



ИСЛАМ И СУФИЗМ

Ответственный за рубрику: В.Х. Акаев  
© Исламоведение, 2017. Том 8, № 1 (31)  
Онлайн-доступ к журналу: <http://islam.dgu.ru>

ISLAM AND SUFISM

Person in charge of the section: V.H. Akaev  
© Islamic Studies (Islamovedenie), 2017.  
Vol. 8, № 1 (31)  
Online access to the journal: <http://islam.dgu.ru>

УДК 297.1

Содержание статьи

Информация о статье

DOI: 10.21779/2077-8155-2017-8-1-89-104

Д.А. Гусенова<sup>73</sup>

Введение  
Путешествие как богопознание  
Образ дервиша в суфизме  
Великий шёлковый путь и суфизм в истории распространения ислама  
Заключение

Поступила в редакцию: 10.09.16.  
Передана на рецензию: 15.09.16.  
Получена рецензия: 20.11.16.  
Принята в номер: 27.12.16.

Суфийско-философское переосмысление идеи путешествия

*Дагестанский государственный университет; gusenowa03111978@yandex.ru*

В современный период наблюдается увеличение доли рынка туризма с явным уклоном на соблюдение религиозных (исламских) норм, получившего различные вариации названий: «халль-туризм», «исламский туризм» и другие, которые во многом продиктованы особенностями религиозных установок верующих. Причём эта тенденция характерна не только для мусульманских государств, но и для так называемых христианских стран. Истоки этого мы пытаемся обнаружить в культурном пласте ислама, а именно в суфизме, в его философии, культуре, нормах. В суфизме путешествие (духовное, физическое), предполагающее восприятие, познание чего-то нового, причудливым образом влетено в суфийскую теософию и имеет признаки концептуальности. Путешествие рассматривается как своего рода необходимая религиозная норма, а странничество, аскетизм и дервишество как социокультурные проявления социального института суфизма. Картографическая реставрация характера распространения ислама в виде суфизма показывает нам, что Великий шёлковый путь сыграл важную историческую роль в этом. Соединявшая Восток и Запад, эта торговая магистраль являлась направлением, по которому двигалась арабо-мусульманская экспансия. Завоеватели использовали не только оружие, но и финансовую мощь арабских купцов-суфиев, их преданность своим суфийским орденам, возвысившимся не без помощи поощряемой в исламе торговли, а также обычных аскетичных пассивных суфиев, движимых стремлением познания Всевышнего через познание мира.

Ключевые слова: *суфизм, дервиш, ислам, паломничество.*

UDC 297.1

Content of the article

Information about the article

DOI: 10.21779/2077-8155-2017-8-1-89-104

Д.А. Гусенова<sup>74</sup>

Introduction.  
Journey as knowledge of God.  
The image of dervish in Sufism.  
The Great Silk Road and Sufism in the history of Islam spread.  
Conclusion.

Received: 10.09.16.  
Submitted for review: 15.09.16.  
Review received: 20.11.16.  
Accepted for publication: 27.12.16.

<sup>73</sup> Джамилля Адамкадиевна Гусенова – доцент кафедры философии и социально-политических наук ДГУ, кандидат философских наук.

<sup>74</sup> Dzhamilya Adamkadiyevna Gusenova – Cand. Sc. (Philosophy), Associate Professor at the Department of Philosophy and Social-Political Sciences, DSU.

### Philosophical reframing of the journey concept in Sufism

Dagestan State University; gusenowa03111978@yandex.ru

Nowadays, there is an increase in the share of tourist market with a clear bias for the observance of religious (Islamic) norms, which received such names as *Halal tourism*, *Islamic tourism*, etc. and which are largely determined by the peculiarities of believers' religious attitudes. This trend is typical of both Muslim and Christian countries. This phenomenon has its origins in the cultural layer of Islam, namely Sufism, its philosophy, culture, and norms. In Sufism, the journey (spiritual or physical), suggesting the perception and cognition of something new, is intricately woven into the Sufi theosophy and bears the mark of conceptuality. The journey is seen as a kind of required religious norm, while wandering, asceticism and being a dervish are viewed as socio-cultural manifestations of Sufism. Map restoration of the Sufi Islam spread demonstrates that the Great Silk Road played an important historical role therein. Connecting East and West, this trade route was the direction along which the Arab-Muslim expansion moved. The conquerors were supported with the financial power of Arab Sufi merchants, their devotion to their Sufi orders that got stronger due to trade that they encouraged, as well as by common passionate ascetic Sufis, driven by the desire to know the Almighty through the knowledge of the world.

Keywords: *Sufism, dervish, Islam, pilgrimage*.

---

#### Введение

В суфизме немало из того, что противоречит ортодоксальному исламу. Это и поведваемый отшельнический, страннический образ жизни суфиев, отбросивший, как подметила Зиннатуллина Л.Р., «святость места (мечети)» [6, с. 55]. Это и мистицизм, связанный со стремлением к «слиянию» с Всевышним посредством суфийских танцев, песен, комплекса упражнений. Это и пантеизм, признававший единство материального и духовного миров. К тому же некоторые идеи суфизма не оригинальны, поскольку отголоски, к примеру, аскетизма как инструмента достижения духовного возвышения можно обнаружить ещё у античных мыслителей – пифагорейцев, стоиков, неоплатоников, а также много схожего есть и с древнеиндийской теософией, психотехника которой так же, как и в суфизме, ориентирована на глубинные трансперсональные состояния сознания. Последнее было особенно притягательно с точки зрения научных изысканий. Мистические и гносеологические идеи были раскрыты в работах Кныша А.Д. [9], Мухаммедходжаева А. [13], Насырова И.Р. [14], Насырова Р.И. [15], Позднева П. [17], Смирнова А.В. [22] и др. Идеи суфизма были восприняты широкими слоями населения во многих уголках планеты, и за исторически короткий промежуток времени (в течение XII–XIV вв.) возникли 12 материнских братств (тарикатов), названных именами своих основателей. Всё это наводит на мысль о жизнеспособности суфизма, его востребованности в условиях диффузии ислама и существовавших ранее доисламских религиозных представлений.

#### Путешествие как богопознание

Как известно, в суфизме важнейшим методологическим инструментарием религиозной практики верующего выступают гносеологические и онтологические принципы. Центральными представляются идеи единства Создателя и творения, а также по-

знания как Богопознания через самопознание посредством «погружения в себя», через путешествие по «уголкам» своего внутреннего мира. Применительно к последнему подмечается в этом близость к идеям Плотина, который также рассматривал духовный мир как «не что иное, как более глубинное «Я», которое можно постичь “моментально, погрузившись в себя”» [21, с. 82]. Аль-Газали в «Книге знаний» применил данный тезис к самопознанию «своей души», постигаемому через чувственное и рациональное познание, определяемое им как «ключ» или «ступень» к мистическому знанию Всевышнего [23, с. 166].

Для ал-Араби знать – значит лицезреть. Зрительное восприятие посредством мистического опыта рассматривается им как важнейшее условие «удостоверения существования божественной реальности» [5, с. 65]. Знание о вещи – это приложение «к данной вещи и данной сущности» в противовес «чистому небытию», которое «не имеет образа, не ограничено каким-либо свойством, не обладает сущностью, которая могла бы быть установлена...» [7, с. 48–49]. Знания о миропорядке тем полнее, чем более засвидетельствованы непосредственным восприятием и пониманием множественности «соотнесённостей Бога» и различных ликов Его, объединяемых в Нём противоположностей [7, с. 37].

Чем больше человек путешествует, чем больше он видит на своём пути творений Всевышнего, Его «соотнесённостей», тем ближе он к божественному замыслу, ибо в Коране познание Всевышнего, в том числе и через путешествие, определено как экзистенциальная цель верующего человека: «Я был сокровищем скрытым. Я пожелал, чтобы меня узнали. И, вот, сотворил я мир, чтобы узнали меня». Через познание мира и самого себя человек познаёт Бога, «расколдовывая», раскрывая Его метафизическую сущность, избавляя Его, как пишет Порошенко О.Ю., «от чувства одиночества» [18, с. 82]. Это требует от верующего постоянного духовного поиска, стремления к скиту, странствию, путешествию по внутреннему и внешнему мирам. Чем более многообразным предстаёт путешествующему человеку визуализированный мир, сотворённый Всевышним, тем более близким оказывается верующий к пониманию Бога, к познанию Его: «Для знающего Бог воплощён в дороге, по которой движется и следует верующий, ибо «нет познаваемого, кроме Него, и Он – воплощенность бытия и всего, что движется и следует» [7, с. 37]. Руми рекомендовал последователям проявлять настойчивость и усердие в своих поисках: «Хотя ты увечен и прихрамываешь, хотя тело твое согбенно и неуклюже, неустанно волочи ноги к Единому. Сделай Единое своим священным поиском». Само же путешествие мыслилось им всеобъемлюще: «И в речи, и в молчании, и в ароматах – повсюду улавливай благоухание Царя» [21]. Здесь важно поминать Всевышнего всей «целостностью раба», как подчёркивал ал-Араби, «а не так, как бывает, когда поминают Его только языком – тогда Бог совместно восседает только с языком, и видит Его язык так, как не видит сам человек зрением своим» [7, с. 87].

Несмотря на значительную для верования роль визуализации «соотнесённостей Бога», ал-Араби скептивен к возможности непосредственного лицезрения Всевышнего. Бытие Всевышнего, Его «соотнесённостей» в виде вещей присутствует и на уровне «сущности», и «в устных высказываниях», и «в начертанных строках», за «исключением уровня [бытия] в знании, ибо не ведано, произойдет ли лицезрение Аллаха воочию, как это предопределено» в Писании в преддверии конца мира. Лицезрение Всевышнего воочию, т. е. «облечение в глазах и в сердце» как важнейшая часть поклонения, воз-

можно через «работу души» и познающий разум, освобождённый посредством длительных аскетических упражнений «от пут мысли и индивидуального склада» [7, с. 87–88].

Развитие мысли о познании Всевышнего через познание Вселенной и самого себя приводит в суфизме к разделению людей на *неведающих*, призывающих к Нему «по традиции и невежественно, и *ведающих*, призывающих к Богу, «опираясь на явное доказательство». В последнем случае – это «божьи люди», «Его избранники», которым уготован рай. Баха ад-Дин Накшбанди наделял их способностью распознавать впечатления, непрерывно проникающие в сознание человека из окружающей среды, и управлять ими [26, с. 458]. Руми сравнивал их с «проводниками», без которых у «путешественника» «каждое двухдневное путешествие превращается в столетнее странствие» [21]. Дагестанский шейх Д. Казикумухский считал бесполезным и бессмысленным соблюдение и исполнение мюридом религиозной практики без связи с шейхом, поскольку именно он доводит своего ученика до уровня совершенства [27, с. 83].

Истолкование смысла упоминания в Коране «ведающих людей» и как это соотносится с таухидом (единобожием), а также два достоверных хадиса<sup>76</sup>, как известно, дали основание для идейных противоречий между ортодоксами-салафитами и тарикатистами. Последние, более широко трактуя это кораническое упоминание, причисляли к ним суфийских шейхов, наделенных особыми навыками познания Бога, следовательно, находящиеся ближе к Нему, и способные выступить посредниками между мюридами и Всевышним. Отсюда и неоднозначное отношение в мусульманском мире к паломничеству к мавзолеям мусульманских святых, в числе которых и посещение могилы пророка Мухаммеда, одобрительное лишь при условии не обращаться с просьбами, даваемыми обетами, жертвоприношениями и т. д.

Человек, пребывая в духовном поиске через познание мира, Его «соотнесённостей» посредством физического путешествия и самопознания как путешествия по внутреннему миру, ведом Всевышним, Его божественной волей. Последнее находит отображение в Коране «Аллах создал Вас и то, что вы делаете» [Коран. 37:94], или «Не ты бросал землю, бросая, это Аллах бросал...». [Коран. 86:17] В «Геммах мудрости» ал-Араби закрепляет эту мысль утверждением, что «поступки совершает сам человек», и «поступки творятся Богом», и что в своих духовных поисках человек обязательно от первого придет ко второму и поймет, что «свобода воли человека и предопределенность его поступков Богом – два взаимно дополняющих выражения для описания *одного и того же*» [7, с. 8].

Несмотря на присутствие элемента провиденциализма, путешествие при этом требует от верующего определённой подготовленности в виде уже имеющихся неких представлений (акида) о Всевышнем, в соответствии с которыми происходит обращение к Нему и лицезрение Его. «Если несколько людей узрят чудо, то одни уверуют, другие, зная, будут отрицать и не покажут, что поверили в него из чувства несправедливости, гордыни или зависти, третьи же припишут все колдовству или внушению» [7,

---

<sup>76</sup> Речь идёт о хадисах: «Не взывай помимо Аллаха к тем, которые не могут принести тебе ни пользы, ни вреда! ...Если Аллах причинит тебе зло, то никто, кроме Него, не избавит от него...» [Коран. 10:106–107]. А также: «Кто посетит мою могилу после моей смерти, то я обязан заступничеством ему» или «Кто посетит меня без нужды (просьб), просто для зиярата, то я обязан ему заступничеством в Судный день».

с. 63–64]. Подготовленность сознания и «сердца» важны, поскольку «соотнесённости Всевышнего» могут проявляться по-разному, если Бог проявляется через понятные верующему акциденции, то он Его узнает, «если же проявляется иначе, он Его отрицает и бежит, от Него спасаясь» [7, с. 55].

Гносеологическая трудность, по ал-Араби, заключена в двойственной природе проявления Бога: в сокрытом и в свидетельствуемом. Первое открывается сердцу в зависимости от его подготовленности ко второму. «Всевышний дает ему (сердцу. – А.С.) подготовленность, затем устраняет завесу меж Собой и рабом Своим, и тот видит Его в форме своего исповедания (му'такад)» [22], в форме своего представления. Потому суфизм призывает видеть «в любом почитаемом некое проявление Бога, в котором Ему поклоняются». Камень ли это, дерево, животные, человек, звезда или царь – это Его индивидуальные имена, и верующий, относясь к ним как к предметам поклонения, называя их Богом, наделяя их божественностью, находится на ступени, «которая, как мнится поклоннику, и есть ступень его предмета поклонения [7, с. 103], однако та в действительности лишь одно из проявлений Бога.

Стремление к странствию, путешествию в различных суфийских орденах выражено не равнозначно. К примеру, у последователей Ахмада ал-Йасави – тариката, сохранившего элементы шаманистских верований тюркских народов, странничество по различным территориям более выражено. А в наиболее распространённом в Дагестане накшбандийи о путешествии говорится лишь в духовном смысле, отрицается аскетизм, «все суфии – миряне, для которых необязательно жить в обители», а «контактирование с властями с целью влияния на их политику возведено в обязанность суфия» [24, с. 112]. Известно по этому поводу изречение основателя этого суфийского братства Баха ад-Дина Накшбанди: «Уединение в обществе, странствие на родине, внешне с людьми, внутренне с Богом» [26, с. 458].

Путешествие через уединение (халват) – это часть духовного формирования верующего, одна из «стоянок» суфийского пути после пройденных уровней. От «поминовения» – тихой медитации, обращённой к Богу, «стеснения» – концентрации внимания во время медитации, «бдительности», защищающей от случайных мыслей во время медитации, «контроля дыхания» как «внешней основы дыхания», к «путешествию по своей стране» [26, с. 454]. «Путешествие сердцем» через уединение (халват) – это не просто перемещение сознания, это её метаморфоза, трансцендирующая «от зла, содержащегося в собственной душе, к добру... от качеств, достойных порицания, к качествам, достойным похвалы» [27, с. 83] и т. д. Внутреннее путешествие «с Богом к Богу» должно сопровождаться ежедневными громкими зикрами (5–10 и более тысяч раз) для очищения сердца от скверны. Дагиров Х.С. по этому поводу утверждает, что состояние транса, которое за этим следует было не самоцелью, а лишь средством получения вневременного опыта через духовное перевоплощение [5, с. 70–71]. Всё это позволяет узреть потусторонний мир божественных повелений, для внутреннего самосозерцания, контроля за своими ощущениями [27, с. 83].

В социальном плане эта религиозно-философская позиция в суфизме актуализировалась через аскетизм, стремление к самоограничению, отрешению от земных удовольствий без христианской отсылки к грехопадению человека, дабы «превзойти свою падшую эмпирическую природу» [14, с. 51]. Поскольку «с самой глубокой древности арабы были страстными любителями музыки и поэзии» [17, с. 344–345], проповедова-



ние идеи аскетизма можно обнаружить и в поэзии Санаи, Низами Гянджеви, Д. Руми, А. Дихлави, О. Хайяма, Хафиза, А. Джами и др.

На ранних этапах практика аскетизма имела более выраженный характер и существуют предположения, что возникновение суфизма имеет самое непосредственное отношение к аскетизму. Рахматуллин Р.Ю. связывает это с зародившимся в VII–VIII вв. в Ираке аскетическим движением [20]. По крайней мере, аскетизм был типичной чертой практики ранних суфиев, которых чаще называли *аскетами* (зуххад) либо *богомольцами* (уббад) за их многочисленные сверхобязательные молитвы и бдения. Их называли и *подвижниками* (нуссак) за суровые обеты, скрупулезное различение дозволенного и запретного (вара), отказ от сотрудничества с военными и светскими властями, предание себя божественной воле (таваккул), добровольной бедности (факр), удовлетворенности своей земной долей (рида), а также за стойкое перенесение страданий и лишений (сабр). Д. Руми даже уподобил вожделение фантому, сбивающему человека с толку, отодвигая его ещё дальше от Всевышнего: «Когда ты поддался вожделению, твои крылья отваливаются, ты превращаешься в калеку, а фантом исчезает. Предохраняй крыло и не удовлетворяй вожделение, чтобы крыло желания могло донести тебя до Рая. Люди воображают, что испытывают наслаждение, тогда как на самом деле вырывают себе крылья ради иллюзии» [21].

Аскетизм и странничество имели особое духовное значение и соответствовали системе религиозных взглядов дервишей. Это то, что Руми Д. называл «ощущением духовного сжатия и расширения», которые несут в себе благо, способствуют духовному продвижению, поскольку через контрасты противоположностей начинаешь постигать сущность вещей, так необходимых «как два крыла – птице». «Если бы всегда стояло лето, – пишет Руми Д. – иссушающий жар солнца сжег бы сад до корней вглубь земли...», или «Если бы пальцы всегда были сжаты или всегда разжаты, их владелец стал бы увечным» [21].

В XIX веке в проводимых на эту тему исследованиях мусульманские и российские авторы, которых упоминает Позднев П. в своей книге «Дервиши в мусульманском мире» (1886 г.), кроме профессора-ориенталиста Казем Бека и ряда европейских исследователей, прямо называли суфиев (дервишей) аскетами. Причём различий между дервишами и суфиями также не делалось, а объяснялось всё наименованием одного и того же феномена на разных языках: в Персии их называли суфиями, в Аравии и во всём суннитском мире – дервишами. Оговорка делалась лишь в отношении того, что суфии ведут более созерцательную жизнь, чем дервиши.

О том, что понятие *суфий* тесно связано с аскетизмом и странничеством свидетельствует и его этимология, имеющая множество вариантов толкований. Утверждается, что термин восходит к арабскому слову *суффа* – «навес», т. е. суфии – люди, жившие в пристройке к мечети, представлявшей собой навес [20, с. 165]. Либо этот термин восходит к арабскому слову *суф* – «шерсть», из которого шилось их одеяние, либо производно от греческого *софия* – «мудрость». Возможно, оно имеет отношение к племени савфат, проживавшему вблизи Каабы и ухаживавшему за ней. Либо термин происходит от арабского слова *суфа* (возвышенное каменное место, каменный выступ), где собирались сподвижники и друзья пророка Мухаммада или просто являлось прозвищем [13, с. 5–6].

Для рядового читателя *дервиш* (перс. бедняк, нищий) – это персонаж из восточных сказок или персидских проз. В бытности же – это члены суфийских братств, т. е. те же суфии. В уже упомянутой книге «Дервиши в мусульманском мире» одни предполагают, что оно означает «порог двери», другие – букв. «въ мысли» или «въ глубокомъ размышленіи», т. е. человек, предающийся глубокому размышлению. Третьи усматривают сходство этого понятия со словом *дерь* – «дверь» и *изъ*, однозначавшего с глаголом *джистанъ* – «искать, просить» человека, просящего милостыни у дверей – бедняка [17, с. 82].

Близкое по значению к слову *дервиш*, понимаемое как духовный нищий, нищий по отношению к Богу, зависимый от Его воли, слово *факир*, ассоциируется у нас с человеком, лежащим на гвоздях или извергающим изо рта пламя. Этот термин употреблялся, по словам К. Эрнста, «для описания наряду с суфийскими аскетами и странниками и немусульманских аскетов, вроде йогов». Британцы заимствовали эту терминологию, когда завоевали большую часть Индии. В английском языке XIX века *факир* почти исключительно означал индусских аскетов, будь то организованные монашеские братства или те, кого британцы называли бродягами. Негативный оттенок этому образу придает сходство с английским словом *faker* (мошенник, плут), выходит, что все эти аскеты обманщики и плуты [28].

И ещё одно название этого феномена – *ишан* или *ышанъ* – персидское слово с одинаковым значением, в татарском языке означает «верующий в Бога» и отражает внутреннее настроение последователя тариката, т. е. указывает на человека, верующего в то, чему следует [17].

Все эти условия – «очищение и дисциплинированность сознания», «отрешение от мирского (*зухд*)» или «духовно-практическая деятельность с элементами познавательной установки в попытке постижения Бога (Истины)» – были «внутренними условиями» [14, с. 53] духовного опыта суфия. Уединение (халват), материальное ограничение, дополнительный пост, предпочтение бедности, порой безбрачие, наличие шейхана-наставника – всё это так называемые «внешние условия» [14, с. 53].

### Образ дервиша в суфизме

Наиболее рельефно образ дервиша раскрывается в литературных произведениях разных народов. В.Г. Ян в историческом романе «Чингизхан» описывает дервиша как бородатого человека в длинном разноцветном грубом шерстяном плаще с белой повязкой странника, побывавшего в Мекке, и высоком колпаке [29]. Ещё в XIX веке, будучи послом США в Константинополе, Д. Броун, исследовавший в течение 20 лет жизнь и быт дервишей издал книгу «The Dervishes, or Orientale spiritualism», в которой описал разнообразие их одежды, обязанной своим происхождением воле своего основателя: «даже последняя пуговица или нитка» имела свой символический смысл<sup>77</sup>. Доминирование определённого цвета в кирке и / или тюрбане объяснялось соответствующим цветом флага суфийского ордена, который определялся его основателем: «У ордена Руфай знамя черного цвета, у Кадріе, у Бекташи – бѣлаго; Накшибенди и других – зеленого и т. д.» [18, с. 159]. Более подробно с описанием одежды дервишей, значением символики можно ознакомиться в работе указанного автора (см. [17, с. 161–186]). В ранний период

<sup>77</sup> Джонъ Броунъ «The Dervishes, or Orientale spiritualism» [17, с. 328].

всё это разнообразие одежды позволяло определить принадлежность дервишей (за исключением странствующих) к суфийскому ордену.

Для своей эпохи дервиши были хорошо образованы и во многом походили на «бродячих философов». Дервиш Хаджи Рахим Багдади (герой произведения В.Г. Яна) учился в Багдаде, изучал науки, перечитал сказания арабов, турок и персов и в своих поисках стремился увидеть «необычайное и преклониться перед истинными героями и праведниками» [29]. Судьба много раз предоставит ему возможность обогатиться, но всякий раз дервиш откажется в пользу своей свободы: и от «верблюдов, нагруженных богатыми вьюками», и от попавшей ему в руки золотой пайцзы татарского кагана. Наро-



Туркестанский календери (дервиш ордена Накшбанди).

дный писатель Башкортостана А. Хакимов в «Плаче думбры» [23] также описывает дервишей как «бродивших в поисках истины небесной», свободно говоривших на многих языках, обучавшихся «в самых прославленных медресе» [23].

Эти литературные образы, характеризующиеся своей тягой к путешествию и знаниям, подкрепленные религиозными убеждениями, находят своё реальное воплощение в лицах многих известных суфиев, благодаря которым повсеместно начиная с XI–XII вв. увеличилось число их последователей. Известно, что суфийское братство чишти, крайне либеральное в отношении немусульман, допускающее прием в члены братства без формального обращения в ислам, было осно-

Рис. Странствующий дервиш [17, с. 1]

вано шейхом Муин ад-дин Хасан Сиджзи Чишти (1142–1236), обучавшимся религиозным наукам в Бухаре и Самарканде. Он жил в Ираке и в 1193 г. приехал в Индию, где и проповедовал её идеи. Целый ряд выходцев из Дербента обучались в известных религиозных и культурных центрах, в частности в медресе ан-Низамийа в Багдаде, где преподавал сам ал-Газали.

И.В. Лысак упоминает по этому поводу Абу-Бакара ад-Дарбанди (ум. в 1-й пол. XII в.), который обучался исламским наукам не только в ан-Низамийи, но и в Амуле, бывал в Мекке, Медине, Исфахане, Хамадане, а также в самом Дербенте у известных ученых, таких, как Абу-л-Касим ал-Варрак, Абу-л-Хасан ал-Басри (ум. в конце XI в.), Абу Мухаммад ал-Лакзи (ум. в конце XI в.), которые и приобщили его к суфизму. В последующем им была написана сохранившаяся до наших дней в копии работа «Райхан ал-хакаик ва бустан ад-дакаик» («Базилик истин и сад тонкостей»), являющаяся самым ранним в Дагестане зафиксированным сочинением по суфизму, представляющим собой свод суфийских терминов, морально-этических категорий и предписаний ритуального порядка [11, с. 97]. Именно с этого сочинения начинается история суфийской литературы в Дагестане, которая, по меткому замечанию Ш.Ш. Шихалиева, «вплоть до XIX века не представлена ни одним сочинением местных авторов», либо пока не были выявлены таковые. Уже в последующий период все сочинения являли собой лишь практические пособия по ритуальной практике тариката [27, с. 83].



Ряд исследователей подчёркивают главенствующую роль бродячих дервишей в обогащении местных культур. Гордлевский В.А. упоминает турецкий Амасье при султани Месуде I, в котором «государство платило дервишам жалование – ежедневно по полдинара», поскольку те «прививали кочевникам элементы культуры и государственности...» [4, с. 204]. А династия Расулидов предоставляла им различные налоговые льготы на землю [12, с. 154]. Это справедливо и в отношении к тюркоязычной культуре и литературе народов Урало-Поволжья, для которых суфизм, по словам Л.Р. Зиннатуллиной, «служил основным внешним каналом проникновения гуманистического идеала в литературу» [6, с. 55].

В ряде случаев образ дервиша в литературе используется и в политическом контексте. Башкирский писатель Ахияр Хакимов в своём романе «Мелодия степи» развивает эту тему. Дервиш со свойственным ему аскетизмом, обладанием сакральными знаниями, равной удалённостью от политических сил и элитарных групп воспринимается и как символ единства народа, который мог бы стать опорой в освободительной политической и культурной борьбе, и как создатель духовных ценностей, морально-этических качеств, нравственных устоев общества.

Дервиши имели политическое влияние, это отражено и в научной литературе. В частности, П. Позднев писал, что «дервиши, как доказывает история, способны быть самыми опасными и неуловимыми политическими агитаторами против существующих государственных порядков» [20, с. 1–2]. Здесь невольно вспоминается Кавказская война под руководством И. Шамиля (последователя Накшбандийского тариката), которая развернулась под лозунгом газавата и шла при поддержке дервишей, как упоминает об этом П. Позднев, «именуемых на Кавказе мюридами», о которых подробно написал профессор-ориенталист Мирза Казем Бек в своём сочинении «О мюридах и мюридизме» (1857 г.). Проанализированные К. Имбер османские описи XVI в. также свидетельствовали о политическом влиянии дервишей. В них упоминается определённая связь между усилением преследований со стороны османских властей в отношении кызылбашей и их поддержки со стороны обитателей бекташи [1, с. 15].

В пример можно привести и орден сануси в Ливии и Западном Судане, который вел борьбу против французских и итальянских колонизаторов в XIX–XX веках. В 1951 году шейх сануси Сиди Мухаммад Идрис с помощью британцев был провозглашён королем Ливии, пока М. Каддафи не свергнул королевскую власть. В африканском Сомали дервишский орден Салихийя оказывал с 1899 по 1920 годы серьёзное сопротивление британским колониальным войскам вплоть до смерти своего шейха Мухаммада Абдиль Хасана (Mahammad Abdille Hasan), ставшего в последующем национальным героем [30]. И таких примеров в истории много.

В ряде случаев образ дервиша используется в социально-хозяйственном контексте. Дервишизм как своеобразное ремесло. В хикайте народной писательницы Башкортостана Зайнаб Бишевой «Мастер и подмастерье» дервиш сравнивается с талантливым создателем кувшинов. Незаурядные способности и знания дервиша – «раба своего дела» – писательница сравнивает с мастером по изготовлению кувшинов, который также предан своему делу – искусству, творчеству. Но образ дервиша не всегда только лишь положителен. В трагедии народного поэта Башкортостана Мустая Карима «В ночь лунного затмения» и в риваяте «Тайна горы» дервиш «символизирует самого Дьявола, преобразившегося в религиозного деятеля, который порождает зло среди людей, создавая «угрозу для общества и духовной жизни людей» [6, с. 57].

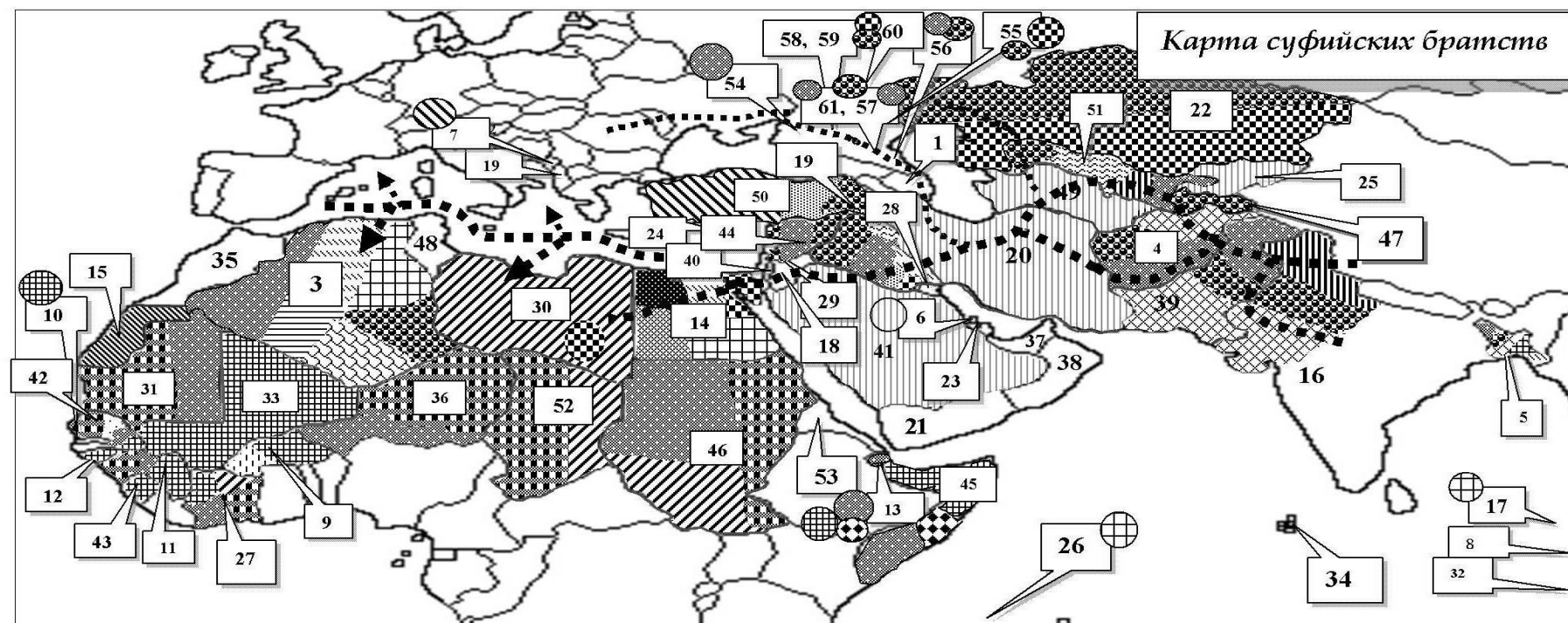
Как известно, основным местом паломничества помимо священной Каабы для дервишей было место захоронения основателя ордена. Примечательно, что культ святых причудливым образом распространяется сегодня и на нерелигиозные объекты. Кусаинова К.Т. описывает феномен, охвативший современный Казахстан, – это народное движение «Ак жол», суть которого заключается в многократном посещении мест погребения, в том числе и людей, оказавших при жизни большое влияние на общество в сфере политики, культуры и искусства: места погребения Райымбек батыра, поэта Жамбыла Жабаева, композитора Нургиса Тлендиева и т. д. Путешествие, называемое «Ак жол», занимает 2–5 дней, совершается коллективно – караваном (керуен), руководится определенными людьми – сункар (мужчина) и акку (женщина) и распространяется практически на всю территорию Казахстана, а также соседние страны: Индию, Китай и т. д. [10, с. 35–41].

### **Великий шёлковый путь и суфизм в истории распространения ислама**

Если рассматривать концепцию путешествия не только в духовном плане, но и с точки зрения хозяйственной деятельности, то суфийские братства, их духовные лидеры были заинтересованы в расширении сферы своего влияния на отдалённые территории. Получив духовное наставление, проповедники-дервиши, одновременно относившиеся, порой и к купеческой гильдии, в сопровождении караванов, передвигавшихся по многочисленным ответвлениям Великого шёлкового пути, приобщали к новой религии местные народы, действуя в унисон опустошительным походам арабо-мусульманских завоевателей.

Великий шелковый путь – это обобщённое название торговых путей, экономически, культурно, политически связавших со II в. до н. э. до XVI в. н. э. Китай с Передней Азией, Европой, Кавказом и другими регионами через Среднюю Азию. По меткому замечанию Гасанова М.Р., «Великий шелковый путь представлял собой огромную цепь, звеньями которой служили отдельные народы и государства. Он не был чем-то вроде узенькой дорожки, это было громадное экономико-культурное пространство шириной в одну, а то и полторы тысячи километров» [3, с. 8]. Знаменитые торговые магистрали служили каналом распространения различных идей, культур и течений, религиозных верований, в т. ч. ислама. Из приведённого рисунка видно, что арабо-мусульманские завоевания пролегли преимущественно по маршруту Великого шёлкового пути или близлежащим территориям. Путешествуя по ним вслед за караванами, нередко по заданию религиозных орденов, суфии проповедовали исламские идеи на огромных просторах: от Индии до Египта, создавая центры исламской культуры и образования.

Одним из первых принявших ислам государств на африканском континенте был Египет, захваченный арабами в 640–642 годах. Далее вплоть до IX века арабы усиливали свои позиции на всех территориях Северной Африки. Западный Судан был исламизирован благодаря проходившим по его территории торговым путям Великого шёлкового пути, связывавшего в XIII–XIV вв. Магриб с африканскими государственными образованиями, лежащими к югу от Сахары (Мали, Сонгаи, Канем, Борну). Таким же образом через аравийские торговые фактории с переселившимися сюда торговцами из Аравии, Индии и Ирака исламизировалась и Восточная (IX в.) и Юго-Восточная Африка (вплоть до XVIII в. ограниченная лишь прибрежными территориями) [8, с. 41].



Карта суфийских братств

1 - Азербайджан	12 - Гвинея-Бисау	23 - Катар	34 - Мальдивы	45 - Сомали	56 - Дагестан (РФ)	Кадирия		Салихий	
2 - Албания	13 - Джибути	24 - Сев. Кипр	35 - Марокко	46 - Судан	57 - Ингушетия (РФ)	Кубравия		Тиджания	
3 - Алжир	14 - Египет	25 - Кыргызстан	36 - Нигер	47 - Таджикистан	58 - Кабард.-Балк. (РФ)	Маулавия		Фадлия	
4 - Афганистан	15 - Зап. Сахара	26 - Коморы	37 - ОАЭ	48 - Тунис	59 - Карач.-Черкес. (РФ)	Накшбандия		Бурхани	
5 - Бангладеш	16 - Индия	27 - Кот-д'Ивуар	38 - Оман	49 - Туркмения	60 - Татарстан (РФ)	Рифайя		Рахмани	
6 - Бахрейн	17 - Индонезия	28 - Кувейт	39 - Пакистан	50 - Турция	61 - Чечня (РФ)	Сухравардия		Сануси	
7 - Босн. и Герцег.	18 - Иордания	29 - Ливан	40 - Палестина	51 - Узбекистан		Халватия		Исмаилия	
8 - Бруней	19 - Ирак	30 - Ливия	41 - Сауд. Аравия	52 - Чад	<b>СУФИЙСКИЕ БРАТСТВА</b>			Чинтия	
9 - Буркина-Фасо	20 - Иран	31 - Мавритания	42 - Сенегал	53 - Эритрея	Бадавия		Шазалия		Ниматоллахи
10 - Гамбия	21 - Йемен	32 - Малайзия	43 - Сьерра-Леоне	54 - Адыгея (РФ)	Бекташия		Ответления		Мюридия
11 - Гвинея	22 - Казахстан	33 - Мали	44 - Сирия	55 - Башкортостан (РФ)	Йасавия		Ахмадия/Идрисия		Нет информ



В Сомали суфизм появился в городах, начиная с XV века, вместе с прибывающими сюда багдадскими купцами, преимущественно приверженцами кадирийя, которые создавали здесь религиозные центры в виде сельскохозяйственных общин – джамаатов. Второй по численности в Сомали орден ахмадия-идрисийя, основанный Ахмадом ибн Идрис Аль-Фаси (1760–1837), был привнесён сюда его учеником Абд аль-Рахманом ибн Махмудом, выдающимся поэтом, вступившим в орден во время своего паломничества в Мекке. В 1887 году из-за конфликта по поводу руководства среди своих арабских шейхов из этого ордена отошла новая ветвь – уже упоминавшаяся нами салихийя – третий по значимости орден в Сомали, основателем которого выступил Мухаммад ибн Салих [30].

Юго-Восточная Азия, связывавшая торговыми путями Дальний Восток и Южную Азию с Аравийским полуостровом ещё с VII–VIII вв. также исламизировалась арабскими торговыми поселенцами и прибывавшими сюда с караванами дервишами. В результате этого на сегодняшний день в регионе имеются крупные мусульманские общины, а в Брунее ислам – государственная религия.

Примером того, что мусульманские общины формировались странствующими дервишами (суфиями) является и история возникновения суфийского ордена бекташийя (Турция, Анатолия), в настоящее время больше известного как «алевиты», и насчитывающего по разным данным от 10 до 20 % населения страны [1, с. 15]. Суфийское братство основал суфий-отшельник – Хаджи Бекташ Вели (XIII в.), пришедший на территорию Румийского султаната из Хорасана. Проповедуя среди тюркских и монгольских кочевников, бекташи постепенно отучили их от шаманской практики и приобщили к исламу в форме суфизма. Аверьянов Ю.А. обращает внимание на ряд исследований социальной роли бекташи, в частности введенный Барканом О.Л. термин «дервиши-колонизаторы», подчёркивающий их активность в освоении запустевших и брошенных земель Османской империи: Анатолии и балканских стран [1]. Братство бекташи влияло на духовную жизнь жителей Анатолии, «выразившемся в распространении секты кызылбашей («красноголовых»).

В Волго-Уральском регионе России, по которому проходил «нефритовый путь»,<sup>78</sup> ислам появился еще при Булгарском царстве, и по этому поводу рассматриваются самые разные версии, в том числе связанные с появлением в регионе посольства багдадского халифа Муктадира, а также оживлённой торговлей и культурными связями с мусульманским Востоком. Зиннатуллина Л.Р. упоминает риваят «Башкиры и болгары», в котором говорится о «проникновении ислама к башкирам в результате миссионерской деятельности странствующих дервишей-суфиев..., чьи обители (завийа, ханака, рибат, текке) превращаются в центры миссионерской пропаганды и религиозной жизни» [6, с. 57]. А Ахтямова С.И. ссылается на строки не дошедшей до нас «Истории Болгар» испанского географа ал-Гарнати, в которой распространение ислама в Булгарии связано с миссионерской деятельностью мусульманских купцов из Бухары [2, с. 34]. В XIV веке отмечено появление здесь некоего Хусаинбека, сподвижника суфия Ахмета Ясави, могила которого вплоть до XIX века оставалась объектом паломничества.

Начиная с VI века роль кавказских ответвлений Шёлкового пути значительно возрастает. Через Западно-каспийские земли проходил так называемый «серебряный путь», способствовавший развитию в Дагестане ювелирного мастерства в отдельных сёлах (Кубачи и т. д.). Вместе с завоевателями сюда проникает ислам, который был

<sup>78</sup> Ответвление Великого шелкового пути.

представлен, по мнению Аликберова, именно «в форме суфизма». После завоевания сельджуками северо-восточного Кавказа по этим территориям, в т. ч. и по Дагестану, стали путешествовать суфии, распространяя среди местного населения ислам [12, с. 96]. Как подчёркивает Лысак И.В., «во многом благодаря сельджукскому влиянию Дербент в XI–XII вв. становится крупнейшим центром исламизации в Дагестане и других регионах северо-восточного Кавказа, где утверждается ислам суннитского толка и развивается суфийская традиция [11, с. 97].

Значительным документальным свидетельством стали старейшая рукопись ал-Газали «Ихйа' улум ад-дин» («Воскрешение наук о вере»), а также «ал-Ваджиз», «Кимийа ас-са'адат» и др., сам факт появления которых «рассматривается как продолжение культурных контактов, которые дагестанские ученые поддерживали со странами Ближнего Востока» [16, с. 57]. Наибольшее влияние здесь получил суфийский орден Накшбандийа, для которого не характерны зрелищные ритуалы (музыка и сама'), скорее «молчаливый зикр» [16, с. 58], в котором используются все психотехнические наработки, имевшиеся в традиции нормативного ислама и накопившиеся в опыте предыдущих мистиков [25, с. 86], а также «долгие периоды умерщвления плоти и духовное очищение – воспитание сердца» [16, с. 58].

### Заключение

Таким образом, система религиозных представлений раннего суфизма заложила основу для последующего более динамичного распространения ислама в отдалённых уголках планеты. Исторической удачей оказалось то, что по территориям, где ислам только зарождался, проходили торговые магистрали Великого шёлкового пути, который представлял собой источник межкультурного обмена с последующим распространением религии и сам по себе явился тем условием, который дал толчок к появлению новой, мусульманской религии. Пассионарные суфии, дервиши, настроенные в духе аскетизма, самоограничения и скитальчества, вооружившись идеей духовного путешествия как религиозной самоцели, «принесли на своих плечах» ислам, завоевав своей мягкой силой полмира.

### Литература

1. *Аверьянов Ю.А.* Социальная роль братства бекташи в XVI–XVII вв. в источниках и литературе // Восточный архив. – 2009. – № 2 (20). – С. 14–26.
2. *Ахтямова С.И.* Проникновение и распространение ислама в Волжской Булгарии (конец IX – начало X в.) // Вестник Самарского государственного университета. – 2012. – № 2/1 (93). – С. 33–36.
3. *Гасанов М.Р.* Дагестан и Великий шёлковый путь // Известия Дагестанского государственного педагогического университета. Сер. Общественные и гуманитарные науки. – 2008. – № 4. – С. 8–11.
4. *Гордлевский В.А.* Государство Сельджукидов Малой Азии // Гордлевский В.А. Избр. соч. Т. I: Исторические работы. – М.: Изд-во Вост. лит., 1960.
5. *Дагиров Х.С.* Аль-Газали о суфизме и суфийском восприятии мира // Исламоведение. – 2010. – № 1. – С. 65–71.
6. *Зиннатуллина Л.Р.* Роль дервишизма в распространении суфизма и его отражение в художественной литературе // Вестник Челябинского государственного университета. – 2012. – № 20 (274). – Филология. Искусствоведение. Вып. 67. – С. 55–57.



7. *Ибн ал-Араби* Мекканские откровения (ал-футухат ал-маккийя) / пер. с араб., введ., прим. и библиогр. А.Д. Кныша. – СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1995.
8. *Кирей Н.И.* Территориальное распространение ислама в Азии и Африке // Историческая и социально-образовательная мысль. – 2012. – № 2 (12). – С. 41–45.
9. *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм. – М.–СПб.: Диля, 2004. – 453 с.
10. *Кусаинова К.Т.* Современные суфийские группы в Казахстане // Вестник АГТУ. – 2012. – № 1 (10). – С. 35–41.
11. *Лысак И.В.* Роль сельджуков в распространении ислама на территории Дагестана // Вестник Челябинского государственного университета. – 2011. – № 14 (229). – Политические науки. Востоковедение. – Вып. 10. – С. 94–98.
12. *Муати Ф.* К вопросу о родословной шейха Ахмада ал-Йамани и формировании его научных интересов // Вестник Дагестанского государственного университета. Сер. 2. Гуманитарные науки. – 2015. – № 4. – С. 153–160.
13. *Мухаммедходжаев А.* Гносеология суфизма. – Душанбе: Дониш, 1990. – 116 с.
14. *Насыров И.Р.* Духовная практика в исламском мистицизме (суфизме): альтернатива откровению или имитация // Философский журнал. – 2009. – № 2. – С. 49–63.
15. *Насыров И.Р.* Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). – М.: Языки славянских культур, 2009. – 552 с.
16. *Османова М.Н., Магомедова З.А.* Суфийская книжная культура Дагестана // *Исламоведение*. – 2010. – № 4. – С. 56–66.
17. *Позднев П.* Дервиши въ Мусульманскомъ мирѣ. Изслѣдованіе Петра Позднева. – Оренбургъ: Типографія Б. Вреслина, 1886. – С. 328.
18. *Порошенко О.Ю.* Концепция субъективности в суфизме и западном персонализме // Вопросы культурологии. – 2010. – № 9. – С. 81–92.
19. *Прозоров С.М.* Вступительная статья к энциклопедическому словарю «Ислам на территории бывшей Российской империи». – Вып. 1. – М., 1998.
20. *Рахматуллин Р.Ю.* Философия суфизма // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2015. – № 10 (60): в 3 ч. Ч. III. – С. 165–167.
21. *Руми Джалал ад-Дин.* Сокровища воспоминания / пер. Л. Тираспольского. – 3-е изд., доп. – М.: Риэлетивеб, 2010. – 208 с. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.ark.ru/ins/zapoved/zapoved/rumi.html>.
22. *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). – М.: Наука, 1993.
23. *Хакимов А.* Плач думбры. [Электронный ресурс] Режим доступа: [http://www.aktivnoetv.ru/writer/14782/books/64297/hakimov\\_ahiyar/plach\\_dombryi/read/2](http://www.aktivnoetv.ru/writer/14782/books/64297/hakimov_ahiyar/plach_dombryi/read/2).
24. *Ханбабаев К.М.* Мусульманский мистицизм на Северо-Восточном Кавказе (на примере Дагестана) // *Исламоведение*. – 2009. – № 1. – С. 110–122.
25. *Хисматуллин А.А.* Суфийская ритуальная практика (на примере братства Накшбандийа). – СПб., 1996.
26. Шейх Баха ад-Дин Мухаммад ибн Бурхан ад-Дин Мухаммад ал-Бухари Накшбанд // Суфии: восхождение к истине. – М.: Эксмо, 2007. – 640 с. – (Антология мысли).
27. *Шихалиев Ш.Ш.* Дагестанская суфийская литература XIX – нач. XX вв.: текстологический и источниковедческий разбор // *Исламоведение*. – 2009. – № 2. – С. 75–91.
28. *Эрнст К.* Суфизм. – М., 2002. – 320 с.
29. *Ян В.Г.* Чингизхан: исторический роман / предисл. И.Б. Греков. – М.: Правда, 1984. – 351 с.

30. *Helen Chapin Metz / ed. Somalia. A Country Study. – Washington: GPO for the Library of Congress, 1992.* URL: <http://countrystudies.us/somalia/10.htm>.

#### References

1. Aver'yanov Yu.A. Sotsial'naya rol' bratstva bektashi v XVI–XVII vv. v istochnikakh i literature. [Social Role of the Bektashi Brotherhood in the 16–17<sup>th</sup> Centuries, in Records and Literature.] *Vostochnyi arkhiv [Oriental Archive]* 2009. № 2 (20). S. 14–26

2. Akhtyamova S.I. Proniknovenie i rasprostranenie islama v Volzhskoi Bulgarii (konets IX – nachala X v.) [The Penetration and Spread of Islam in Volga Bulgaria (Late 9<sup>th</sup> – Early 10<sup>th</sup> Century)] *Vestnik Samarskogo gosudarstvennogo universiteta [Bulletin of Samara State University]*. 2012, № 2/1 (93). S. 33–36.

3. Gasanov M.R. Dagestan i Velikii shelkovyi put' [Dagestan and the Great Silk Road] *Izvestiya Dagestanskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta. Seriya: Obshchestvennye i gumanitarnye nauki. [Dagestan State Pedagogical University Review. Series: Social Sciences and Humanities.]* 2008. № 4. S. 8–11.

4. Gordlevskii V.A. *Gosudarstvo Sel'dzhukidov Maloi Azii [The Seljuks State of Asia Minor]* Gordlevskii V.A. Izbr. soch. T. I.: Istoricheskie raboty. Moscow. Izd-vo Vost. lit., 1960.

5. Dagiurov Kh.S. Al'-Gazali o sufizme i sufiiskom vospriyatii mira [Al-Ghazali on Sufism and Sufi Perception of the World] *Islamovedenie [Islamic Studies]* 2010, № 1. S. 65–71.

6. Zinnatullina L.R. Rol' dervishizma v rasprostranении sufizma i ego otrazhenie v khudozhestvennoi literature [The Role of Dervishism in the Spread of Sufism and its Reflection in Literature] *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta. [Bulletin of Chelyabinsk State University]* 2012. № 20 (274). Filologiya. Iskusstvovedenie [Philology. Art Studies]. Iss. 67. S. 55–57.

7. *Ibn al-Arabi Mekkanskii otkroveniia (al-futukhat al-makkiya)*. [Ibn Al-Arabi, the Meccan Revelations (al-futuhah al-makkiya).] Per. arab., vved., prim. i bibliogr. A. d. Knysha. Sankt-Petersburg. Tsentr «Peterburgskoe Vostokovedenie», 1995.

8. Kirei N.I. Territorial'noe rasprostranenie islama v Azii i Afrike [The Territorial Spread of Islam in Asia and Africa] *Istoricheskaya i sotsial'no-obrazovatel'naya mysl'. [Historical and Socio-Educational Thought]* 2012. № 2 (12) S. 41–45.

9. Knysh A.D. *Musul'manskii mistitsizm [Muslim Mysticism]* Moscow, St. Petersburg. Dilya, 2004. 453 s.

10. Kusainova K.T. Sovremennye sufiiskie gruppy v Kazakhstane. [Modern Sufi Communities in Kazakhstan] *Vestnik AGTU. [Bulletin of Astrakhan State Technical University]* 2012. № 1 (10). S. 35–41.

11. Lysak I.V. Rol' sel'dzhukov v rasprostranении islama na territorii Dagestana [The Role of the Seljuks in the Dissemination of Islam in Dagestan] *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta. [Bulletin of Chelyabinsk State University]* 2011. № 14 (229). Politicheskie nauki. Vostokovedenie. [Political Sciences. Oriental Studies]. Iss. 10. S. 94–98.

12. Muati F. K voprosu o rodoslovnoi sheikha Akhmada al-Iamani i formirovaniu ego nauchnykh interesov [On the Genealogy of Sheikh Ahmad Al-Yamani and the Evolution of His Academic Interests] *Vestnik Dagestanskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 2: Gumanitarnye nauki. [Bulletin of Dagestan State University. Series 2: Humanities]* 2015. № 4. S. 153–160.

13. Mukhammedkhodzhaev A. Gnoseologiya sufizma. [Epistemology of Sufism] Dushanbe: Donish, 1990, 116 s.

14. Nasyrov I.R. Dukhovnaya praktika v islamskom mistitsizme (sufizme): al'ternativa otkroveniuiu ili imitatsiya [Spiritual Practice in Islamic Mysticism (Sufism): an Alternative to Revelation or Imitation] *Filosofskii zhurnal. [Philosophical Journal]* 2009, № 2. S. 49–63.

15. Nasyrov R.I. *Osnovaniia islamskogo mistitsizma (genezis i evolyutsiya)*. [The Fundamentals of Islamic Mysticism (Genesis and Evolution)] Moscow. Yazyki slavyanskikh kul'tur, 2009. – 552 s.

16. Osmanova M.N., Magomedova Z.A. Sufiiskaya knizhnaya kul'tura Dagestana [Sufi Book Culture of Dagestan] *Islamovedenie*. [*Islamic Studies*] 2010, № 4. S. 56–66.

17. Pozdnev P. Dervishi v "Musul'manskom" mirѣ. Izsl'dovanie Petra Pozdneva [Dervishes in the Islamic World. Peter Pozdnev's Studies]. Orenburg", Tipografiya B. Vreslina, 1886 g. S. 328.

18. Poroshenko O.Yu. Kontsepsiya sub"ektivnosti v sufizme i zapadnom personalizme [The Concept of Subjectivity in Sufism and Western Personalism] *Voprosy kul'turologii*. [*Issues of Culture Studies*] 2010, № 9. S. 81–92.

19. Prozorov S.M. *Vstupitel'naya stat'ya k entsiklopedicheskomu slovaryu «Islam na territorii byvshei Rossiiskoi imperii»*. [Introductory article to the encyclopedic dictionary "Islam in the Former Russian Empire] Vyp. 1. Moscow, 1998.

20. Rakhmatullin R.Yu. «Filosofiya sufizma» ["The Philosophy of Sufism"] *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki*. [*Historical, Philosophical, Political Sciences and Jurisprudence, Culturology and the Study of Art. Issues of Theory and Practice.*] Tambov. Gramota, 2015, № 10 (60): v 3-kh ch. Vol. III. S. 165–167.

21. Rumi, Dzhahal ad-Din *Sokrovishcha vospominaniya* [*Treasures of Memory*] / Per. L. Tiraspol'skogo. – 3-e izd., dop. Moscow. Rieletiveb, 2010. 208 s. URL: <http://www.ark.ru/ins/zapoved/zapoved/rumi.html>

22. Smirnov A.V. *Velikii sheikh sufizma (opyt paradigmalnogo analiza filosofii Ibn Arabi)*. [*The Great Shaykh of Sufism (an Experience of Paradigmatic Analysis of Ibn Arabi's Philosophy)*] Moscow, Nauka, 1993.

23. Khakimov A. «Plach dumbry» ["The Lament of Dumbra"] URL: [http://www.aktivnoetv.ru/writer/14782/books/64297/hakimov\\_ahiyar/plach\\_dombryi/read/2](http://www.aktivnoetv.ru/writer/14782/books/64297/hakimov_ahiyar/plach_dombryi/read/2)

24. Khanbabaev K.M. Musul'manskii mistitsizm na Severo-Vostochnom Kavkaze (na primere Dagestana) [Muslim Mysticism in the North-Eastern Caucasus (the Case Study of Dagestan)] *Islamovedenie*. [*Islamic Studies*] 2009. № 1. S. 110–122.

25. Khismatullin A.A. *Sufiiskaya ritual'naya praktika (na primere bratstva Nakshbandiia)*. [*Sufi Ritual Practice (through the example of the Naqshbandi Brotherhood)*] St. Petersburg., 1996.

26. Sheikh Bakha ad-Din Mukhammad ibn Burkhan ad-Din Mukhammad al-Bukhari Nakshband // *Sufii: Voskhozhdenie k istine*. [*The Sufis: Ascent to the Truth*] Moscow, Eksmo, 2007. 640 s. – (Antologiya mysli).

27. Shikhaliev Sh.Sh. Dagestanskaya sufiiskaya literatura XIX – nach. XX vv.: tekstologicheskii i istochnikovedcheskii razbor [Dagestani Sufi Literature of the 19<sup>th</sup> – Early 20<sup>th</sup> Centuries: Texts and Records Analysis] *Islamovedenie*. [*Islamic Studies*] 2009, № 2. S. 75–91.

28. Ernst K. *Sufizm*. [*Sufism*] Moscow, 2002. 320 c.

29. Yan V.G. *Chingizkhan: Istoricheskii roman* [*Chenghis Khan: a Historical Novel*] / V. G. Yan; predisl.: I.B. Grekov. Moscow, Pravda, 1984. – 351 s.

30. *Helen Chapin Metz, ed. Somalia: A Country Study*. Washington: GPO for the Library of Congress, 1992. URL: <http://countrystudies.us/somalia/10.htm>