани.

Так они и сделали. Придя в Куру, они стали изучать у Мухаммада ал-Яраги *'ильм*, а когда однажды Мухаммад ал-Яраги спросил, у кого они получили свои знания до поступления к нему, сказали, что являются учениками шейха Исмаила ал-Ширвани. Услышав эти слова, Мухаммад ал-Яраги вдруг испугался, вскочил со словами: «Кто я такой, чтобы учить учеников Исмаила ал-Ширвани!» и начал всячески его восхвалять, а затем признал Хасс Мухаммада своим шейхом, принял у него тарикат и вступил в (накшбандийскую) *сильсию* (Цудакари Ильяс, 1904. С. 12).

Согласно другой версии, Хасс Мухаммад сначала поступил в ученики к Мухаммаду Ярагскому где-то в 1813 г., задолго до его встречи с Исмаилом ал-Ширвани и вступления в накшбандийский тарикат, и лишь спустя какое-то время неудовлетворённый знаниями, полученными у него, заявил, что отправляется искать свет Божественного знания в Бухаре, Мухаммад ал-Яраги отпустил своего любимого ученика, но по прошествии недолгого времени тот вдруг снова очутился в Яраги. Удивившись столь быстрому возвращению Хасс Мухаммада, Яраги стал расспрашивать о его путешествиях, и тот, упрекнув его в том, что все годы он, повинувшись букве закона, не видел его внутреннюю суть, рассказал, что по пути в Бухару он решил посетить известного шейха Исмаила ал-Ширвани. Увидев его, он поразился его святости и более года провёл в его *ханаке* (центр суфийского братства), изучая шариат и тарикат и следуя по пути прозрения. Добившись звания шейха и при поощрении Исмаила ал-Ширвани, Хасс Мухаммад решил вернуться к своему прежнему учителю, чтобы отблагодарить его за долгие годы учения и поделиться своими познаниями (Bodenshtad F., 1855. С. 126–130; Волконский Н.А., 1888. С. 7–8).

Далее изложение событий вновь расходится. Согласно одной версии, Хасс Мухаммад и посвятил Мухаммада ал-Яраги в тарикат (Волконский Н.А., 1888. С. 6–7), согласно другой, он отказался, ссылаясь на то, что лишь Исмаил ал-Ширвани достоин стадии посвящения. Так, источники сообщают, что шейхи общались между собой «на равных» и что главной темой их бесед были не столько тонкости познания ипостасей Бога, сколько состояние мусульманской *уммы* в целом и положение ислама на Кавказе в частности. Сойдясь во мнении, что ислам на Кавказе находится в полном забвении, что по их понятиям и привело к слабости горцев перед лицом российской экспансии, Мухаммад ал-Яраги перед возвращением на родину обещал своему новому наставнику до конца дней бороться за распространение *тариката* и восстановление *шариата* в его первоначальной чистоте (Bodenshtad F., 1855. С. 141).

Таким образом, появление тариката Накшбандийя на Северном Кавказе далеко не было оформлением новой секты. Скорее, оно явилось символом единства интеллектуальных и духовных процессов, переживаемых в мире ислама, и привело к распространению идей, уже существовавших в других областях мусульманского мира на Северном Кавказе. Более того, в условиях освободительной борьбы горцев XIX в. именно накшбандийские шейхи боролись за очищение шариата от местных доисламских наслоений и установление истинно исламской формы правления (передачу религиозным судьям всей полноты власти, следованию законам шариата, а не адату или законам, вводимым российской администрацией, строгое соблюдение исламского образа жизни и т.д.).

Таким образом, обсуждая то или иное религиозное явление, необходимо рассматривать его в исторической перспективе, и автор надеется, что данная статья послужит лучшему пониманию как феномена суфизма как такового, так и места накшбандийского тариката в исламском мире в целом и на Северном Кавказе в частно-

сти (*Shaykh M.H.*, 1995).

## СВЯТЫЕ ШЕЙХИ ЗОЛОТОЙ ЦЕПИ

Наби  
Сидик  
Салман  
Касим  
Тайфур  
Абил Насан  
Абу Али  
Юсуф  
Абул Абас  
Абул Халик  
Ариф  
Махмуд  
Али  
Мухаммад Баба ас-Самаси  
Сайд Амир Кулали  
Хавай Бахаудин Накшбанд  
Алаудин  
Юкуб  
Убауд Алах  
Мухаммад Захид  
Дарвиш Мухаммад  
Хвай ал-Амканаки  
Мухаммад ал-Баки  
Ахмад ал-Фаруки  
Мухаммад ал-Масум  
Сайфудин  
Нур Мухаммад  
Хабибулах  
Абд Алах  
Шейх Халид  
Шейх Исмаил  
Хас Мухаммад  
Шейх Махамад Эфенди ал-Яраги  
Сайд Дтсамалудин ал-Кумухи  
Абу Ахмад ас-Сугхури  
Абу Мухаммад ал-Мадани  
Шейх Шарафудин ад-Дагестани  
Шейх Абд Алах ад-Дагестани  
Шейх Мухаммад Назим ал-Хакани.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Бартольд В.В.*, 1918. Улугбек и его время. Москва.  
*Волконский Н.А.*, 1888. Война на Восточном Кавказе с 1824 по 1834 г. в связи с мюридизмом // КС. XII.  
*Махмудбеко*, 1898. Мюридистская секта на Кавказе // СМОМПК. Вып. 24. Ч. 2.  
*Неверовский А.*, 1847. О начале беспокойств в северном и среднем Дагестане. Санкт-Петербург.  
*Потто А.*, 1994. Кавказская война. Том 5. Ставрополь.  
*Триммингем Дж.С.*, 1989. Суфийские ордена в исламе. М.: Наука.  
*Хисматуллин А.А.*, 1966. Суфийская ритуальная практика. Санкт-Петербург.

- Цудакари Ильяс*, 1904. Суллам ал-Мурид. Казань.
- Чекович*, 1974. Самаркандские документы XV–XVI веков. М.
- Челеби Э.*, 1979. Книга путешествий. М.
- Шихсаидов А.Р.* Суфизм на Северном Кавказе.
- Algar H.*, 1985. A Brief History of the Naqshbandi Order, d. Naqshbandis, Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order.
- Baldick J.*, 1989. Mystical islam. An introduction to Sufism. London.
- Bodenshtad F.*, 1855. Die Völkere des Caucasus und ihre Freiheitskampif gegen die Russen. Berlin.
- Chitic W.*, 1989. The Sufi Path of Knowledge. Albany.
- Gross Jo Ann, Multiple A.*, 1971. Role and Precobertions of a Sufi Shaikh: Symbolic States-ments of Political and Friedman.
- Manneh B.*, 1971. Some Aspects of Ottoman rule in Syria in the second half of the 19<sup>th</sup> Cen-tury. Reforms, Islam and Khaliphate. Oxford University.
- Manneh B.* The Naqshbandiyya-Mujaddidiyyu in the Ottoman Lands in the Early 19<sup>th</sup> Century в Die Welt Des Islam. 22.1982/84.
- Scohlem*, 1955. Major Trends in Jewish Mysticism. London.
- Schimmel A.M.* Mystical Dimensions of islam. Chapel Hill.
- Shaykh M.H. Kabbane*, 1995. The Naqshbandi Wav History and Guidebook of the Saints of the golden chalm. Chicago.
- Shushud*, 1983. the misters of wisdom. oxfordpp.
- Trimmingham J.S.*, 1971 The Sufi Orders islam. Oxford.