

ИСТОРИЯ И РЕЛИГИЯ

А.Д. Саватеев

СУФИЙСКИЕ ОРДЕНЫ В ТРОПИЧЕСКОЙ АФРИКЕ – АЛЬТЕРНАТИВНЫЙ ВАРИАНТ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ

Развитие в бытовом, а нередко и научном понимании обычно сопрягается с экономическим ростом – как количественным, так и качественным. Не оспаривая этой точки зрения, все же необходимо сказать, что только умножение материальных благ и услуг не гарантирует совершенствования социально-политических отношений в обществе, равно как не означает и автоматического социокультурного подъема общества и личности. В научной литературе последних лет развитие понимается как согласованное совершенствование всех институтов, норм, ценностей, отношений общества в соответствии с доминирующими в данном обществе установками о счастье, благополучии, процветании общества, отдельных граждан, государства. Развитие есть гармоничное соответствие материальных, духовных, социокультурных систем, гарантирующее длительное, стабильное повышение уровня счастья, удовлетворения индивидов, отдельных групп и общества в целом жизнью, складывающимися условиями духовного и материального бытия. В философском смысле нередко развитие ассоциируют с условиями, которые обеспечивают «необратимое, направленное, закономерное изменение материальных и идеальных объектов» [1].

Между тем в африканистике, где в значительной степени преобладала теория модернизации, «идеальные объекты» были практически преданы забвению. Развитие Африки

ассоциировалось с безальтернативным «осовремениванием... исключительно по образцам индустриально-модернистской модели как образцов, рецептов, моторов “большого скачка”: индустриализация, урбанизация, интенсификация сельскохозяйственного производства, изменение места Африки в международном разделении труда, распространении на все страны деятельности транснациональных корпораций, формирование сверху систем массового образования и здравоохранения и т.п. При этом все время сохранялось убеждение, что планируемые, управляемые, стимулируемые извне изменения непременно вызовут адекватные реакции африканского общества, обеспечат быстрое достижение заданных результатов, запустят самоподдерживаемый процесс модернизации» [2]. Традиционные и незападные институты и структуры в расчет, как правило, не принимались, они жестко увязывались с несвободой, застойными отношениями, консерватизмом, а люди Востока сравнивались с «рабами по духу, по социопсихологическим установкам» [3].

Одновременно жесткая дихотомия «традиционное – современное», господствовавшая до недавних пор в африканистике и в общей теории модернизации, обрекала рожденные на африканской почве институты на роль пережитков, тормозивших развитие общества. В реальности, как убедительно показывают отдельные эмпирические исследования, ключевые элементы традиционного образа жизни и привнесенного, освоенного африканцами исламского уклада, духовно-религиозной, политической, социокультурной и экономической организации общества, способны давать серьезные импульсы развитию общественных отношений в области культуры, в социальной сфере и политике, становлению и диверсификации экономики.

Суфийский орден – альтернативный вариант развития?

Опыт успешного «направленного» развития, в основе которого лежат духовно-религиозные идеи, демонстрирует мусульманский духовный орден (*тарикат*) Муридийа, возникший в Сенегале в конце XIX в. Он служит ярким доказательством способности традиционных институтов обретать формы и стимулы, способствующие системному, всеохватывающему развитию африканского общества.

Экономические успехи, солидарность и дисциплина его членов оказали сильное воздействие и на другие суфийские ордены в Сенегале и соседних странах.

Создал *тарикат* (*тарики* – путь, дорога, способ) впоследствии Муридийа волофский [4] марабут (от араб. аль-мурабит – живущий в *рибате*, шейх, учитель, духовное лицо в суфийском ордене; *рибат* – укрепленный мусульманский центр в Северо-Западной и Западной Африке), знаток исламских наук, *шейх* Амаду Бамба. Его жизнь, идеи, как и созданный им орден Муридийа, с начала XX столетия и до наших дней продолжает привлекать внимание многочисленных западных и африканских историков, исламоведов, социологов, политологов. Тот факт, что этому духовно-религиозному ордену посвящены десятки серьезных монографий и сотни статей [5], уже говорит о его неординарности, которая определяется масштабным и глубоким влиянием на жизнь сенегальского общества и государства.

Амаду (Ахмад) Бамба родился в 1850 г. (по другим данным – в 1853) [6] в семье с глубокими мусульманскими корнями. Известно, что его прадед Махарам был известным марабутом, близким к правителям тогдашнего государства Кайор. В 12 лет Амаду наизусть знал Коран и уже в 15 лет обратил на себя внимание духовных лиц и правителей Кайора [7]. Вслед за своим отцом он исповедовал традицию тариката Кадирийа – самую распространенную в то время в этой части Африки. Не довольствуясь приобретенными на родине

знаниями, он, когда ему уже было за тридцать, отправляется в Мавританию к одному из самых авторитетных алимов в этой части Западной Африки шейху Сидия Баба. Здесь он интенсивно изучал *тасаввуф* (араб. – суфизм, исламский мистицизм), читая работы великих суфийских мыслителей [8]. В результате досконального освоения суфийской литературы, нюансы которой он знал, пожалуй, как никто другой в этой части Западной Африки, и посвященности в различные мистические медитации [9] сразу нескольких орденов позволили ему проложить свой собственный путь (*тарика*), ведущий к Богу. Это произошло в 1884 г., и одновременно он расстался с теми психотехническими практиками, которые использовались в прежних тарикатах для познания Аллаха. Но его не устраивали и догматические основания религиозных учений тарикатов. В итоге он нашел теологические основания для своей школы мистицизма, одной из наиболее важных черт которого стала внутренняя сосредоточенность, уход во внутреннюю жизнь, отстранение от внешних обстоятельств. С особой очевидностью оно проявилось позднее – в отношениях с французскими колонизаторами.

Педагогические основы суфийской модели развития

Серьезной основой полномасштабного, и не только экономического, развития стала педагогическая система, заложенная Амаду Бамбой. На этот аспект его духовно-религиозной деятельности, фактически пророческого характера, многочисленные исследователи не обратили внимания. И только в 1997 г. появилась статья Шейха Анта Мбаке Бабу, потомка сенегальского святого, в которой автор основательно анализирует эту сторону деятельности создателя тариката.

В 1880-е гг. Амаду Бамба приступил к перестройке коранического образования в той школе при мечети, которую унаследовал после смерти отца. Он предложил новую педагогическую систему, суть которой заключалась в пере-

ориентации от схоластики, от книжного знания на практическое усвоение знаний, то есть *тарбийя* [10]. Молодой послушник, ученик (*мурид*, *талиб*) должен был выбрать себе наставника, учителя, который не ограничивает подопечного, но побуждает талиба действовать, переживать полученное знание. Выбор типа деятельности зависит от наставника, который выбирает свою методику, ориентируясь на тот недостаток в ученике, который он намерен искоренить. По этой причине *тарбийя* изначально предполагает полное, тотальное подчинение, покорность (*джеблу* – на языке волоф), что, в свою очередь, заставляло ученика, *мурида*, избирать в духовные наставники того из шейхов, в котором он видел идеал. В результате заключался своеобразный контракт между *муридом* и *муришидом*, духовное, доверительное содружество, длившееся часто до конца их жизни.

Центральное место в этой педагогической системе занимал труд, а именно труд физический в виде полевых работ. И по условиям взаимоотношений сторон, в рамках контракта *марабут* – *мурид* труд обычно рассматривался в качестве эффективного средства искоренения корысти и алчности. Исключение не делалось ни для кого. Напротив, для выходцев из знатных родов, считавших себя благородными и гордившимися своей знатностью, непреклонно применялись такие средства, дабы поставить их на место, в качестве равных перед Аллахом, как и ровню молодым людям из обычных и бедных семей. Некоторым *гёр* (на яз. волоф – свободные люди) специально предписывались работы, обычно выпадавшие на долю *нено* (людей из низших каст). И в основном этот труд во всех описанных случаях был труд физический. Однако со временем, уже после смерти основателя, трудовые операции из средства воспитания стали превращаться в способ приращения богатства *марабутов*, хотя не утратили своего воспитательного значения и поныне. Тем не менее данный воспитательный прием – коллективная физическая работа на арахисовых полях остается одной из основных отличий

тельных форм, присущих муридизму как педагогической системе.

В сущности, *тарбийя* означает прежде всего воспитание характера. Оно основывается на традиционных ценностях, включая способность переносить любые жизненные невзгоды, мужество, которое воспитывается верой в правоту и силу Божьего разума, стойкость (скромность в питании, смирение, солидарность). Для будущей жизни важную роль играло обучение приятным манерам, где примером должен служить марабут; подражание ему и составляло эту часть воспитания [11].

Ученик, талиб, обычно жил в доме своего шейха, погружаясь всецело в атмосферу воспитания и обучения, созданную Бамбой и становясь помощником своего наставника в его делах и заботах. В целом в рамках данной системы Амаду Бамба стремился создать свой *Дар Ал-Ислам* (мир ислама), где, избавленный от тлетворных влияний, молодой человек должен был формироваться в соответствии с суфийскими традициями своего тариката.

Труду в общине муридов как фундаментальному элементу учения и педагогической находке придается такое значение, что сама локальная община, возникшая главным образом как трудовой сельскохозяйственный коллектив (*daara*), дала свое имя этой общине как совокупности трудовой кооперации и овладения знаниями *даара тарбийя*. Эти оригинальные педагогические находки Амаду Бамбы прошли мимо внимания весьма многочисленного отряда исследователей муридизма и Сенегала. А между тем сенегальского шейха вполне можно было бы назвать предтечей блестящего советского новатора трудового воспитания А.С. Макаренко, создавшего свою знаменитую школу, где дети-сироты учились овладевать знаниями и работать во имя совершенствования души и тела, закалки характера и обретения самостоятельности в жизни. И для Амаду Бамбы, как для советского учителя-новатора, труд – религиозный долг, который составляет

смысл мирского существования, с той разницей, что для нашего соотечественника труд не был освящен религиозным экстазом.

Амаду Бамба писал: «Бог предоставил в распоряжение созданий своих средства и возможности достичь своих целей и удовлетворить свои нужды». И дальше: «Напрасна жизнь та, которая прошла в праздности» [12]. В этом смысле основатель ордена не противоречил заповедям Пророка. Ислам высоко ставит труд и во многих сурах Корана ему придается возвышенное значение. Особенность заключается в том, что призывы трудиться превращаются у муридов в реальность.

Духовно-религиозная деятельность Амаду Бамбы, его независимость и самобытность просветительства воспринималась окружающими как Божий знак. Уже в 1890-х гг. его фигура приобретает харизматическое значение. Сенегальский шейх был далек от стремления использовать свое влияние в целях *джихада* военного, он призывает к джихаду духовному: «Борец за веру не тот, кто рубит головы противнику, а тот, кто побеждает свою душу во имя духовного совершенствования» [13, р. 17]. Как известно, священная война за состояние души и сердца составляет одну из основных тем суфийской литературы. Как действенный наставник своих людей и блестящий знаток теории и психотехнических практик суфизма он строил свою образовательную систему на непрерывной заботе о душе и теле – молитвы и труд, труд физический, дабы выковать такими методами солдат священной борьбы с низменными душевными и телесными пороками тела. Более того, одна из легенд утверждает, что, когда сподвижники Амаду на совете о взаимоотношениях с французами высказались за вооруженное сопротивление, ему пришлось воззвать к голосу разума – на войне нет победителей, но лишь побежденные [13, р. 18].

Социально-экономические предпосылки развития

Основатель ордена и его единомышленники возвели труд в ранг основного столпа организационной структуры, при этом произошло разделение обязанностей. Рабочее рвение стало одной из принципиальных характеристик талибов, тогда как молитва – неотъемлемой обязанностью их наставников – марабутов. Учение Амаду Бамбы прославляет земледельческий труд как богоугодное занятие, рядовые члены ордена освобождаются от пятикратных молитв, как того требует ислам, но в свою очередь должны содержать своим трудом шейха, который берет на себя функцию служения Аллаху. Ставшее символическим с тех времен изречение «Работайте, а мы будем молиться за вас!» как нельзя лучше выражает характер сложившихся отношений повиновения в духовной, социокультурной среде ордена Муридия [14]. И если во времена Бамбы эта фраза свидетельствовала всего лишь о равноправном разделении обязанностей, то после его кончины все очевиднее стал крен в сторону эксплуатации трудовых навыков молодежи. Использование талибов в сельскохозяйственных работах на коллективных полях тарикатов и землях, принадлежащих шейхам – марабутам, сделало духовных руководителей, особенно верховных халифов ордена, богатейшими людьми Сенегала.

Утверждая, что «труд составляет часть религиозного образа жизни», Амаду Бамба в то же время никогда не смешивал труд и молитву. Его сын рассказывал, что отец требовал приостанавливать работу в часы молитвы и отказывал в разрешении хаджа в Мекку тем, кто не постился хотя бы в месяц рамадан.

Однако труд и растущее в результате материальное благосостояние – далеко не все в глазах верующих: признаки материального процветания в мнении талибов являются свидетельством одобрения их повиновения и согласием *бараки* Амаду Бамбы, которые и помогают им в труде. Таким обра-

зом, труд выходит за рамки удовлетворения только индивидуальных материальных потребностей.

Поначалу основатель *вирда* (ответвления), акцентируя внимание своих приверженцев на сельском физическом труде, всячески уклонялся от сотрудничества с французами, которые увидели в бригадах молодых муридов готовые структуры для возделывания арахиса. К получению доходов от его выращивания проявили интерес и колониальная администрация Западной Африки, и власти самой метрополии. Он сам как будто не замечал французов и наставлял своих подданных не сотрудничать с колонизаторами. Это глухое отторжение, сродни движению сатьяграхи, вызывало у французских чиновников подозрения в том, что волофский марабут, возможно, готовил бунт. В 1895 г. его сослали в Габон, откуда он вернулся только в 1902 г.

Сложившиеся таким образом коллективы обнаруживают одну из граней своей цельности. Это совместная хозяйственная деятельность: обработка арахисовых полей своих шейхов, а с внедрением тарикатов в города – создание там компаний в области строительства, транспорта, банковского дела, торговли (уже в середине 1980-х гг., например, муриды контролировали свыше половины розничной торговли Дакара) [15]. Первая волна муридов в сенегальские города влилась в 1930-е гг. Она была незначительной, но в 1945 г. открылся поток муридов – шириющийся, захватывающий постепенно все рынки и оттесняющий конкурентов. Возникшая «торговая диаспора», как назвал городских муридов британский ученый Абнер Коэн, активно включилась в страхование, прежде всего, своих братьев по вере. Страхование на случай неудачи в предпринимательстве сочетается с обещанием рая в ином мире. Торговая деятельность была перенесена в 1980-х гг. во Францию (в Париже торговали предметами африканского искусства, в Марселе – одеждой. Италия, страны Бенилюкса и Германия в то же время, а позднее и Россия стали полем приложения сил для розничных торгов-

цев-муридов. В США верховный халиф и его окружение достигли договоренности с мэрией Нью-Йорка о создании там торгового представительства для своего ордена. Верховный халиф в этой обстановке превращается в главного полномочного брокера, и он на самом деле обеспечивает чрезвычайно нужное покровительство коммерческой деятельности своих адептов, используя для этого свое многообразное влияние, включая политическое. И если масса верующих (как и в предыдущие периоды) меньше всего интересовалась и понимала что-либо в философии Амаду Бамбы, то в этом содействии они были чрезвычайно заинтересованы. И воспринимали ее нередко, как писал авторитетный специалист по исламу в Иране И.П. Петрушевский по поводу чудотворчества в суфийских орденах, как ожидаемое от шейха чудо [16].

Также следует подчеркнуть, что зародившийся в деревенской среде муридизм со всей очевидностью выражал корневые, самобытные чаяния народа, он родился естественно как результат развития внутренней духовно-религиозной идеи, в которой выразились социокультурные начала волоф и серер, их представления о справедливости, норме, обычае и традициях. Перенос муридизма в город означал, что город получал серьезную социокультурную прививку против западной культуры, дестабилизирующей народные мироощущения, порождающей индивидуализм, освобождающей по большому счету новую интеллигенцию от ответственности перед обществом. В результате серьезно ограничивалось действие нового социально-культурного ориентира – достижение индивидуального богатства, которое, в соответствии с законом, никто не имеет права осудить. Таким образом, при всей своей рыночной вовлеченности тарикат Муридийа был и остается прежде всего социально-ориентированным, мощно консолидированной социокультурной и духовно-религиозной общиной единоверцев. Эти качества придают особую силу, сообщают тарикату динамизм и сплоченность, заметно отличающие его от других орденов, действующих

в Сенегале, и давно уже ставшие предметом если не зависти, то ревности с их стороны [17].

**Свобода, самостоятельность –
принципы создаваемой социокультурной системы**

Одной из отличительных черт создаваемой социально-конфессиональной системы было подчеркнутое значение, которое придавалось местной, а именно – волофской культуре. Сам Амаду Бамба предпочитал всегда обращаться к своим ученикам на их родном языке. Он и поныне остается одним из редких африканцев – основателей братства, которые не подчеркивают свое происхождение от шерифов – прямую родственную связь с Пророком. Обостренное чувство социальной справедливости, умеренность и скромность в материальной сфере и общении со своими последователями – такой образ сенегальского святого, всячески отгораживавшегося от финансовых искушений, навязываемых французскими колонизаторами, совпадает с определением, которое французский исламовед Луи Массиньон дал благочестию суфиев: «Мистическое призвание становится, как правило, следствием сознательного протеста души – и не столько против социальной несправедливости чужих пороков, сколько против собственных изъянов и ошибок, с обостренным желанием очиститься внутренне и любой ценой найти Бога» [18].

Еще одной характерной чертой учения создателя является демократизм, который выражается в оценке учеников не по цвету кожи, а в первую очередь по знаниям (прежде всего в области теологии, шариата и, конечно, Корана) и по прилежанию в полевых работах. На этой основе родилось нечто вроде «тарикатского национализма», который выражается в том, что приверженцы ордена предпочитают чтению Корана декламацию поэм его основателя, а хаджу в Мекку – паломничество в город Туба, где находится центр братства и могила святого.

Наконец, муридизм, под духовным лидерством основателя, как отмечает ряд авторитетных исследователей, занял независимую позицию, положение альтернативного сообщества и по отношению к марабутам, которые были опорой власти традиционных вождей, и по отношению к воинственному политическому исламу, немногочисленные представители которого, раз появившись, в силу противодействия колониальной администрации затем растворились в сенегальском обществе. Деятельность Амаду Бамбы и дух его произведений были направлены против воинствующих марабутов и прозелитизма. Его священная война никоим образом не предполагала войны с оружием в руках, но очень рано он осознал значение борьбы за души и высокие принципы создаваемой им суфийской организации, в которой краеугольными камнями помимо беспрекословного и добровольного повиновения были солидарность и взаимопомощь – как на горизонтальном уровне, так и на вертикальном: мурид – шейх.

Духовное превосходство Амаду Бамбы, заложившего такие глубокие гуманные педагогические, социальные, нравственные идеи и принципы, включавшие чувство долга, доброты и взаимопомощи в миру, умеренности в мирском существовании, отвержение соблазнов роскоши, умение понимать значение нелегкого коллективного физического труда в поле (*da'ra*), роль знания в общественной жизни и религиозных ценностей как ядра своего ордена муридов и стержня существования в исламе, – все эти принципы и ценности обеспечили духовно-нравственную и социально-культурную защиту волофского общества в колониальный период.

Мистицизм ислама был значительно ближе и понятнее африканцу. В африканском мире ему удалось особенно глубоко проникнуть в человеческие умы. По словам британской исследовательницы К. Армстронг, «Бог мистиков откликался на более простые надежды, страхи и беспокойства, с которыми далекий Бог философов откровенно не справлялся»

[19]. Иное дело – его философские теоретические доктрины [20]. Рассудочные и законотворческие разновидности религии остались прерогативой наиболее выдающихся распространителей ислама, среди которых одно из первых мест занимает Амаду Бамба. Ему, пожалуй, в большей степени, чем кому бы то ни было, удалось примирить в социокультурном и духовно-религиозном строительстве мистические практики и религиозные доктринальные заповеди, светского характера идеи социальной консолидации и хозяйствования, консерватизм и свободное развитие личности и экономики.

От религиозного опыта – к созданию цивилизации

Таким образом, городские организационные структуры тариката Муридийа и других орденов сохраняют прочные солидаристские связи, которые зиждутся на общей психотехнической практике и обрядах и дополняются социально-профессиональными узами, свободой человеческого общения. В *да'ирах* в еще большей степени на первый план выходит свобода выбора марабута в качестве духовного наставника, с которым мурид поддерживает духовную, эмоциональную связь до конца жизни, и право верующего участвовать в деятельности соседской или чисто орденской, а то и двух сект сразу. Здесь религиозно-мистическое содержание в значительной мере подменяется человеческим – социально-культурным или профессиональным. Подобное сочетание, где религиозный опыт сыграл определяющую роль, создав скрепленную мощной абсолютной идеей социально-культурную общность, демонстрирует консолидированность, самостоятельность в определении судьбы общества в целом и верующих как граждан в отдельности. Эти особенности тариката Муридийа и других орденов дали основания американскому африканисту-исламоведу Л.А. Виллалону отнести общества, возникшие на основе развившейся религиозной идеи, к обществам гражданского типа [21].

Частью этого социально-религиозного древа является Ассоциация студентов-муридов Дакарского университета, которая в 1988 г. подготовила обширную выставку «Агиография муридизма». Ее экспозиции в нескольких местах столицы привлекли толпы сенегальцев. Чтобы обезопасить экспонаты от ломившихся толп, власти распорядились оградить основную часть выставки металлической оградой, позволявшей наблюдать выставленные предметы и стенды только на расстоянии. Внутри пропускали лишь особо важных посетителей. В следующем году еще одним объектом поклонения стал двор перед библиотекой, где прошли похороны скончавшегося в июне 1989 г. верховного халифа муридов Абду Лахата Мбаке.

По нашему мнению, становление независимых от государства религиозных групп как активных действующих лиц (актеров) общества следует расценивать как результат внутреннего саморазвития мусульманских братств, но никак не следствие копирования западной формы социально-политического устройства общества и государства. В данном случае перед нами – промежуточный итог процесса цивилизационного совершенствования, адаптации «малой исламской традиции» к меняющимся условиям бытия. Эта адаптация гибкая и активная. Она, в свою очередь, предполагает освоение не охваченных или недостаточно освоенных полей светской или западной (по сути своей) жизнедеятельности общества и государства. К таким относятся образование и культура западного образца, города, куда муриды, а вслед за ними и тиджаниты с кадиритами стали проникать в 1960-х гг.

«Государство в государстве» или субцивилизация муридизма?

Современное влияние Муридийа (в меньшей степени других орденов) ныне выражают известной формулой: «Государство в государстве». И за этими словами – реальное со-

держание. Об этом прямо говорят сенегальцы и свидетельствуют публикации последнего времени. Автору тоже доводилось довольно подробно писать об этом ордене, его политическом и экономическом значении в жизни сенегальского общества и государства [22]. Области, где господствует Муридийа, фактически управляются верховным халифом и его приближенными. Уголовные, административные и иные дела правового характера решаются местными исламскими судами. Назначение на должность или выдвижение кандидата в депутаты местного совета или руководителя округа совершается с одобрения известных марабутов [23]. Полиции государственной здесь нет, ее заменяет местная стража из числа специально подготовленных муридов – так называемые «бай фаль». Однако и на общенациональном уровне – претендент в парламент, да и на президентский пост просто обязан привлечь к себе внимание шейхов Муридийа: не заручившийся поддержкой лидеров муридов напрасно потратит деньги на предвыборную компанию. В их руках ныне карьерные устремления индивидов, как сообщил автору один из аспирантов-сенегальцев: как в былые времена в Советском Союзе принадлежность к Коммунистической партии открывала дорогу к властным позициям, так и сейчас в Сенегале доступ к хорошо оплачиваемым должностям в системе государственной службы или к профессорскому званию в университете определяется, по его словам, включенностью в тарикат Муридийа: «Они контролируют политику в области кадров» [24].

Финансово-экономические возможности ордена, по утверждению того же аспиранта, превосходят государственные. Во всяком случае, объем средств, получаемых муридами за счет сельского хозяйства, в первую очередь возделывания арахиса, торговли транспортных перевозок, банковских операций, строительства больше, чем государственный бюджет. Зримое представление о влиятельности братства может дать *магаль* – день ежегодного поминовения Амаду Бамбы,

когда к его могиле в городе Туба практически одновременно съезжаются до 2,5 млн приверженцев ордена, причем не только из Сенегала, но и из соседних Мали, Мавритании, Гвинеи, Гамбии: это зрелище вполне сравнимо по многочисленности паломников со скоплением *хаджи* в месяц рамадан у Каабы. И наконец, как иллюстрация высшей власти тариката, – фотография в Интернете коленопреклоненного президента Абдулая Вада перед верховным халифом, вызвавшая протесты сенегальцев – приверженцев других религиозных направлений и пересуды в стране и за ее пределами. Президент страны, обращаясь 26 января 2011 г. к министрам своего правительства, настоятельно просил их предварительно получить благословение у марабутов Муридийи.

Что касается Абдулая Вада, то его поведение можно объяснить: он сам мурид (что не мешает ему быть и членом Демократической партии Сенегала), а духовным наставником его является нынешний верховный халиф Салиу Моктар Мбаке, продолжающий линию потомков Амаду Бамбы.

Во всяком случае, можно констатировать огромное влияние мусульманских духовных орденов, и в первую очередь, Муридийи, в Сенегале, проистекающее из религиозного опыта их создателей, переведенного в социально-культурное содержание, которое привлекает огромное число приверженцев и подталкивает их к деятельности в различных сферах. Налицо способность суфийских орденов адаптироваться к модернизационным реалиям конца XX в. и одновременно усиливаться за счет самых современных форм политических институтов. Данный феномен есть выражение процесса оживления традиционных институтов и ценностей, реагирующих возрождением на модернизацию всей жизни [25]. Немаловажно и то, что привнесенные западные политические, экономические, культурные нормы и ценности адаптируются данной социокультурной средой в соответствии с ее собственными потребностями и принципами. В свою очередь, тарикаты органично вписываются в условия современ-

ного общества. В результате в Сенегале начинают формироваться гражданская культура и экономический механизм, способные обеспечить целостное развитие по своим лекалам. Муридийа и в меньшей степени Тиджанийа превратились в африканские аналоги гражданского общества, влияние которых на социально-политическую жизнь страны благодаря достигнутой ими независимости от государства трудно переоценить.

Логика превращения орденов в гражданские общества состоит в следующем: чем жестче они придерживаются традиционных социокультурных стереотипов, тем легче за счет этих качеств врастают в современные экономические отношения и становятся неотъемлемой частью политической системы страны. Но, укореняясь в современных структурах общества, приверженцы орденов под влиянием новых общественно-экономических, политических, культурных связей все более индивидуализируют свою деятельность, они приучаются действовать не только в составе бригад, объединений, но и как личности, сознающие свои обязанности по отношению к тарикату и семье, а также свои личные права. Взаимопроникновение традиционного и современного миров обеспечивает в целом постепенное бесконфликтное становление мусульманских структур как гражданских обществ.

Интегрирующий потенциал тарикатов в последние годы усилился под влиянием новых свобод, привнесенных городом, куда перемещается центр жизни орденов. Интеллектуальная и духовная жизнь молодых талибов обогащается достижениями гражданской культуры Запада, при этом не прерывается связь с братствами. Частичная адаптация западных духовных и политических норм и ценностей сочетается с афро-исламской цивилизацией. Тарикаты укрепляются в городах, особенно Нигерии и Сенегала, более того, переносятся целыми блоками культурной и повседневной жизни во французские и американские мегаполисы. Здесь они становятся альтернативными, стабилизирующими началами, про-

тивостоящими культурному отчуждению африканцев [26], придают смысл их существованию.

Заняв свободную нишу в области производства экспортных сельскохозяйственных культур, а затем и диверсифицировав экономическую деятельность, именно локальные тарикаты превращаются в интегрированные социально и экономически общины, способные функционировать автономно по отношению к государству. В условиях демократической государственности и собственной независимости они становятся мобилизующими элементами политической системы и, более того, базой складывания своеобразного гражданского общества. В частности, в Сенегале конфессиональные общины вживаются в современную экономическую и политическую действительность в качестве сегментов специфических гражданских обществ. Более того, эти, казалось бы архаические, социально-религиозные объединения превращаются в носителей модернизационных начал. Парадокс наиболее структурированных тарикатов Тропической Африки сродни общинам старообрядцев в России, где «убежденные защитники старины стали важнейшей народной силой модернизации страны, сыграв ведущую роль в формировании российской буржуазной трудовой этики» [27].

Процесс внедрения тарикатов в современную экономическую и политическую жизнь следует рассматривать также и в русле социокультурных инверсий как «процесс развития ценностей модернизации на базе традиционализма и ценностей традиционализма на базе модернизации» [28].

Обратим внимание и на универсализующую деятельность орденов, которые создают трансэтнические, транснациональные духовно-религиозные и культурные связи и соответствующие модели поведения [29, с. 185–186]. Благодаря тарикатам формируется устойчивое ядро афро-исламской цивилизации, которое представляет альтернативу не только разрушительному индивидуализму западной демократии, но и исламскому фундаментализму, не способному выдвинуть

позитивные идеи социокультурного и экономического развития. Возникающий на его основе тоталитаризм, вполне естественно, становится главным политическим противником тарикатов, представляющих собой фундамент противоположного жизненного уклада, культуры и свободолюбия, выражение специфических африканских гражданских обществ.

Таким образом, суфийские ордены, чутко реагируя на социально-экономические и цивилизационные изменения, порождают разнообразные, а порой и наполненные взаимоисключающим смыслом явления. Парадокс состоит в том, что феномен средневековой эпохи – тарикат оказывается носителем современных экономических и политических структур, что, вписавшись в модернизирующийся мир, он придает новое дыхание западным нормам и ценностям.

Чрезвычайно важное значение орденов – в том, что они, представляя собой острова консолидации общества, противостоят распаду – социальному и культурному. Они смягчают процесс маргинализации, наконец, просто способствуют выживанию индивида на личностном уровне и его самоидентификации. На фоне деструктивных тенденций, с особой силой охвативших континент в 1990–2000-е гг. и выразившихся в вооруженных этнополитических конфликтах, дальнейшем размывании традиционной морали и духа общинности, резком возрастании преступности, всплеске ксенофобии и т.д., тарикаты выглядят очагами стабильности, самоорганизованности и гуманности, к какой бы социальной или этнической группе ни принадлежал их приверженец.

Сила и влияние братств – в той обстановке эмоциональности и душевного тепла, которая столь ценима африканцами. Тем более в сравнении с христианством. Экзальтация, подъем духа, необходимые в мистических радениях, позволяют тарикатам и в дальнейшем придавать смысл жизни неофитам, приобщившимся к мистическим таинствам тарикатов и социально консолидированных орденов. Но в первую очередь они будут восприниматься массовым сознанием как

социально-экономические структуры, обладающие общественным авторитетом и политическим влиянием.

Таким образом, мистические радения и духовно-религиозные учения, возникшие в Африке южнее Сахары тарикатов, воплотив религиозный опыт выдающихся харизматиков пророческого типа, подготовили почву для становления субцивилизационной системы. Она надежно укрепила свои нравственные, социокультурные, философские, правовые, экономические опоры и продолжает совершенствовать их. Отличительной чертой муридизма являются гуманные, но строгие, как того и требуют религиозные заповеди ислама и педагогические открытия создателя субцивилизации, отношения между приверженцами ордена, их чувства солидарности и гордости своей принадлежностью к «малой традиции». Реальные результаты заложенной относительно недавно духовно-религиозной организации показывают, что и в сложнейших условиях современности могут возникать оригинальные локальные цивилизации. Религиозный, духовный опыт высокой устремленности, который стал залогом возникновения сплоченных, повинующихся воле духовно-религиозного авторитета, но не жесткой административной власти [30], – вот залог их выживания и успеха.

Л и т е р а т у р а

1. Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1983. – С. 561.
2. Следзевский И.В. Развитие или антиразвитие? Африканский вызов современной теории развития (пересмотр постулатов теории модернизации в африканистике) // Африка в поисках стратегии взаимодействия: Ежегодник 2010: сб. статей. – М.: РУДН, 2010.
3. Феномен восточного деспотизма: структура управления и власти. – М.: Восточная литература, 1993. – С. 3. Наиболее последовательно этот взгляд стал проводиться в отечественной востоковедной литературе в 1990-х гг., когда научную мысль поразил синдром унижения и самооплевывания. Пожалуй, самым

ярким образцом этого рода оценок предмета собственных исследований стала упомянутая монография, в которой деспотизм, как главный фактор отсталости, объявлен «генеральной системой бытия, общей линией развития восточных цивилизаций» (С. 24), преподносится в качестве альтернативы европейскому типу организации общества и государства.

4. Волоф – наиболее влиятельная и многочисленная этническая группа в Сенегале (4,6 млн человек). Населяют также соседние Гамбию (186 тыс.), Мали (21 тыс.), Кот-д'Ивуар (20 тыс.) и другие страны. Всего насчитывают примерно 4,9 млн волоф.

5. Назовем наиболее авторитетные: *Marty P.* Etudes sur l'Islam au Sénégal. Vol. I–II. – P.: Ernest Leroux, 1917; *Thiam Medoune.* Cheikh Amadou Bamba, Fondateur du Mouridisme (1850–1927). – Conakry: Impr. National Patrice Lumumba, 1962; *Sy Ch.T.* La confrerie sénégalaise des Mourides. Un Essai sur l'Islam au Senegal. – P.: Présence Africaine, 1969; *Behrman L.E.* Muslim Brotherhood and Politics in Senegal. – Cambridge (Mass.), 1970; *O'Brien D.B.C.* The Mourids of Senegal. – Oxford: Oxf. Univ. Press, 1971; *Он же:* Saints and Politicians. The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood. – Cambridge: Cambr. Univ. Press, 1975; *Он же:* Symbolic Confrontations / Muslims Imagining the State in Africa. – N.Y.: Macmillan, 2009; *Copans J.* Les marabouts de l'arachide. – P. Le Sycomore, 1980; *Coulon C.* Marabout et le Prince. – P.: Pédone, 1981; *Он же:* Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire. – P.: Karthala, 1983; *Villalon L. A.* Islamic Society and State Power in Senegal. – Cambridge: Cambr. Univ. Press, 1995 и др. В отечественной литературе – работа автора этой статьи: Мусульманские духовные орденны в Тропической Африке. – М.: XXI Век – Согласие, 1999.

6. Такую дату называет сенегальский ученый, работающий в Мичиганском университете Шейх Анта Мбаке Бабу: *Cheikh A. Mbacke Babou.* Autour de la genèse du Mouridisme // Islam et Sociétés au Sud du Sahara. – P., 1997. – № 11. – P. 6.

7. *Marty P.* Etudes sur l'Islam au Sénégal. – T. 1. – P.: Ernest Leroux, 1917. – P. 224.

8. *Mbacke A.B.* Les itineraries du Paradis. – Casablanca: Dar al-Kitab, 1984. – P. 58.

9. Подробно о психотехнических приемах и методах, способствующих приближению верующего к Аллаху, см.: *Акимушкин*

О.Ф. Суфийские братства: сложный узел проблем // Тримингэм Д.С. Суфийские ордены в исламе. – М.: Глав. ред. вост. лит-ры, 1989; Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. – М.–СПб., 2004; Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. – М.: Глав. ред. вост. лит-ры, 1989; Шиммель А. Мир исламского мистицизма. – М.: Алгебра Энигма, 2000; *Trimingham J.S.* A History of Islam in West Africa. – L., 1962; *Trimingham J.S.* The Influence of Islam upon Africa. – L.–N.Y., 1980; *Trimingham J.S.* The Sufi Orders in Islam. – Oxford, 1998; *Trimingham J.S.* Islam in East Africa. – Oxf., 1962; *Trimingham J.S.* Islam in West Africa. – L., 1959; *Nicholson R.A.* Studies in Islamic Mysticism. – Caimbridge, 1907; *Arberry A.J.* The Doctrine of the Sufis. – Cambridge, 1991; *Baldick J.* Mystical Islam. An Introduction to Sufism. – L., 1989; *Massignion L.* Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism. – Indiana, 1997; *Smith M.* Early Mysticism in the Near and Middle East. – Oxford, 1995; *Schimmel A.* Mystical Dimensions of Islam. – Chapel Hill, NC, 1975.

10. Тарбийя (араб.) – в суфийской терминологии означает духовное руководство, наставничество со стороны *муриида* в процессе обучения (передачи знаний), освоения религиозных (мистических) знаний и практических сведений об окружающем мире и обществе [*Brenner L.* West African Sufi. The Religious Heritage and Spiritual Search of Cerno Bokar Saalif Taal. – L.: Hurst & Co, 1984. – P. 210].

11. *Cheikh A.* Mbacke Babou. Autour de la genèse du Mouridisme. – P. 13–15.

12. *Cheikh A.* Mbacke Babou. Les itineraries du Paradis. – P. 156.

13. Цит. по: *Cheikh A.* Mbacke Babou. Autour de la genèse du Mouridisme.

14. *O'Brien D.B.C.* Le talibé mouride: la soumission dans confrérie religieuse sénégalaise // Cahiers d'études africaines. – P., 1970. N 40. – P. 570; *O'Brien D.B.C.* Sufi Politics in Senegal // Islam in the Political Process. – Cambridge etc., 1983; *O'Brien D.B.C.* A Versatile Charisma // European Journal of Sociology. 1977. № 17; *Markovitz I.L.* Traditional Social Structure, the Islamic Brotherhoods and Political Development in Senegal // Journal of Modern African Studies. 1970. Vol. 8, № 1; *Саватеев А.Д., Федутинов Ю.Ю.* Сенегал: суфийские ордена в

политической и экономической жизни // Ислам в Западной Африке. – М.: Глав. ред. вост. лит-ры, 1988. – С. 142.

15. *O'Brien D.B.C.* Charisma comes to town: Mouride Urbanization in 1945-1986 // *Charisma and Brotherhood in African Islam*. – Oxford – New York, etc.: Oxf. Univ. Press, 1988. – P. 142.

16. *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII–XV веках: Курс лекций. – СПб.: Изд-во Санкт-Петерб. ун-та, 2007. – С. 368.

17. В Сенегале действуют также ордены: Тиджанийя (первое по численности приверженцев), Кадирийя и орден Лайенов (его члены – практически полностью народ йола).

18. *Encyclopaedia of Islam*. Leiden, 1913.

19. *Армстронг К.* История Бога. 4000 лет исканий в иудаизме, христианстве и исламе. – М.: Альпина нон-фикшн, 2011. – С. 285.

20. *Trimingham J.S.* The Influence of Islam upon Africa. – L.–N.Y., 1980. – P. 3.

21. *Villalon L.* Islamic Society and State Power in Senegal. – P. 24, 258–265.

22. См.: *Саватеев А.Д.* Мусульманские духовные ордены в Тропической Африке; *Он же.* Сенегал: суфийские ордена в политической и экономической жизни // Ислам в Западной Африке. – М.: Наука, 1988. – С. 133–155 (в соавт. с Ю.Ю. Федутиновым); *Он же.* Пробуржуазная квази-демократия в афро-исламской социально-политической среде (Сенегал) // Современная Африка: итоги и перспективы развития. Эволюция политических структур. – М.: Наука, 1990. – С. 184–193; *Он же.* Становление национальной государственности в условиях религиозно-политического дуализма африканского общества (Сенегал) // Этнографическое обозрение. 1992. – № 4. – С. 18–21; *Он же.* Исламский фактор в политике: шариат и тарикаты // Современная Африка: метаморфозы политической власти. – М.: Вост. литература, 2009. – С. 310–332.

23. *Beck L.J.* Reining in the Marabouts? Democratization and Local Governance in Senegal // *African Affairs*. – 2001. – Vol. 100. – № 401. – P. 613.

24. Дневник автора. – Апрель 2011.

25. Введение // Проблема социокультурных инверсий. – М., 1999. – С. 4.

26. *O'Brien D.B.C.* Charisma Comes to Town // Charisma and Brotherhood in African Islam. – Oxf, 1988. – P. 146–147.
27. Введение // Проблема социокультурных инверсий. – С. 4.
28. *Ионов И.Н.* Российская цивилизация IX – начало XX в.– М.: Просвещение, 1998.
29. *Ерасов Б.С.* Цивилизация: смысл слова и определение термина // Цивилизации. – Вып. 4. – М., 1997. – С. 185–186.
30. *Вебер М.* Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избр. соч. – М.: Прогресс, 1990.