

## ВИРДОВЫЕ БРАТСТВА В ИНГУШЕТИИ

По верному замечанию российского исламоведа А.К. Аликберова, суфизм стал одной из главных форм бытования ислама на Северном Кавказе (Аликберов 2001: 90). Так было и у вайнахов, среди которых вирдовые братства отмечены, по крайней мере, со второй трети XIX в. За последние полтора столетия социальная организация и значение местной суфийской общины много и сильно менялись. Эти перемены были вызваны высоким уровнем социальной мобильности входящих в них семей, а также падением, особенно в периоды вынужденных переселений и гонений, и подъемом уровня книжной исламской учености среди вайнахов. Последний такой взлет пришелся на конец XX в. У вайнахов вирдовые братства играли важную этносоциальную и социокультурную роль.

Исламизация вайнаховского общества растянулась на многие столетия. Здесь ислам очень долго сосуществовал (хотя, конечно, и соперничал) с православным христианством, иудаизмом, зороастризмом и языческими культурами. Окончательное утверждение ислама как господствующей религии ингушей произошло к XIX в. Во всяком случае, такую датировку позволяют предложить имеющиеся устные, письменные и материальные источники. Сегодня ислам в форме суфизма оказывает существенное влияние на политическую жизнь в республике и во всем регионе.

Никто из ученых не отрицает наличия у ингушей на протяжении двух последних веков вирдовых братств. Вместе с тем суфийские техники и передача исламского знания в вирдах, сеть неформальных отношений, связывающих наставника и учеников в вирдах тариката, соотношение вирдовой и кланово-тейповой организации в целом у вайнахов еще слабо изучены. В послевоенные советские десятилетия такие исследования, мягко говоря, не поощрялись. Сегодня, когда идеологические препоны, стоявшие на пути изучения ислама на Северном Кавказе, устранены, сбору архивных и полевых материалов у ингушей очень мешают близость к воюющей Чечне, военные кордоны и в целом беспокойная политическая обстановка в регионе. Даже добраться до Ингушетии непросто. Особый паспортный режим, действующий ныне в республике, препятствует исследователям из других субъектов Российской Федерации въезжать в нее. Передвижение по республике также сопряжено с массой сложностей.

Занявшись вирдовыми братствами постсоветской Ингушетии, я была вынуждена выбирать из небольшого числа доступных сегодня источников. Местные архивы оказались для меня недоступны. По этой причине основным методом работы стало углубленное интервью с членами вирдовых братств во время проводившегося мной в Ингушетии в 2003–2004 гг. включенного обследования в ходе коллективного проекта Института Макса Планка (Max Planck Institute 2003: 238–241)<sup>1</sup>. Все интервью были записаны на пленку, расшифрованы и введены в общую базу данных по суфизму в Ингушетии. Дополнительные сведения получены из небольшого числа крайне любопытных письменных текстов, происходящих из местных кадирийских вирдов. Еще одним методом исследования, эффективным в беспокойное постсоветское время, стало изучение вирдовых кладбищ, проводимых на них обрядов, эпиграфики и архитектуры вирдовых святых мест.

Исследование проводилось в Назрани и селах Назрановского и Малгобековского районов Ингушетии. Им были охвачены, прежде всего, три ветви (*вирд*) распростра-

<sup>1</sup> Галина Амировна Хизриева – научный сотрудник Института культурологии Министерства культуры РФ, старший преподаватель Центра политологии и антропологии современного Востока Российского государственного гуманитарного университета (г. Москва).

ненного среди вайнахов братства Кадирийа – вирд Хусейн-Хаджи и вирд Батал-Хаджи, в составе которых преобладают ингуши и вирд Кунта-хаджи, в который входят тейпы ингушей и чеченцев. Другие кадирийские общины вайнахов – вирды Вис-Хаджи, Ауда-вирд и проч., – остались за рамками настоящей работы.

### *Передача исламского знания в вирде*

Сначала необходимо четко определить понятие *вирд* у вайнахов Ингушетии. Это ключевой термин для понимания системы религиозных воззрений, организации и принципов религиозной практики в суфийских общинах региона. Само слово заимствовано из арабского языка, где *уирд* (мн.ч. *аурад*) означает "краткую молитву или часть Корана", которую молящиеся читают ночью, а отсюда и "часть ночи, предназначенную для молитвы" (Баранов 1985: 882. Ср.: Kazimirski 1860: Т. 2, 1518. 10-е значение слова). У суфиев "вирд" – это обычно "задание" на чтение Корана, молитв и пр., которое дает ученику шайх-наставник. Различия между суфийскими общинами касаются прежде всего этих заданий. Поэтому понятие "вирд" постепенно стало означать и сами отделения религиозных братств-*турук* (араб. мн.ч. от ед. *тарики*). Слово же "тарикат", условно переводимое на русский как "религиозное братство", буквально переводится как "путь", что предполагает известную метафору, но суфийские понятия в целом метафоричны. Тот же смысл они имеют в Чечне, Дагестане и других районах распространения суфизма<sup>2</sup>.

Прежде чем переходить к разбору суфийских техник и ритуальных практик вирдовых братств, необходимо сделать одно отступление. Такой анализ требует обращения к довольно специфическому суфийскому "арго" арабского происхождения, используемому последователями братств Кадирийа и Накшбандийа. Как правило, эти понятия без перевода включаются в речь на родном или русском языке. Общеисламская, в том числе и суфийская, терминология образует сегодня значительный слой арабизмов в лексике большинства кавказских языков. Начиная работу по данному проекту, я столкнулась со следующей интересной особенностью употребления "технических" исламских и суфийских терминов. Значение этих понятий, как правило, не разъясняется даже поступающему в братство.

Например, верующему мусульманину с Кавказа никогда не придет в голову переводить слова *шариат* или *тарикат*, заменяя их в речи по сути верными определениями "прямой путь по направлению к Богу" и "индивидуальный путь познания суфия". Эти и другие общеисламские и суфийские понятия сливаются для него с пластом арабской лексики, который заучивается с детства в сакральных формулах, формулах благопожелания, клятвенных формулах, а также с отдельными наиболее употребимыми аятами и сурами Корана. Частое употребление термина не обязательно означает его понимание. Многие из опрошенных мной не могли толком объяснить значение основных терминов суфийского словаря. Это наблюдение справедливо и в отношении общеисламской терминологии.

Данная особенность суфийского понятийного аппарата заставила меня посвятить первую часть статьи порой пространным комментариям о религиозной и социальной семантике вирдовых братств. Это совершенно необходимо, чтобы понять, что в суфийских религиозных практиках вайнахов относится к местным особенностям, а что – к общим чертам суфизма, встречающимся у других мусульманских народов. Читателю придется смириться с некоторой метафоричностью изложения материала ввиду того, что религиозная терминология, используемая самими носителями традиции, не имеет аналогий ни в русском, ни в кавказских языках.

Возвращаясь к теме обучения и передачи исламского знания в "вирде" и "тарикате", следует в первую очередь отметить различие между суфийскими и общеисламскими понятиями. Так, и *тарики*, и *шари'а* по-арабски означают "путь", который по-

могает мусульманину прийти к Богу. Однако в отличие от широкой "дороги" шариата, общей и обязательной для всех мусульман, "путь" суфия понимается как нечто индивидуальное и факультативное. Как общая "дорога" *тарика*, так и все ответвляющиеся от нее "пути" и "тропинки" *вирдов* означают направления к познанию божественной Истины.

По общепринятой суфийской традиции, на этом пути ученик (араб. *мурид*) следует за учителем (араб. *муришид*, *устаз*, *шайх*). Последний обычно следует той или иной традиции передачи исламского знания в тарикате. В запасе у него целый ряд действенных суфийских техник, помогающих суфию, не сбиваясь с пути, продолжать восхождение к Богу. Наиболее известной техникой был и остается *зикр* (араб.), богопомятие, в основе которого лежит различное количество повторений определенного набора сакральных формул, необходимых для достижения состояния ощущения близости цели познания. Есть и другие суфийские техники для обучения и воспитания суфия. Рассказ о них ниже.

Процесс передачи суфийского знания включает несколько уровней. Последние в суфийской традиции носят название "стоянок" (араб. *макамат*). Каждая из них венчает отрезок пути познания разной сложности. Находясь на той или иной "стоянке", член братства может осмыслить пройденный путь при помощи системы "духовных оценок" (араб. *рух*). Система оценок определяет уровень погруженности ученика в предмет исламского познания и, наконец, сами пути познания (*турук*) и его цель (араб. *ахират*). Обучение завершается, когда суфий достигает того уровня, когда он может самостоятельно продолжить самосовершенствование и постижение божественного пути.

Эта последняя стадия передачи знания в тарикате завершается "выдачей" *иджазы* (араб.) – разрешения учителя своему муриду на право обучать усвоенному им методу познания истины других учеников, т.е. право иметь собственных *муридов*. Иджаза могла принимать вид письма, свидетельствующего о завершении периода ученичества, в котором превозносятся суфийские добродетели адепта, отмечены дары шайха муриду – посох, халат-рубище аскета. Однако обязательного письменного подтверждения права на наставничество, в особенности в распространенном среди вайнахов братстве Кадирийа, нет. Тут чаще встречается устная иджаза, которую дают тому, кто достиг уровня своего учителя и может заменить его, продолжив своей деятельностью непрерывную цепь духовной преемственности одного из братств-турук. Эта цепь также имеет свое арабское название – *силсила*. По воззрениям всех суфийских братств, все истинные духовные генеалогии суфиев восходит к пророку Мухаммеду.

Силсила – также важная "техническая" составляющая процесса познания в рамках одной из суфийских традиций. Ученик должен знать всех предшественников своего шайха вплоть до Мухаммеда. "Духовная сила" – *рух* – наставников цепи тариката помогает ему при продвижении по суфийскому пути и в затруднительных ситуациях. Чтобы получить такую сверхъестественную помощь шайхов тариката, мурид обязан совершить действие, называемое *рабита* (араб.), что означает нерушимую духовную "связь сердец" с наставником или основателем вирда, образ которого мысленно воссоздает в своем сердце мурид. Обучение рабите – концентрации психической энергии ученика на духовной силе своего учителя (и его учителей, если потребуется) – также является частью ученичества.

Кроме конечной цели достижения истины в ходе обучения рабите ученики получают и практические навыки, которые служат к пользе остальных верующих. Спектр этих полезных навыков широк: от отправления отдельных обрядов до лечения с помощью произнесения особых сакральных формул или сур Корана и ясновидения. Талантливые муриды и особенно шайхи считаются способными совершать чудеса (араб. *карамат*). Такие действия считаются особой милостью Аллаха, проявляющего свое присутствие в дольнем мире и ниспосылающего свою величайшую благо-

дать (араб. *барака*). Доказательством этого могут служить сверхчувственные возможности осуществляющего вирдовые практики (подробнее об этом см.: *Кныш* 1991: 131–132). Вместе с тем есть общемусульманское поверье, что творить карамат напоказ нежелательно. Поскольку чудеса с божественного соизволения относятся к боговдохновенным действиям, то использование их в мирских делах наносит вред духовной силе (*рух*) мурида. К тому же, согласно суфийской этике, тем самым человек тешит свое эгоистическое начало (араб. *нафс*), от чего мурид обязан избавиться уже на начальной стадии суфийского пути.

Кроме выдающихся суфиев способность к чудотворству традиционно признается за сельскими дурачками и людьми, отмеченными божественным провидением. Ими могут быть недужные, инвалиды, страдалцы, наивные девственницы и малые дети. Всем этим категориям лиц свыше дозволяется творить чудеса свободно и без ограничений. Считается, что в их "сердцах" – еще один общий ключевой термин суфийской традиции, – божественная энергия находится в свободном потоке как в чистом сосуде. Носитель этой энергии не умеет сознательно направлять ее в своекорыстных целях в силу очевидно малого понимания жизни, наивности, чистоты или умственной ущербности, вроде юродивых в православии. Здесь мы имеем дело с общей чертой простонародной религиозности, переосмысленной суфиями. Последние уверены, что обученный член братства может использовать ясновидение и прочие чудесные качества таких людей, чтобы раскрыть тайные дела в общине (убийство, изнасилование, кража, разбой, необоснованное обвинение, пропажа человека и пр.). Эти действия не рассматриваются в качестве караматов, поскольку исходят не от духовной силы, полученной от практики вирда, а из Богом данного сосуда.

Прежде у вайнахов была традиция записи происшедших чудес. По крайней мере, в Ингушетии каждый случай карамата по возможности фиксировался письменно (до конца 20-х годов XX в. по-арабски или на местном языке в арабской графике) с подробным описанием обстоятельств его совершения<sup>3</sup>. Это делалось осознанно. Рассказы о караматах призваны указать на уважительность причины использования духовной силы. Среди этих причин фигурируют только наиважнейшие, напрямую связанные с жизнью и смертью самого адепта или окружающих его людей. Зачастую совершенные с божественного соизволения чудеса учителя избавляют его самого от козней неверных, а его учеников и последователей от козней недоброжелателей (часто немусульман) и дьявольских наваждений. Эти описания постепенно сводились в рассказы о чудесах того или иного шайха – характерный в исламской традиции литературный жанр "житий святых".

Процесс передачи исламского знания в вирде подразумевает целый ряд как индивидуальных, так и коллективных практик. Мурид вирдового братства проходит практику индивидуально. Он обязан повторять свое вирд-задание ежедневно после каждого намаза. Но в определенные дни каждой недели все муриды одного отделения-вирда собираются для коллективного зикра. У ингушей, как и у прочих вайнахов-кадиритов, такие собрания происходят по четвергам и воскресеньям. Коллективное исполнение зикра (*зикр джамаатом*), как и обязательная для всех правоверных коллективная пятничная полуденная молитва, ценятся выше, чем зикр индивидуальный. Даже упомянутая выше суфийская техника рабиты, "связи сердец" шайха и ученика, как это ни странно выглядит со стороны, может носить коллективный характер. Считается, что великие шайхи-основатели ветвей тариката могут одновременно осуществлять рабиту со сколько угодно большим количеством адептов.

Передача исламского знания в тарикате предназначалась не только для "избранных", тарикатских муридов, но и для более широкого круга не входящих в братство, но симпатизирующих ему людей. Так было принято в вирдах Кадирийа на Северном Кавказе. Подобная практика засвидетельствована в Дагестане в отделениях братств Накшбандийа-Халидийа и Накшбандийа-Шазилийа (*Кемпер* 2001: 293–294, 300–301).

За пределами братства обучение суфийскому пути происходит только коллективно. Не входящие в братство сторонники тариката вместе с муридами обычно съезжаются на *мавлиды* – общие собрания верующих для поминания Пророка Мухаммеда, где исполняются песни о его деяниях. Эти песни в Чечне и Ингушетии называются по-арабски *назм* ("стих"), а в Дагестане – просто *мавлид* ("день рождения [Пророка]"). Назм – это духовная песнь, как правило, многоголосная. Искусное исполнение назма в Ингушетии и Чечне, как и мавлида в Дагестане, – самоценная часть собраний мусульманских общин.

Мне доводилось слушать вайнахские назмы и на театральных подмостках клубов и театров. Однако по традиции исполнение духовных песен является началом коллективного зикра муридов, описанного выше. В современной Ингушетии такой зикр на мавлиде могут начать только члены вирда. Правда, потом к ним могут иногда присоединиться и остальные присутствующие. В начале XXI в., как, впрочем, и при советской власти, случается, что "громкий" коллективный зикр исполняют те, кто раньше не готовился к этому специально. Но, похоже, это современное явление. Во многих вайнахских вирдах Кадирийа к коллективному громкому зикру стараются не допускать не входящих в братство людей. Вместе с тем я не знаю ни одного случая, чтобы иноверцев или даже неверующих отсылали с мавлида. Как правило, присутствующие на мавлиде гости, если только они соблюдают основы вайнахского этикета, могут без помех включиться в исполнение назма, но не зикра. Здесь очень высоки требования ритуальной чистоты, хорошего знания традиции и формул. Даже начинающий мурид может быть выведен из числа участников вирда более опытными муридами, если собьется с ритма.

Мавлиды отмечают важнейшие события частной и общественной жизни мусульман не только Ингушетии, но и соседних Чечни и Дагестана: свадьбы, похороны, новоселья, окончание поста-*уразы*, другие мусульманские и раньше даже советские праздники. Устроить мавлид, оплатив угощение для его участников, может не только община-джамаат, но и один человек. Это считается действенным средством, помогающим прервать череду преследующих семью несчастий, болезней, а также неурожаев, засухи и пр. Многие современные богословы (*алимы*) с Северо-Востока Кавказа рекомендуют проводить мавлиды в доме любого человека с целью его духовного очищения. Это событие обставляется как большое событие в жизни отдельной семьи, подобно тому как организуются торжества в честь обрезания (*суннет*), заключения свадебного договора (*никах*) и т.п.

Проведение как мавлидов, так и коллективных зикров, и, что важнее – весь процесс передачи суфийского знания ложатся на плечи наставника, которого зовут шайхом или устазом. В любом тарикате необходим "посредник" (араб. *тавассил*) – шайх братства, ведущий и охраняющий учеников-муридов, поддерживающий духовную связь-рабита с ними и заботящийся о непрерывности цепи духовной генеалогии братства от пророка Мухаммеда через его сподвижников и крупнейших суфиев прошлого до наших дней. Пока он жив, наставник не позволяет общине своих учеников распасться.

Вместе с тем для существования вирда тариката у ингушей не обязательно присутствие живого шайха (*устаз*, *мурид*) среди учеников тариката. Необходимым признается лишь четкое и регулярное повторение завещанного покойным или покинувшим регион шайхом его вирда-задания. Поскольку такое задание выполняется коллективно, то и община муридов, объединенная общей практикой выполнения задания-вирда, носит здесь наименование вирда, прибавляя к этому слову имя своего учителя. Так, существуют вирды Кунта-хаджи, Хусейн-хаджи, Батал-хаджи и др. Перечисленные выше и значительное число других вирдов без живого наставника характерны на Кавказе прежде всего для братства Кадирийа.



В отличие от вирдовых общин братства Накшбандийа-Муджаддийа (Халидийа и Халидийа-Махмудийа) в Дагестане кадирийские муриды связаны рабитой не с живым наставником, а с *рухом* (здесь – "дух") покойного основателя вирда. Интересно отметить, что, вероятно, под влиянием этой традиции большинство накшбандийских общин Ингушетии и Чечни, называемые здесь "вирдами Некшубанди", тоже не связано с живыми шайхами своего тариката. Последователей накшбандийского тариката здесь немного. Их члены совершают рабиту по отношению к духам-рух своих накшбандийских шайхов, которые также уже умерли.

К первому из охарактеризованных выше типов вирдовых братств относится самый старый на Кавказе кадирийский вирд Кунта-хаджи, появившийся на территории Ингушетии еще при жизни учителя, до его ссылки в Центральную Россию в 1863 г. Хотя с ними уже почти полтора века нет учителя, они почитают Кунта-хаджи не как умершего, а как покинувшего их на время. В духе исламских эсхатологических представлений муриды ждут возвращения Кунта-хаджи, подобно тому как прочие мусульмане-суфии ждут возвращения Хидра – первого суфия-святого, сопровождавшего в исламской традиции библейского пророка Мусу (*Рахимов* 1999: 91–93). К этому типу наиболее близки распространенные сегодня в Чечне и Ингушетии вирдовые братства Кадирийа, чьи шайхи жили и умерли при советской власти. Считая себя муридами уже покойных сегодня шайхов, члены этих братств точно знают, что их учитель мертв. Многие из знавших обстоятельства его смерти, сами похоронены вокруг его могилы.

#### *Тейп и вирд у вайнахов-кадиритов*

Исторически развитие вирдовых братств кадиритов в Ингушетии и соседней Чечне шло в направлении от первого ко второму из выделенных выше двух основных типов суфийских общин. Это обусловлено целым рядом причин. Одной из них была борьба сначала царских, а затем советских властей с шайхами тариката, которые почти всегда рассматривались как злейшие враги, якобы подрывающие основы российского владычества на Кавказе, хотя это и не соответствовало истине. Шайхов тариката сажали в тюрьмы, ссылали, а порой и расстреливали. Так был сослан в Новгородскую губ. Кунта-хаджи – первый и виднейший кадирийский шайх вайнахов. Почитание же покойных шайхов власти никогда не считали опасным для себя. Они просто не замечали существования вирдовых братств, группирующихся вокруг их могил.

С изменением принципов устройства суфийских общин менялась и их социальная организация. Первые общины братства Кадирийа, созданные на Северном Кавказе Кунта-хаджи, имели строго иерархическую структуру и были мало связаны с местными социальными структурами. В центре общины стоял учитель-устаз, его окружал ближний круг муридов, среди которых могли быть члены его семьи, как правило, сыновья, а также более дальний круг в лице последователей, родственников и клиентов. Братство впервые объединило этнические группы ингушей<sup>4</sup>, распадавшиеся прежде на патронимические группы, или *тейпы*, в надтейповую общину, в которую накануне установления советской власти на Кавказе входило большинство вайнахов региона.

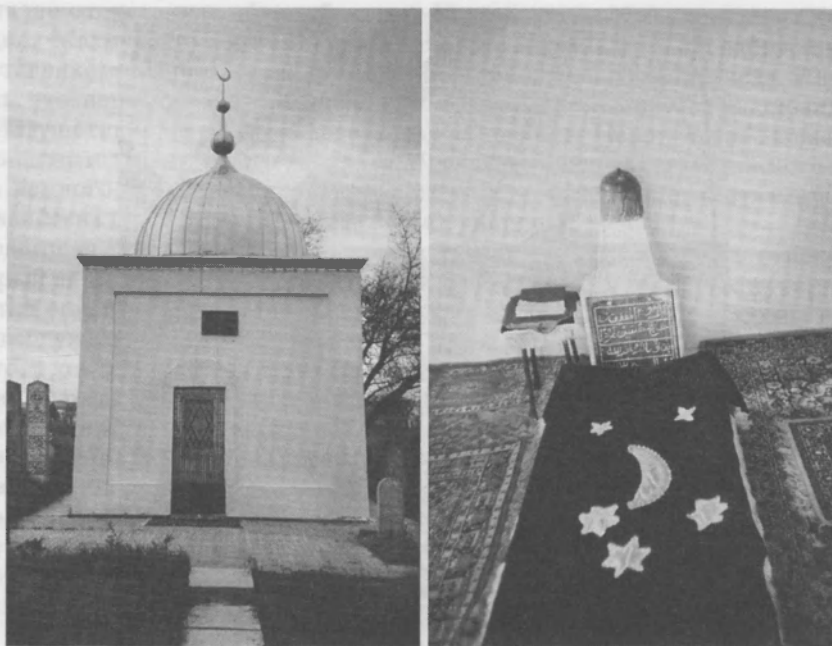
В отличие от накшбандийских общин тип кадирийского вирда с живым шайхом во главе начал меняться среди вайнахов сразу же после того, как Кунта-хаджи был сослан в 1863 г., или "ушел с Кавказа", как говорят его последователи. Единая надтейповая структура распалась на ряд разрозненных вирдовых общин, во главе которых встали муриды самого Кунта-хаджи<sup>5</sup>. Не имея статуса шайха, эти ученики вместе с тем получили от своего устаза разрешение проповедовать кадирийское учение и учить его вирду своих учеников. Поэтому отношение к ним в братстве и близких к



Могила-зийарат шейха Батал-хаджи в с. Сурхохи, Ингушетия. Фото автора, 2003 г.

нему кругах в Ингушетии изначально очень уважительно. Муриды учеников Кунта-хаджи негласно приравнивали своих учителей по статусу к полным наставникам тариката. У муридов самого Кунта-хаджи в глазах кадиритов были для этого все основания: они знали и исполняли требования шариата, возглавляли вирдовое братство, защищая политические, идеологические и хозяйственные интересы мусульман, многие побывали в Мекке и Медине, получив почетный титул *хаджи*, обладали способностью к ясновидению, могли исцелять людей, творить карамат.

На протяжении всего XX столетия у ингушей и прочих вайнахов-кадиритов появлялись духовные учителя, уже никак не связанные ни с Кунта-хаджи, ни с каким-либо еще из известных шайхов родственными или духовными (силсила) узами. Право на духовное наставничество в тарикате стало передаваться им по решению тейпа. Право это духовные учителя получали в результате "экспертных совещаний" местных алимов<sup>6</sup>, признававших за будущими шайхами несомненные духовные достоинства, ученость и правоверие. Сам же Учитель, Кунта-хаджи, приобрел в учении вайнахов-кадиритов черты распространенного в суфизме образа "скрывшегося" святого – *увайси* (араб.). В общественной же организации вирдового братства со времени проповеднической деятельности Кунта-хаджи ничего принципиально не изменилось. Вирды по-прежнему носят надтейповый характер, объединяя мусульман из



Мавзолей-зийарат шейха Хусейн-хаджи Гарданова близ с. Плиево, Ингушетия. Фото автора, 2004 г.

разных патронимических групп и даже разных народов. Кроме ингушей в них входят чеченцы, а также андийцы и ботлихцы Северного Дагестана.

Особенностью новой ситуации, создавшейся в братстве Кадирийя в результате удаления Кунта-хаджи с Кавказа и пресечения в регионе линии духовной преемственности в XIX в., стала абсолютная отдаленность учителя от ученика в вирдовых общинах. Мусульманин может войти в братство благодаря уже покинувшему Кавказ (покойному) шайху, не имея надежды встретиться с ним не только в этом, но и в загробном мире (*ахират*). В этих условиях изменились требования, предъявляемые к установлению духовной связи сердец с духом умершего шайха посредством описанной выше практики рабиты. Ее обязательность для всех муридов тариката отпадает. Местные суфийские алимь и главы общин (*тамада*), возглавляющие вирды кадиристов, не видят в этом нарушения традиций тариката или введения в него недопустимого по шариату новшества, полагая, что в этом они следуют заветам вечно живого шайха Кунта-хаджи. В силах кадирийских вирдов имя шайха Кунта-хаджи предшествует имени хаджи данного вирда.

Чем "дальше" шайх, тем больше внимания его адепты уделяют формальностям ритуала. Ведь их некому поправить, а потому ритуал должен переноситься в полном соответствии с завещанием, а жизнь адепта и его семьи должна максимально соответствовать заповедям и образу жизни отца-основателя вирда. В отдельных вирдах выработался специальный институт, состоящий из людей, бывших свидетелями жизни и проповеди основателя вирда, и занимающийся "исправлением вирда". Эти "исправители" следят за тем, чтобы руководители общин не допускали нововведений в ритуал зикра. Такой институт действует среди муридов "ушедшего шайха" Кунта-хаджи (ПМА 2004).

Религиозные практики и собрания тариката в этих условиях проводят там, где члены общин надеются легче добиться установления духовной связи с духом-рух Учителя. Не имея на Кавказе его могилы, они обращаются к почитаемым святыми



могилам (*зиярат*) его близких родственников и муридов, например, зиярату матери Кунта-хаджи Хеди в Веденском р-не Горной Чечни. Эти святые могилы, как правило, становятся средоточием суфийских религиозных практик кадиристов и их регулярных собраний. Кроме муридов тариката эти же святые места начали регулярно посещаться верующими, надеющимися на посредничество и помощь руха покойного. Так, на примере культа Кунта-хаджи и его близких можно видеть формирование сети кадирийских святых мест, общих для вайнахов Северо-Восточного Кавказа.

### *Споры о вирдовой социальности*

Сегодня вайнахский кадирийский вирд как социальный тип на Северо-Восточном Кавказе представляет собой мусульманскую общину, называющуюся в честь ее покойного/отсутствующего муршида (шайх/устаз/хаджи). Вирд обладает самостоятельной социальной структурой и институтами религиозного и социального управления. Сетью таких вирдов покрыта значительная часть региона. Как уже отмечалось, кадирийский вирд – надтейповая в Ингушетии и Чечне (надтухумная и надэтническая в Северном Дагестане) форма социальной жизни мусульман<sup>7</sup>. Хотя число вирдов значительно, оно намного меньше числа вайнахских тейпов. Вирд может охватывать десятки тейповых образований и сотни семей. Это более высокая форма консолидации общества, по сравнению с тейповой.

Как тейп, так и вирд обеспечивают социализацию в вайнахском обществе, но отвечают за разные периоды жизненного цикла. Это функциональное отличие вирда от тейпа кратко можно сформулировать следующим образом: если тейповая структура обслуживает "жизнь", правильно оформляя ее начало путем устройства брака и обеспечения продолжения рода, то вирд в ответе за "смерть" – правильное завершение жизненного цикла человека. Кроме того, последний обеспечивает социализацию мусульманина в более широком, по сравнению с тейповым, сообществе единоверцев. Главный ресурс тейпа заключается в защите индивида возможно большим числом его кровных родственников по отцовской линии. И наоборот, сила вирда связана с религиозной практикой, построенной на индивидуальной связи мурида с шайхом, к тому же, как правило, отсутствующим в этом мире. По этой причине тейп оставался более уязвимым, когда речь шла о социальных и политических потрясениях, связанных с войнами, переселениями, депортацией и т.д. В силу различных исторических обстоятельств тейпы могли распадаться и вымирать. Вирдовая структура оказывается более устойчивой в этом отношении<sup>8</sup>.

Ученые склонны преувеличивать роль тейпа в консолидации вайнахского этнического массива, недооценивая аналогичную роль, которую сыграли у вайнахов кадирийские вирды. Встречается даже утверждение, что тейповые структуры по существу подавляли вирды, подчиняя их себе (см., напр., *Bennigsen, Wimbush* 1985). Таким образом происходил якобы своеобразный симбиоз вирда и тейпа, создание единой тейпово-вирдовой общественной организации. В наиболее утрированной форме эта точка зрения встречается в целом ряде политологических работ о Чечне и Ингушетии, авторы которых некритически восприняли построения этнографов (см., напр.: *Емельянова* 2004). Мне кажется, что подобное утверждение совершенно ошибочно.

Если бы это было так, то вирдов оказалось бы столько же, сколько родовых предков. Однако этого не наблюдается. Вирдовое братство не является структурой, жестко привязанной к кровнородственным связям. В идеале каждый вайнах принадлежит к одному тейпу и одному вирду, объединяющему несколько десятков тейпов. Переходы из одного вирда в другой случаются довольно редко, но в принципе возможны. Перейти же в другой тейп, разорвав основанные на кровнородственных отношениях тейповые связи, пока никому не удавалось. Более того, наличие сети вир-

дов никак не сказывается на существовании тейпов. Усиление вирдов у вайнахов в определенные периоды XIX и XX столетий отнюдь не было свидетельством разложения системы тейпов. Вирд и тейп, как две базовые социальные структуры вайнаховского общества, обслуживающие разные сферы жизни в нем, сосуществуют в едином социальном пространстве и дополняют друг друга, повышая устойчивость социальных связей вайнаховского социума.

Среди оценок вирдовых братств у вайнахов в этнографической литературе встречается ряд довольно спорных утверждений. Некоторые исследователи сблизают религиозную практику шайхов – создателей вирдов – с практикой жрецов на основании того, что муршид и жрец обладают набором сходных качеств и выполняют сходные социальные роли (Албакова 1998: 83–96). Такое представление не имеет ничего общего с реальностью, во всяком случае, с современной. Жрецы обслуживали совсем иные системы отношений и действовали в иной историко-социальной обстановке. Жрец поддерживал благосостояние общины. Обязанности же муршида сводятся к индивидуальному духовному руководству муридами. Он не обязан заботиться о материальных благах своих учеников или всей вирдовой общины. Жрец редко выходит за пределы сравнительно небольшой общины. Муршид по сути включает свою общину в огромный мир культуры мусульманской *уммы*. В отличие от жречества, вирдовая практика – таинство, доступное каждому верующему. Мурид сам обязан установить связь со светом истины (*нур*). Муршид лишь показывает ему, как можно достичь этой цели.

Немало написано про закрытость вирдовых братств и об исключительно "мужском характере" суфийской религиозности в регионе (см., напр.: Bennigsen, Wimbush 1985). И то, и другое наблюдение в сущности верно, но лишь отчасти. Не стоит преувеличивать. Конечно, как вирд, так и тарикат предполагают определенную закрытость совершающихся в них религиозных практик для стороннего наблюдателя. Можно вспомнить еще и о встречавшейся прежде у ингушей хорошо известной практике 40-дневного затворничества (араб. *халват*) и многом другом. И все же, по моим наблюдениям, сделанным среди суфиев Ингушетии, вирдовые братства значительно уступают в вопросах закрытости своих структур и уровню предъявляемых к своим членам требований многим другим религиозным, корпоративным и профессиональным союзам. При всем различии в отправлении ритуала и различных степенях "открытости–закрытости" они открыты для дискуссий, активного диалога и взаимообогащения в духовной сфере представителям других вирдовых братств и тарикатских традиций, сколь угодно отдаленных территориально, а также единоверцам, независимо от их этнического происхождения. Кадирийские вирды вайнахов открыты для всех, даже светских наблюдателей, готовых принять их религиозную систему ценностей.

Кроме того, не следует думать, что суфийский путь на Кавказе и в целом в мусульманском мире открыт только мужчинам. По крайней мере, обследованные мной вирды Кадирийа в Ингушетии не являются исключительно мужскими общинами. Существуют вирдовые братства, где ритуальные действия совершаются мужчинами и женщинами вместе (к примеру, вирд Вис-хаджи), по отдельности (вирд Кунта-хаджи) или только мужчинами (вирд Хусейн-хаджи). Каждое вирдовое братство имеет свою систему домашнего религиозного воспитания для подрастающего поколения (как мальчиков, так и девочек), и часто это входит в компетенцию матерей и бабушек. Более того, глава каждой семьи самостоятельно решает (часто – положительно) вопрос о разрешении участвовать в ритуальной практике жене и дочери (ПМА 2004). Такое решение может принять в отношении невестки и свекровь, если ее собственный сын возражает или проявляет безразличие к данному вопросу (Там же). При этом существуют вирдовые братства, где эндогамные браки более желательны (к примеру, Батал-хаджи вирд), но есть и такие братства, члены которых ос-

паривают эту практику как ограничивающую свободу совести и выбор брачного партнера.

Иными словами, современные вирдовые братства как принятый у вайнахов тип социальности разнообразны, гибки, внутренне устойчивы, отзывчивы к социально-экономическим и политическим изменениям, способны к трансформациям, готовы выстоять и в условиях вызовов современной цивилизации. Их культурный опыт бесценен, а религиозная традиция впитала разные течения в исламском мистицизме и по своему типу в чем-то уникальна<sup>9</sup>. А потому нет ничего удивительного в том, что вирдовые братства продолжают играть немалую роль в современной жизни не только ингушей, но и их соседей чеченцев и дагестанцев.

### Примечания

<sup>1</sup> Автор признателен Институту им. Макса Планка за предоставленную финансовую поддержку, позволившую провести полевые исследования на Северо-Восточном Кавказе.

<sup>2</sup> Социальная структура суфийских братств на современном Северо-Восточном Кавказе довольно подробно разбирается в публикуемых выше работах К. Мацузато, М.-Р. Ибрагимова, Ш.Ш. Шихалиева и А. Зелькиной. В них представлены биографические данные о северокавказских, в том числе вайнахских шейхах XIX–XX вв. Не желая повторяться, я отсылаю читателя к этим статьям.

<sup>3</sup> См. об этом в статье А. Зелькиной о перечне чудес Кунта-хаджи в записи его мурида Абд ас-Салама.

<sup>4</sup> Только в крошечной Ингушетии в XIX в. вайнахи делились на целый ряд этнических подгрупп – назрановцев, карабулакцев, ортцхоевцев, джеваховцев, малгобекцев и пр. После русского завоевания этносоциальная организация ингушей существенно изменилась.

<sup>5</sup> От этих учеников ведут свою духовную генеалогию (*силсила*) кадирийские шейхи Баммат-Гирей-хаджи Митаев из с. Автуры, его сын Али Митаев, а также Чим-Мирза Майртупский, Хамад Газиев, Узун-хаджи Салтинский, Мани-шайх, Магомед-Али-хаджи, Косум-хаджи, Вис-хаджи, Хосуй-хаджи, Янгильби-хаджи, Шамсудин-хаджи, Сулейман-хаджи, Ауда, а также его сын, Иссак-мулла, Гаирбек-хаджи. Батал-хаджи Белхороев Сурхахинский, Хусейн-хаджи Гардани Плиевский, Ауда с сыном, Иссак-мулла и Гаирбек-хаджи по национальности были ингушами, остальные кадирийские шейхи – чеченцами или дагестанцами, в основном аварцами и кумыками.

<sup>6</sup> В 2004 г. в Ингушетии со слов Б. Г., рассказавшего мне о своем деде-устазе, удалось записать воспоминание об одном из таких "экспертных" совещаний: «Из Яндерей был один [человек по фамилии Х.], он был брат моей прапрабабки (*дяння воц*), мошенник, обманывавший людей, говоря, что он святой (*аулия*). [На этом совещании] он встал и сказал: "Семья из твоего дома – моя семья", имея в виду нашу бабушку и его племянницу. Тогда *хаджи*, а [человек] тот был ровесником отца хаджи, обратившись к нему, сказал: "Здесь не место для выяснения родственных отношений, если у тебя есть что по делу, то говори". Тогда тот и сказал, что весь ингушский край насторожен тем, что ты начал учить людей вирду. И тогда хаджи сказал: "Присядь, я сейчас вам все расскажу". И он спросил: "*Аулия*, достигший *рухал руханни* (ингуш. от араб., первая ступень святости) имеет право давать вирд?". "Имеет!", – сказал тот. "Имеет?" "Имеет!". "*Рухал жулюси*, достигший может давать вирд?" "Может!", – сказал тот. "Может? Может!" "*Рухал сулкани*, достигший аулия, может давать вирд?" "Может!". "Может?" "Может!". "*А рухал кудуси* (ингуш. от араб., высшая святость), достигший аулия, может давать вирд?". "Да, может!" – сказал он. "Так, значит, может?!" "Может!" «Тогда спрашивай меня, – сказал хаджи, – о том, что есть у Аллаха на небесах? И о том, что есть у Аллаха на земле? И о том, что есть за пределами *дунья* (араб. "земной, тленный мир")?» ...И тогда он еще спросил: "Есть ли у вас ко мне вопросы? Спрашивайте!". И Ильяс-хаджи со слезами сказал, что нет у алимов вопросов. Они сказали: "Ты нас звал, вот мы и пришли". И они разошлись. Весь мир знал его *караматы*. *Муджизет* (здесь – "свидетельство его святости") его был услышан и в Чечне и в Ингушетии и во всех краях» (ПМА 2005).

<sup>7</sup> Слово "тухум" (тюрк. "семья") у дагестанцев и вайнахов означает разные социальные единицы. Дагестанский тухум – патронимическая группа кровных родственников с общим предком по отцовской линии, среди которых разрешены или даже считаются предпочтительными эндогамные (внутритухумные) браки. Вайнахский тухум или тейп представляет гораздо более крупную патронимию. У вайнахов внутритейповые браки табуируются как инцест.

<sup>8</sup> "Вы сохраните вирд, если вас будет даже два человека. Пусть один из вас ведет [*зикр*] как *турк*, а другой ведет [дела общины] как *тамад*" (ПМА 2003). Здесь – *турк* – руководитель ритуальной практики в общине-вирде. *Тамад* – глава любой мусульманской общины.

<sup>9</sup> Ярким примером этому служит силсила кадирийского вирда Хусейн-хаджи в Ингушетии. В нее попали накшбандийские, кадирийские, шазилийские шайхи арабского, турецкого, курдского, аварского, чеченского и ингушского происхождения. От пророка Мухаммеда и четвертого праведного халифа Али, затем Джунейда Багдадского, Абд аль-Кадира аль-Гилани, Магомеда Ярагского цепь духовной преемственности в ней доходит до Кунта-хаджи Мечикского, а от него – к хаджи Хусейну Гарданскому. На этом силсила прерывается (ПМА 2003).

### Источники и литература

- Албакова 1998 – Албакова Ф.Ю. Роль жречества в духовной культуре ингушей // Новое в археологии и этнографии ингушей. Нальчик, 1998. С. 83–96.
- Аликберов 2001 – Аликберов А.К. Северный Кавказ // Ислам на территории бывшей Российской империи / Сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. Вып. 3. М., 2001. С. 89–95.
- Баранов 1985 – Баранов Х.К. Арабско-русский словарь. М., 1985.
- Емельянова 2004 – Емельянова Н.М. Ислам в Осетии. М., 2004.
- Кемпер 2001 – Кемпер М. К вопросу о суфийской основе джихада в Дагестане // Подвижники ислама: культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М., 2001. С. 278–305.
- Кныш 1991 – Кныш А.Д. Карама // Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 131–132.
- ПМА 2003 – Полевые материалы авторов. Экспедиция Г.А. Хизриевой и А.Л.-А. Султыгова в Назрановский и Малгобековский районы Ингушетии в 2003 г. Цифровые аудиозаписи и полевые дневники // Архив Г.А. Хизриевой и А.Л.-А. Султыгова. М.
- ПМА 2004 – Полевые материалы автора. Экспедиция в г. Назрань в Ингушетии в 2004 г. Цикл аудиозаписей "Женщины" (информант – женщина 70 лет из Назрани) // Личный архив Г.А. Хизриевой.
- ПМА 2005 – Полевые материалы экспедиции автора. Экспедиция в Назрановский р-н Ингушетии в 2005 г. Цикл аудиозаписей "Алимы и шайхи": Хусейн-хаджи Гардани // Личный архив Г.А. Хизриевой.
- Рахимов 1999 – Рахимов Р.Р. Ал-Хадир // Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 2. М., 1999.
- Wernigsen, Wimbush 1985 – Wernigsen A., Wimbush S.E. Mystics and Commissars. Sufism in the Soviet Union. L., 1985.
- Kazimirski 1860 – Kazimirski A. Dictionnaire arabe-francais. Vol. 2. P., 1860.
- Max Planck Institute 2003 – Max Planck Institute for Social Anthropology. Report 2002–2003. Halle/Saale, 2003.