

ИСЛАМСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ В АФРИКЕ

УДК 94+321+327

Исламские пророки-революционеры Субсахарской Африки: профетические движения в истории континента

А. Д. Саватеев

*Институт Африки Российской академии наук,
Российская Федерация, 123001, Москва, ул. Спиридоновка, д. 30/1*

Для цитирования: Саватеев А. Д. Исламские пророки-революционеры Субсахарской Африки: профетические движения в истории континента // Актуальные проблемы мировой политики. Вып. 10 / под ред. Т. С. Немчиновой. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2020. С. 80–129. <https://doi.org/10.21638/11701/26868318.07>

В статье предпринята попытка упорядочить существующие представления о профетических движениях на основе понятий, характеризующих различные аспекты их эволюции, духовно-религиозной и политической направленности. Рассматриваются подражания пророку Мухаммаду в деятельности африканских духовно-религиозных лидеров XVIII–XX вв. Отмечается, что в становлении и развитии профетических движений огромную роль сыграла педагогическая составляющая. Реформирование общества осуществлялось как мирным (суфийский орден Муридийа), так и военным путем (различные джихадистские движения).

Ключевые слова: исламские пророки, пророки-революционеры, Субсахарская Африка, профетические движения.

Религиозное понятие «пророк». В исламе различаются собственно пророки (наби, мн. ч. анбийа', набиун) и посланники Аллаха (расул, мн. ч. русул). Каждому из посланников было даровано новое писание. Это послание передавали людям и сами посланники, и пророки-наби. Наивысший ранг среди пророков принадлежит Адаму, Нуху, Ибрахиму, Мусе, Исе и Мухаммаду, известным как улу'л-'азм 'твердые духом', 'стойкие'.

Наби 'пророк' в Коране — башир 'благовествующий' и назир 'предостерегающий'; люди отвергали и преследовали пророков. По-

сле Мухаммада, в классическом мусульманском понимании, пророков быть не может. Наступает конец истории и день Страшного суда (йаум ал-кийама).

В ислам понятие пророка пришло из иудео-христианских книг и традиций. Образ пророка связан в первую очередь с восстанием, во главе которого становится пророк, дабы свергнуть несправедливого правителя — будь то иноверец или мусульманин. Близок к нему образ мессии, который нисходит, чтобы установить на земле божественный порядок. Оба понятия помимо религиозного значения несут и очевидную политическую нагрузку, в значительной мере ассоциируясь со свержением негодной власти. Само возникновение ислама было в значительной мере революцией, поскольку новая религия отвергала не только прежних богов, но одновременно и посягала на привилегии существовавшей власти, фактически обрушивала основы мекканского порядка, всего жизненного устройства. В итоге возникший общественно-политический строй во многом существенно отличался от старого.

Как известно, пророк Мухаммад начал свою деятельность в Мекке как вождь оппозиции и некоторое время вел борьбу против господствующей в его народе и городе власти. Когда его положение противника правящей курейшитской верхушки стало невыносимым, он вынужден был перебраться в другой оазис — Ясриб (ныне Медина). Этот момент знаменует начало новой, исламской, эры, нового летоисчисления в мусульманском мире, укрепившись там в своих доктринальных положениях. Собрав значительное число уверовавших в него единомышленников и армию, Мухаммад вернулся, сверг своих противников и установил новый духовно-религиозный и социально-экономический порядок. Это деяние Пророка, как и все остальные, считается образцом поведения [1, с. 251]. Не случайно в священной книге Пророк описывается как усва хасана, что можно перевести как хороший пример или образец для подражания¹.

Вот как рисует образ Мухаммада четвертый «праведный халиф» Али ибн Аби Талиб (599–661 гг.): «Он милосердный к верующим, заступающийся за грешных мусульман, отправленный Всевышним Посланником ко всем творениям, хозяин райского источника Хавз, обладатель особой степени “Макам махмуд” и знамени “Лива’ ал-хамд”, наделенный самым большим заступничеством в Судный

¹ «Был для вас в посланнике Аллаха хороший пример тем, кто надеется на Аллаха и последний день и поминает Аллаха много». Коран. 33:21.

день, имам из Хашимитов, Посланник из Курайшитов, Пророк из заповедной территории Харам, мекканец, мединец, из рода человеческого, ветвь его исходит от Низара, происхождение от Ибрахима, из потомков Исмаила, с благословенным телом, излучающий сияние, словно луна в полнолуние, говорящий на арабском языке, с сердцем милосердным, рожденный на территории Хиджаза, Посланник к людям и джиннам, не слишком высокий и не низкий, с белым цветом кожи и с оттенком румянца.

Нос у него прекрасный, глаза — черные, большие и красивые, лоб — светлый, брови — прекрасные. С подкрашенными сурьмой глазами, с широкими плечами и ладонями, отличающийся красивым телосложением и имеющий стройный стан, Пророк милости, уделяющий высокое внимание и заботу, заступающийся за свою общину, четко разъясняющий, красноречивый, от пота которого исходит приятный аромат, достопочтенный, с прекрасными нравственными качествами и внешностью, с острым зрением, с приятной и вежливой речью, первым приветствующий каждого встречного, являющийся опорой Ислама, царь, обладающий глубочайшими знаниями, Посланник Аллаха..., уничтожающий запретные новшества, распространяющий Шариат, отменяющий предыдущие шариаты, распространитель Ислама во многих государствах, самый стыдливый, с щедрой душой, постоянно плачущий, много поминающий Аллаха, доверенный небес, не разглашающий тайны, печать посланников (то есть завершающий пророчество на земле. — *Авт.*), щедрейший. Осуществляющий и распространяющий повеления Аллаха, исполняющий завет Всевышнего, старающийся во всем достичь довольства Аллаха, одаренный Всевышним победой, скрывающий недостатки, прощающий ошибки, не следующий страстям, не разглашающий о бедах, соблюдающий пост, оживляющий ночи поклонением Всевышнему, помогающий добрым и хорошим людям, при рукопожатии с которыми чувствуется особая мягкость его рук, справедливо распределяющий все, больше всех совершающий благие деяния.

Отличающийся смелостью и отвагой в бою, мало смеющийся и много улыбающийся, не стремящийся к мирским благам и удовольствиям, речь у которого правдивая, с крепким разумом, с защищенным нафсом², с черными волосами, источающий самое приятное благоухание, самый щедрый.

² Нафс — сущность человека, его «я».

При рукопожатии с ним в течение трех дней от руки того, кто прикоснулся к нему, исходил приятный аромат Фирдавса. Когда его видели сидящим во дворе мечети, то он словно луна в ночь полнолуния излучал сияние. Его лоб излучает таинственный пророческий нур, лицо у него очень красивое, при разговоре от его губ исходит сияние, между лопатками находится печать пророчества. Он носит на земле имя Мухаммад... (то есть самый восхваляемый. — Авт.), ибо его восхвалил сам Всевышний Аллах и Его ангелы»³.

Исламские пророки-революционеры Субсахарской Африки. «Последовательные сопротивление, уход и возвращение» Мухаммада стали моделью [1, с. 251] для исламских движений как в мусульманском мире в целом, так и в Тропической Африке, бросавших вызов существующему порядку и фактически стремившихся построить на его месте новый. С этой моделью сверяли свои действия Осман дан Фодио, ал-Хадж Омар, Мухаммад ал-Амин ал-Канеми, Секу Амаду Лоббо и другие вожди африканских мусульман.

Традицию радикального изменения всего образа жизни, политической и духовной жизни в широком смысле, начало которой положил Пророк, считали необходимым продолжать и его преемники халифы. Не отделяли себя от нее и продолжатели дела пророка Мухаммада в тропической зоне Африки, которые вели исламские завоевания, вписывающиеся в мусульманскую историографию под названием футух, что переводится как открытия. Б. Луис выделяет это содержание джихадов, обращая внимание на то, что «ранние исламские авторы видели в них не просто завоевания в пошлом смысле территориальных приобретений, но свержение режимов и властей, исчерпавших свою легитимность, “открытие” их народов новому откровению и новому управлению» [1, с. 251–252].

Роль пророка выходит далеко за пределы сферы религиозного. Во-первых, возникающий культ пророка или основателя, по словам российского исследователя цивилизаций Б.С. Ерасова, становится важнейшим элементом системы консолидации общества, преодолевающим межэтнические, межгосударственные и культурные границы [2, с. 95]. Во-вторых, пророк, возвышающийся до уровня сверхличности, благодаря своему превращению в провозвестника священного, богооткровенного учения, оказывался выше любой

³ Али ибн Аби Талиб описывает пророка. <http://muhammad-mustafa.ru/?p=3419>.

критики, даже последующими поколениями он воспринимался носителем харизматических качеств. В-третьих, в отличие от других пророков его образ, деятельность и учение имели для последующей истории исламской цивилизации гораздо большее значение, чем любые другие события или исторические фигуры. Культ Пророка, по существу, с самого начала стал одним из столпов ислама (хадж к могиле Мухаммада, к другим святым местам, с которыми связана жизнь Пророка, — обязательное действие в судьбе каждого мусульманина), хотя в священном Коране и других вероучительных традициях постоянно подчеркивается, что он — посланник, посредник между Аллахом и людьми. Тем не менее функция посредника, необычайно ярко выраженная в сравнении с другими пророками в истории религий, позволяет ему оставаться непререкаемым образцом поведения и выразителем истины. Поэтому сначала шииты, а за ними, много времени спустя, и сунниты (XIII в.) признали статус Пророка как совершенного, безгрешного, свободного от недостатков индивида. Более того, человеческие слабости основателя ислама стали трактоваться как пример того, как верующим следует раскаиваться в своих прегрешениях.

В глазах суфиев и шиитов Мухаммад приобрел мистический характер, стал для них выражением космического божественного света. Но самое основное, системное влияние фигуры Пророка выразилось в его высказываниях и рекомендациях, описании его деятельности, которые превратились в важнейший источник формирования цивилизационного самосознания мусульман, устной и письменной культуры ислама. Возник культ пророка Мухаммада: «Идеальный образ пророка и вождя, предстоятеля на общей молитве и основателя государства, нищего и гонимого поборника правды, выступившего против заблуждений своих соотечественников и против сильных мира сего, защитника вдов и сирот, доброго к бедным и рабам, страстного проповедника открывшейся ему истины и стойкого борца за выдвинутые им идеи, человека, который мог таинственно общаться с самым единственным и всемогущим Богом и в то же время имел явные слабости, создавался, обновлялся и переосмыслился каждым новым поколением, ему были посвящены многочисленные устные и литературные произведения. Учение о пророке Мухаммаде стало важной составной частью ислама, вошло в самый символ веры, право и богословие, историографию и литературу» [3, с. 235–236].

Спустя сотни лет эти тенденции и значение принципов, заложенных в пророческих заповедях Мухаммада, обнаружили свою действенность в движениях, развернувшихся в Тропической Африке в XVIII–XX вв. под главенством местных духовно-религиозных авторитетов, немногие из которых обрели функции пророка и вершили свою религиозную практику в соответствии с деяниями Мухаммада.

Фигура пророка в исламе (тем более если речь идет о пророке Мухаммаде) изначально занимала центральное место. Правда, в доисламской терминологии пророк назывался кахин (*kāhin*), реже 'арраф (*'arrāf*). Кахин (от древнееврейского кохен — священник) означает провидец, пророк. Часто он был священнослужителем и считался одержимым духами (джиннами), с помощью силы которых смогли совершаться различные чудеса. Считалось, что и поэты тоже одержимы джиннами, которые и рождали вдохновение, способствовавшее появлению стихов. Кахины считались способными предсказывать в любой ситуации, поскольку за ними стоял авторитет высшей силы.

Мухаммад в научной литературе. Мухаммаду, которого его соплеменники курейшиты считали всего лишь одним из одержимых духами кахинов, пришлось немало потрудиться для того, чтобы добиться признания своих высших пророческих качеств. Для этого ему необходимо было выделиться из числа кахинов. Одиночество в горном массиве неподалеку от родной Мекки, куда он удалился, сыграло в этом свою основную роль. Явление архангела Джабраила (в христианской традиции Гавриила), священный Коран, который сам Аллах вложил ему в душу, стали тем религиозным опытом, который затем надлежало передать ближайшим соратникам-единоверцам и в который уверовали затем тысячи, сотни тысяч, а теперь и сотни миллионов последователей Пророка. Другая идея — единобожие, отменявшая представления о джиннах, выделила его еще больше, противопоставив сложившимся представлениям о мире сверхъестественного. И, наконец, третье огромное открытие Мухаммада — та великая Книга — Коран, которую ему, неграмотному купцу, как гласит рассказ самого Пророка, вложил в сердце Аллах. Эта священная книга и была призвана уравнивать его как лидера возникавшей религии с древнееврейской письменной традицией и христианской Библией. Но его Коран, полагал Мухаммад, превзошел своей святостью книги христиан и иудеев: ведь он был изложением

истин самого Аллаха, и потому ставить под вопрос значение Корана нельзя.

Все это давало Мухаммаду основания считать себя больше чем обычным пророком, о которых шла речь выше. Он считал себя посланником Аллаха — последним посланником в цепи, начатой Ноем и включающей Иисуса. И в этом качестве он видел свою первую мессианскую задачу в том, чтобы предупредить арабские и другие народы о неминуемом наступлении Судного дня. В создании Мухаммадом концепции дня Страшного суда, а также в определении собственной роли как пророка очевидно воздействие иудео-христианской традиции. Судя по действиям Мухаммада и их последовательности, будущий Пророк в юности осознавал приниженный характер веры арабов в сравнении с иудеями и христианами и приложил все свои интеллектуальные силы, чтобы поднять арабов до равного с представителями этих религий уровня.

Однако после хиджры (бегства) пророка Мухаммада из Мекки в Медину и особенно после того, как его религиозный триумф над курейшитами стал очевиден, экстатические откровения отходят на второй план в его пророчестве в связи с вовлеченностью в политические дела. Также рифмованная проза уступает место обычной прозаической форме изложения мысли, поскольку в ее содержании преобладают нелегкие раздумья обо всех аспектах жизни общества, его политической организации.

Мухаммад, согласно официальной исламской доктрине, — последний, последний пророк в череде предшествующих ему пророков, среди которых Коран упоминает (и это является официальной точкой зрения) Адама, Ноя, Авраама, Исаака, Якова, Моисея, Давида и Иисуса. Но ни один из них не обладает полнотой послания, поскольку они были направлены Богом к одному народу, тогда как Мухаммад послан всем народам и даже джиннам. Послания пророков — предшественников Мухаммада, уверены мусульмане, забыты или извращены, но Коран подтверждает и возвращает первоначальный смысл речений ранних пророков. Мухаммад, таким образом, — «печать пророков», то есть знаменует конец пророчеств. Все пророчества до Мухаммада неполны и свидетельствуют о приближении конечного откровения.

Профетическая деятельность Мухаммада играет неоценимую роль в жизни мусульманских народов, ведь именно она заложила основы ислама и уммы мусульманского общества в целом. Несрав-

нимые апокалиптические откровения Мухаммада, справедливо уврены ученые и обычные верующие, привнесли в мир представление о подлинном монотеизме. Поэтому потребность в пророках и откровениях якобы отпала.

После смерти Мухаммада пророческие явления в исламе отошли на задний план. Инициатива в развитии религиозных представлений перешла к философам, в дискуссиях которых почти не оставалось места для пророков. Мусульманские ученые обсуждали проблемы природы человека, теологии, космологии, существования, развивали исследования о мусульманской системе обязанностей и прав (*фикх*). Эта рационализация религиозного опыта не требовала пророчества и не нуждалась в нем. Тем не менее даже самые выдающиеся исламские средневековые мыслители отдавали должное пророчеству. Так, всемирно известный таджикский теолог, мистик, медик, астроном Ибн Сина (Авиценна) признавал пророчество как фундаментальный аспект ислама, но пророком для него являлся уже не одержимый духами оратор от имени Бога, но в первую очередь мыслящий, обладающий интуицией ученый, пронизательность которого позволяет ему занять место лидера в обществе [4–6]. Еще один философ, Ибн Рушд (Аверроэс), отрицал веру в то, что человеческое знание когда-либо приблизится к знаниям, которыми располагает Бог [7–8]. Он также отрицал и учения о предопределении и телесном воскрешении, которые составляли части Мухаммадовой миссии.

Казалось бы, с признанием Мухаммада последним пророком в исламе вопрос о профетизме должен быть снят. Так ли это? История свидетельствует, что и в данном случае пророчество не утратило своего значения в реальной жизни. После смерти Пророка несколько предсказателей объявили себя его преемниками, хотя Мухаммад и не назначил кого-либо в качестве замены, как не оставил и сыновей.

Отдельные пророки объявили себя долгожданными спасителями, избавителями — махди — и сумели объединить своими идеями несколько племен.

Махди ‘ведомый верным путем [по пути Аллаха]’ — значительная фигура в исламской эсхатологии. К таковым их приверженцы относили основателя западноафриканского халифата Сокото (XIX в.) шейха Османа дан Фодио, установившего исламское правление, основанное на шариате. И со всей уверенностью к ним следует отнести

Мухаммада Ахмад ибн ас-Саййида 'Абд Аллаха, прозванного суданским махди. Возглавив священную войну против англо-египетских господ и разбив в 1885 г. войска британского генерал-губернатора Гордона, он создал исламское государство на территории нынешнего Судана. В Британской Индии (провинция Пенджаб) примерно в то же время Мирза Гулам Ахмад объявил, что на него снизошел дух Иисуса и что отныне он пророк — мессия и махди. Посланные Аллахом откровения он изложил в книге, где обосновывал необходимость реформы ислама путем либерализации жестких религиозных норм и включения западных методик в систему образования. Его секта Ахмадийя, хотя и немногочисленная, известна практически во всех странах Африки южнее Сахары, не говоря о других регионах мусульманского мира.

В Черной Африке явления пророчества наметились значительно позднее остальных частей мира ислама, поскольку и ислам здесь распространился значительно позднее, доктринальные тонкости были уделом крайне узкой группы улемов, среди которых подлинных знатоков принципов ислама насчитывались буквально единицы. Тем не менее в конце XVII столетия уже появились признаки профетического движения, во главе которого встал духовный лидер одного из арабских племен.

Поддержание духовного стандарта на новом огромном пространстве, где соединяются разные народы, нередко входившие в состав не одного, а нескольких государственных образований, как раз и осуществляет этот слой (узкая группа улемов) во главе с лидером-пророком, причем его лидерство, как и всего слоя улемов, обычно не обусловлено владением средствами материального производства.

Эта группа первоначально носит, за редким исключением, сугубо социокультурный характер (сущность пророка Мухаммада тоже определяла его духовно-религиозная деятельность, а ремесло купца лишь открывало большие возможности для нее). Она в наибольшей степени оторвана от локальных и кровнородственных связей и ориентирована на создание иного типа аскриптивных связей (сверхлокальных, надэтнических), возведенных на основе веры в высший символ, выражающий особые смыслы и ценности, перекрывающие все предшествующие, низведенные в более низкий статус. Непременным условием принадлежности к этой группе была образованность, предполагавшая знание священных текстов, умение их трактовать и, в идеальном смысле, сочинять собственные. Отсюда общее

название этого слоя — книжники. Механизм формирования духовной элиты тщательно поддерживался. Другой важнейшей характеристикой была ее относительная независимость от политической, военной и экономической элит, более того, высший по сравнению с ними социокультурный статус, предполагавший во многих случаях возложение на себя функций политических и военных руководителей. Лидерами джихадов, то есть военно-политическими руководителями, становились сами духовно-религиозные владыки, пророчествующие личности в исламе.

Необходимо подчеркнуть, что существование этой высокоразвитой (в рамках данного общества) социокультурной группы является предпосылкой выдвижения пророка из ее среды, поддерживающей основные замыслы своего лидера.

Социальная база профетических движений: суфийские ордены. Духовно-религиозные, или мистические, ордены, тарикаты — условное название исламских структур, в которых слились психофизическая практика (мусульманский мистицизм), доктринальные системы восприятия мира и самовыражения в рамках мусульманской мысли, обосновывающей способ служения Богу, и, наконец, динамичная социально-экономическая и социально-политическая организация, неоднократно демонстрировавшая в разных частях мусульманского мира, включая Африку, гибкость и динамизм своих структур. Тарика (от *араб.* тропа, путь, способ) — определялся как тропа, ответвление от шари⁴а (шариат — религиозный закон — первая из трех ступеней пути, главная дорога). Знатоки мистических практик и учений — суфии — считали путь мистического обучения ответвлением от большой дороги данного Аллахом закона, то есть шариата, которому, по их убеждению, должен следовать каждый правоверный. И мистический опыт не может быть обретен, если не выполняются обязательные нормы шариата⁴. Тропа суфия труднее главной дороги, она ведет странника через различные состояния, которые именуются стоянками, к достижению цели — экзистенциальному признанию единства Бога. Стоянки (макамы) — различные стадии, через которые путник проходит, следуя принципам аскетизма и соблюдая морально-психологические предписания. Главными

⁴ Третья, последняя ступень — хакика (истина, реальность). В определенной мере все три ступени соответствуют христианскому трехчастному делению мистического опыта на *via purgativa*, *via contemplativa* и *via illuminativa* (лат. путь очищения, путь созерцания, путь просветления).

стоянками, по-разному описываемыми теоретиками мистицизма, все же можно назвать покаяние, упование на Аллаха и бедность. Чтобы ступить на духовный путь, ученик, или адепт, именуемый в суфизме муридом, нуждается в руководителе — муршиде, который вел бы его через различные стоянки и указывал бы дорогу к цели. Здесь особенно велико значение хороших советов, считают суфийские мистики, ссылаясь на один из хадисов Пророка («шейх среди своих учеников подобен Пророку среди своего народа»), поскольку все пророки приходили для того, чтобы открыть людям глаза на их пороки и несовершенства, несправедное поведение и раскрыть врата к познанию могущества и справедливости Аллаха [9].

Религиозный опыт в исламе в целом играет роль, пожалуй, больше, чем в других религиозных системах, но особенно присущ он приверженцам тарикатов Муридийа и Тиджанийа.

Он в первую очередь порождается психоэмоциональными переживаниями верующих во время исполнения особых психотехнических упражнений, целью которых является постижение Бога, приближение к нему, познание его. В том же ряду находится зикр — многократное упоминание имени Бога, которое обычно сопровождалось особыми ритуальными действиями, движениями, принятием определенных поз и порой экстатическим танцами. Зикр, пожалуй, наиболее распространенная форма молитвы. Ему в известной степени противопоставляется халва — состояние одиночества, посвященного напряженным размышлениям о Боге, мире и сопровождаемого обетом молчания, постом, постоянным бодрствованием, которые воспитывают духовные силы приверженца тариката, призваны укрепить его веру.

Немаловажное место в мистической практике занимает процесс слушания музыки во время суфийских радений — сама. Оно обычно сопровождается определенными ритуальными действиями. В этот момент, как пишут многие суфийские авторы, у верующего возникают сильные эмоциональные переживания, мистические состояния и, наконец, непосредственный контакт с Богом, во время которого на верующего может нисходить способность лицезреть сокровенные истины бытия. Сама, как следует из практики его исполнения, по существу, не отделен четкой гранью от зикра, поскольку душевное состояние в такие моменты обычно проявляется необычным физическим возбуждением, мистическим восторгом, произвольными телодвижениями или танцами.

Описанный в самых общих чертах мистицизм, целью которого было достижение внутренней близости с Богом посредством принятия обетов смирения, выполнения дополнительных ритуалов, благочестивых размышлений над смыслом коранического текста, носил вполне прагматический характер, разрабатывал конкретные методы и приемы. Именно прагматический мистицизм один из наиболее известных исследователей тарикатов британский исламовед Дж. С. Тримингэм квалифицирует, в частности, как «организованное культивирование религиозного опыта, направленное на непосредственное восприятие Единственносущего (*the organized cultivation of religious experience aimed at direct perception of the Real*)» [10, p. 137; 11, с. 117]. По Дж. С. Тримингэму, «на практике суфизм — это прежде всего созерцательный и эмоциональный мистицизм. Будучи организованным внедрением религиозного опыта, он не является философской системой, хотя и развивался как система. На самом деле это “путь”, путь очищения» [10, p. 2; 11, с. 16]. Под суфизмом следует понимать особое мистическое, религиозно-философское мировоззрение в рамках ислама, представители которого считают возможным путем личного психологического опыта достичь непосредственного духовного общения (созерцания или соединения) верующего с Богом. Однако суфизм, вобравший в себя множество течений, школ, ветвей, которые представляли обособленные доктрины и постулаты мистического пути, не является единой духовно-религиозной системой. Объединяющим началом этих сегментов суфизма была конечная мистическая цель — познание, растворение в Боге. И мистицизм призван сыграть в достижении ее главную роль. Достичь конечной цели можно было при условии нравственного очищения (духовного джихада) и совершенствования человека. Здесь, считает одна из самых известных специалистов по духовно-культурным аспектам суфизма А. Шиммель, «необходим духовный опыт, не зависящий ни от чувственного, ни от рационального метода познания» [9, с. 13]. Российско-американский ученый П. А. Сорокин, в свою очередь, обосновывает его как третий путь познания — интуитивный, мистический: «Без мистической интуиции у человечества навряд ли была бы хоть одна великая религия, поскольку всякая великая религия есть обретение истины веры путем мистического опыта» [12, с. 795]. Поскольку религия вообще и великие мировые религии в частности составляют одно из самых значительных достижений человеческой культуры, будучи основаны почти исключительно на

сверхрациональной, сверхчувственной Абсолютной истине, то очевидно, что интуиция и особенно интуиция мистическая, примером которой служит суфизм, сыграла и продолжает играть важную роль в истории человеческой мысли, культуры и создании типов человеческого общежития. И действительно, все великие религии и их ответвления основаны мистиками, наделенными харизматическим даром: Мухаммад, Будда, Иисус Христос, Махавира. К их числу на субрелигиозной основе можно отнести создателей новых тарикатов на африканском континенте: Амаду Бамба — Муридийа, суданский махди Мухаммад Ахмад ибн 'Абд Аллах — Махдийа, глава ливийского братства Санусийа Ахмад ибн Идрис, Мухаммад 'Абд Аллах Хасан в Сомали и могучие потрясатели основ сложившихся социально-политических порядков Осман дан Фодио — Кадирийа, ал-Хадж Омар — Тиджанийа.

Суфизм, который П. А. Сорокин относит к аскетически-идеациональному типу ментальности, внес в ислам духовность, способствовал его интеллектуализации.

В нашем обыденном и даже научном сознании аскетически-идеациональная ментальность предстает чем-то редким, малозначимым, почти из ряда вон выходящим. Однако уже первичный анализ показывает, что этот тип ментальности образует в мире культуры не отдельные острова, а несколько крупнейших континентов. Наряду с индуизмом и буддизмом суфизм признает только ценности вечные, непреходящие, нерушимые, отвергая все временное как имитацию, псевдоценности. Также и истина — только то, что открыто мистическим путем благодаря интуиции, медитации, откровению, снизошедшему вспышкой сознания, не обретоено с помощью органов чувств. Истина не относительна, она — абсолютна. Абсолютными и вечными провозглашены моральные и прочие ценности. Они не имеют ничего общего с относительными и условными ценностями утилитаризма, гедонизма, позитивизма или либерализма, отвергающего абсолютные ценности и возводящего в абсолют относительность принципов, убеждений, отношений. Не случайно, отмечал методологически близкий П. А. Сорокину российский политический философ А. С. Панарин, именно ислам оказал наиболее упорное культурное и политическое сопротивление нивелирующему действию либеральной глобализации, направленному на понижение ценностной самоидентификации иных социокультурных миров [13], отстаивая честь и достоинство ислама в целом и суфизма в частности.

Условия и причины зарождения профетических движений в исламе в Субсахарской Африке. Ответ на этот вопрос, на первый взгляд, достаточно прост: распространение и укоренение ислама среди относительно заметной части африканцев; недовольство мусульман, по крайней мере знающей части верующих, той политикой в различных сферах жизни общества и отношением к нуждам индивидов, которую проводят правители — неверующие или даже мусульманские, если они не соблюдают законы ислама, предписанные для этих сфер. Разумеется, в качестве основ протеста могут быть названы и социально-экономические: падение уровня жизни, повышение налогов и уровня эксплуатации населения, привлечение людей для выполнения государственных работ, обман при расчетах и незаконное изъятие имущества и т. д. Об этом написано много. Но сами по себе бедность, низкий жизненный уровень, тяжелые материальные испытания еще не становятся непосредственной причиной народного гнева, взрыва, который перерастал бы в бунт, восстание, революцию, наконец, в джихад⁵. История человечества показывает, что более существенную роль в возникновении напряженности, социальных волнений, перерастающих в джихад, играют факторы человеческого сознания: реакция на оскорбление религиозных, национально-культурных символов, стремление реализовать богоустановленные принципы ислама, защитить воспринимаемые как свои, родные, заповеди пророка Мухаммада, нормы и ценности религии, ставшей частью, образом жизни уверовавшего африканца. Это не означает, что исследователь может удовлетвориться анализом только духовно-религиозных и культурных факторов, полная картина, позволяющая понять основные нюансы (или приблизиться к их пониманию), возникновения профетического движения возникает при тщательном анализе причин материального (экономического), социального, правового характе-

⁵ Это явление разносторонне исследовал П. А. Сорокин, «опровергая теории, которые приписывают внутренние волнения либо усиливающемуся обнищанию и «тяжелым материальным условиям» либо, наоборот, материальному прогрессу... Эти теории решительно опровергаются как соответствующими фактами, так и основной массой показателей». Он указывает, что, как бы тяжелы ни были условия жизни, вплоть до голода, члены такого общества не будут бунтовать (во всяком случае, будут менее склонны к бунтам), в отличие от членов благополучного общества при условии, что его система социокультурных ценностей расстроена, находится в состоянии анархии. См.: [12, с. 695–697].

ра⁶. Здесь необходим учет и природно-климатических условий существования общества, обеспеченность человека основными природными ресурсами, роль художественных образов в формировании картины мир африканца и т. д.

Огромную роль (явление, которое вообще не нашло отражения в советской/российской гуманитарной науке) в долгосрочном существовании, становлении, развитии профетических движений, сыграла педагогическая составляющая, если она в них присутствовала. Сила, авторитет, харизматичность учения определяются не только его религиозным содержанием, порывом, целеустремленностью высказанных идей, но и глубоким проникновением в сознание талиба — ученика коранической школы. Подобным примером служит учение и практика тариката Муридийа, основатель которого шейх Амаду (Ахмад) Бамба соединил воспитание молодых послушников путем физического труда (независимо от социального положения индивида!) с обучением основам веры и национальной культуры, любовью к отечеству [22]⁷. Его педагогическая система стала одним из основных факторов, обеспечивших гармоничность и прочность социокультурной системы, в рамках которой действуют в целом одни ценности, разделяемые всеми членами общества, живущими в соответствии с ними.

В свете изменений, порождаемых профетическими и в целом джихадистскими движениями, серьезнейшее значение приобретает вопрос о власти, обоснование законности смещения правителя и возложения властных полномочий на пророчествующую личность. Обязаны ли мусульмане подчиняться неправовому правителю или правителю-мусульманину, нарушающему законы ислама, попирающего человеческие нормы общежития? Что говорит об этом Коран и пророк Мухаммад, каковы самые общие принципы, легализующие право пророческих учений на восстание?

⁶ Эти аспекты профетических выступлений освещены, в частности, в ряде работ западных и африканских авторов: [14–22].

⁷ Здесь впервые в научной литературе автор излагает методику обучения и воспитания, разработанную сенегальским шейхом, которая открывает путь к пониманию все расширяющего влияния тариката Муридийа и превращения фигуры Амаду Бамбы в национального героя, мыслителя и борца за независимость страны. На педагогический потенциал пророческих учений обращает внимание Д. Робинсон [23].

Эти вопросы обретают в исламской общине не столько теоретический и богословский, сколько практический характер. В исламе политика и религия — суть единое явление, поскольку политика составляет неотъемлемую часть ислама, вне ислама немислима какая-либо политическая деятельность, хотя разделение этих понятий и присутствует. Мусульманская теоретическая мысль отделяет религию от политики, но на уровне понятий, поскольку власть происходит от Аллаха. По той же самой причине более чем странным прозвучало бы требование отделить мечеть (церковь) от государства, а еще и по той причине, что института церкви, подобного христианскому, в исламе не существует. Отсутствие институциональной структуры в виде церковной власти, которая могла бы формулировать, провозглашать и официально направлять вероучение или, напротив, разоблачать ложные доктрины, в значительной мере, доказывает Б. Луис, объясняет тот факт, что в исламе нет проблемы ереси. Дело еще и в том, что внутри широко очерченных рамок здесь существует значительная свобода выбора в вопросах веры. И если отдельные мусульманские правители и пытались навязать нечто вроде официального ортодоксального вероучения, то в большинстве своем их усилия оказывались неэффективными.

Истинность веры в исламе определяется не столько ортодоксальностью убеждений, сколько ортопраксией, то есть реальными действиями мусульманина. Как гласит мусульманское изречение, искренность веры может определить только Бог, тогда как деяния мусульманина становятся известны обществу. Ислам требует от верующих не буквальной точности веры, а лояльности общине и ее официальному лидеру. Отсюда и весьма терпимое отношение к инакомыслию — до тех пор, пока оно не превращается в подрывную деятельность, представляющую опасность для существующего общественно-политического строя. В последнем случае инакомыслящий, кто бы он ни был — правитель или рядовой мусульманин, нарушает пределы установленного, оказываясь в поле запретного. С этого момента инакомыслие подлежит преследованию и наказанию в соответствии с юридическими установлениями [1, с. 280–281].

В исламе не существовало не только доктринальной, но и практической потребности для отделения церкви от государства. Терпимость — отношение к тем, кто иначе веровал и по-другому молился, — со стороны государства была достаточно высока, и потому мусульмане не нуждались в бегстве от государства, насаждавшего

официальное, поддерживаемое им учение. Однако эта терпимость и не простиралась до такой степени, когда его бездействие было определено теми же мусульманами как презрение по отношению к служебному долгу. Проводилось жесткое разграничение между воспринявшими слово Аллаха и подчинявшимися ему и тем, кто его добровольно отверг.

Однако как все-таки оправдать захват власти и свержение предшественников, не создавая при этом прецедента для последующего честолюбца, который может возмечтать занять твое место? Пророку Мухаммаду и его соратникам было понятно: свержение языческой мекканской верхушки и защиту власти Пророка оправдывали божественные соизволения, легитимизировавшие права Пророка на власть и одновременно отвергавшие, ниспровергавшие тех, кто пытался на нее покуситься. У африканских последователей Пророка вопросов также не возникало, если речь шла о низвержении правителей языческих. Цель была ясна: замена неверия, которое *à priori* не могло быть легитимным, исламом, посредством которого Аллах и наделял законной властью.

Однако если речь шла не о языческом и даже не о христианском правителе, а о правителе мусульманском, которого следовало сместить, то проблема усложнялась. Ответ на этот вопрос тем не менее был найден, причем в двух вариантах, которые Б. Луис называет традициями, — квиетистской и активистской [24]. Обе частично противоречащих друг другу идеи возникли еще в первоначальный период ислама, обе, разумеется, базируются на Коране, подкреплены хадисами и отчасти, заявляет Б. Луис, основываются на принципах более древних религий Ближнего Востока.

Квиетистская традиция опирается на следующее высказывание по поводу власти в суре 4 Корана: «О, вы, которые уверовали! Повинуйтесь Аллаху и повинуйтесь посланнику и обладателям власти среди вас» (Коран 4:62 (59)). Согласно этим строкам, повиновение любой власти есть религиозный долг и политическая необходимость, а неподчинение, как вытекает из этого утверждения, — грех и преступление, за которое постигнет кара. Та же идея выражена в одном из хадисов: «Подчиняйтесь тому, кто имеет власть над вами, даже если он увечный эфиопский раб» [25], — вызывая внутренний протест неправдоподобием физических, этнических и социальных признаков, сочетаемых в одном лице.

В то же время активистский подход, также базирующийся на Коране и хадисах, напротив, может призывать верующих не повиноваться древним и языческим деспотам, особенно фараону, который был для мусульман, как и для иудеев и христиан, первейшим врагом, воплощая языческих угнетателей. Наиболее авторитетный и потому чаще всего цитируемый хадис приводит высказывание Пророка: «Нет повиновения во грехе», который означает, что греховное «преступное» требование правителя должно быть отвергнуто.

Вопрос о праве свержения и даже убийства правителя берет свое начало 17 июня 656 г., когда был убит третий «праведный» халиф Осман ибн Аффан. Повелитель правоверных впервые погиб не от руки иноверца (что случалось прежде), а пал жертвой единоверцев-мусульман. Этот вооруженный бунт положил начало первой в череде гражданских войн, глубоко расколовших совсем недавно возникшее исламское государство [26–28].

В политической истории ислама оформились две основные теории. В одной убийство Османа рассматривалось как преступление и грех, поскольку престарелый халиф был законным и справедливым правителем. Согласно второй концепции, Осман — незаконный и несправедливый правитель, а его убийство предстает законным и даже необходимым актом, и поэтому Али был прав, укрыв убийц и отказавшись выдать их на суд Муавийе и родственникам погибшего. Со временем первая точка зрения стала господствующей среди суннитов, тогда как вторая возобладала в шиитской среде.

Среди суннитов относительно правителя-мусульманина сложились убеждения, которые выражаются следующими изречениями: «Тому, кто у власти, должно подчиняться» и «Мир может жить при произволе, но не при безвластии». В них зафиксировано смирение суннитских факихов и теологов с существующей политической реальностью. Речь идет о том правителе, который поддерживает порядок и радуется за принципы исламской веры и закона, поскольку соблюдение их в своей основе долг верующего. Согласно суннитской традиции, халифат есть соглашение, возлагающее обязательства и на правителя, и на подданных, обязательства эти подлежат расторжению, если стороны не выполняют обязательства. Однако общая историческая практика в исламском мире предъявляла правителю все меньшие требования, тогда как к подданным обязанности вменялись все более неукоснительно. Чтобы долг повиновения потерял силу и злонамеренный правитель был свергнут в соответствии с ис-

ламским законом, суннитам требовалось перенести больше испытаний, чем их шиитским собратьям [1, с. 258–259]. Длительные периоды, в течение которого мусульмане Египта, Туниса, Ливии, Сирии, Йемена мирились с правителями-долгожителями наших дней, лишний раз доказывают это. Однако в Тропической Африке XVIII–XIX вв. это ожидание резко сократилось, чему причиной были три обстоятельства: распространение ислама и укоренение его религиозно-политических аспектов в сознании алимов — мусульманской интеллигенции; узурпация прав и свобод подданных мусульманскими правителями, попиравшими религиозные заповеди, социальные, экономические и этические нормы жизни, эти злоупотребления достигли предела и вызвали всеобщее возмущение; появление харизматических фигур в местном обществе, бесстрашно бросивших вызов от имени законов Аллаха дискредитировавшим себя правителям, именовавшим себя исламскими (не говоря о языческих царях). В этом свете их вполне можно было бы уподобить современным фундаменталистам, однако тогда — в XVIII–XIX вв. — речь шла в основном об укреплении позиций ислама, углублении его роли как ядра произрастающей исламской цивилизации на субконтиненте.

Один из наиболее ярких примеров действенности и всеобщности, значения религиозного опыта представляет жизненная практика приверженцев мусульманских духовно-религиозных орденов.

Пророки — вершителю джихадов в Тропической Африке. В XVIII–XX вв. ряд африканских выдающихся мусульманских ученых и военных предводителей организовали в целом успешные движения по реформированию общества и государственному строительству. Движения эти получили название *джихад*, а возникшие режимы они называли имаматами, в других случаях — халифатами. Кроме того, реализованы и мирные движения, наиболее успешным из которых было создание и продолжающаяся свыше столетия деятельность тариката Муридийа. В том же XX в. была предпринята попытка создания силовым путем исламского государства на территории Северной Нигерии (движение Майтацине), которая была подавлена. Таким образом, уже первоначально можно разделить эти движения, во главе которых стояли исключительно индивиды пророческого типа, на джихады (то есть военные) и мирные; на завершенные и незавершенные. Но общей их чертой было, во-первых, стремление к преобразованию сложившихся в обществе отношений на принципах ислама, и, во-вторых, большая часть лидеров при-

надлежала к фульбе, происходившим, как правило, из общности тукулёров (тородбе), выделявшейся особой ученостью и благочестием рода⁸.

Джихады сыграли основную роль в распространении ислама, часто при активном участии суфийских орденов — от духовно-религиозной элиты к рядовому населению. В ходе их разрабатывались своеобразные педагогические методики, позволявшие африканцам осваивать элементарные понятия веры не только в их оригинальной арабской форме, но и выражаемые в фула, диула, хауса и других африканских языках. Благодаря этим педагогически приемам и включению африканских языков в процесс исламизации и состоялось преобразование Африки в часть мусульманского мира (Дар-ал-ислам). Классическим и наиболее изученным в науке, по мнению ряда западных исследователей континента, считается джихад в Хаусаленде (на территории современных Северной Нигерии и Нигера), который в итоге привел к созданию халифата Сокото. Это движение, воспринявшее опыт предшествующих джихадов в арабo-мусульманском мире, оказало огромное влияние на все последующие джихады XIX в. как на африканской земле, так и за пределами континента. Ключевой проблемой, которая вставала перед всеми этими движениями, считает американский специалист по истории джихадов в Тропической Африке Д. Робинсон, был вопрос легитимизации. Кто имел право объявлять джихад и кто имел право принять ответственность за возникающее исламское государство [23, р. 132]? С кого брать пример? Ведь исламские исконные центры не имели единой власти. Османская империя — отдаленная и к тому же увядающая реальность, которая, считает американский ученый, не в состоянии претендовать на управление землями, лежащими вдалеке от средиземноморья. Марокко? На его стороне независимость от Стамбула, но оно могло притязать только на хрупкое влияние на африканский регион южнее Сахары. И тот, и другой режим признавались исламскими, но оба государства захлестывала волна европейской экспансии, и если они и вдохновляли новоявленных африканских лидеров, то в незначительной степени. В этих обстоятельствах африканцы, по мнению Д. Робинсона, невольно обращались «к

⁸ В частности, эта общность связывала свое происхождение с ‘Укбой ибн Нафи’ — арабским покорителем Магриба VII в. В соответствии с этим возникла легенда, согласно которой их родной язык — фульфульде (или фула, пулар) — второй после арабского, как его якобы замыслил пророк Мухаммад.

классическим основам веры, к Мухаммаду и ранним мусульманам, чтобы создать исламскую власть там, где она, по их суждению, не существовала» [23, р. 132]. Это явление наиболее ярко проявилось в джихаде Османа дан Фодио и некоторых других, в том числе предшествовавших возникновению Сокотского халифата [29–30].

В начале XVIII в. граница распространения веры проходила по западноафриканской саванне и шла на восток, где зона ислама постепенно сужалась от Сомали, которая была регионом полной исламизации, и Эфиопии, где ряд областей находился под преобладающим влиянием этой религии, к Кении и Танганьике, в которых ислам истончался, охватывая только города и поселения арабов, смешивавшихся здесь с местным населением. В XI в. движение альморавидов началось с объявления джихада, но оно в большей части регионов не оказало длительного воздействия. А в период с XI до XVIII в., когда многие народы и их правители ассоциировали себя с традиционными верованиями, упоминания джихада носили мимолетный, легкий характер⁹. В Сахаре, Сахеле и зоне саванны возникшие мусульманские общины сжились с неисламской властью или сосуществовали параллельно с нею. Мусульманские улемы того времени мирились с коррумпирующими подачками властей, пользовались такими дарами и искренне полагали, что при существующем порядке несправедливостей меньше, чем их могло бы быть в условиях исламского правления [31, р. 35].

Поскольку этой позиции придерживалась значительная часть мусульманской интеллигенции, которая выдвинула в XVIII–XIX вв. свои аргументы сторонникам намечавшихся тогда джихадов, приверженцам насаждения ислама, в свою очередь, пришлось углубиться в поиски доводов, оправдывающих ведение джихада и создания власти, основанной на религиозных принципах ислама [см., например: 30, р. 39–40, 118–120, 348–354]. Споры по поводу этих двух линий поведения мусульман продолжаются среди носителей исламского знания и по сей день, став одним из аспектов жизни африканской уммы. Интерпретация тех немногочисленных источников, которые оставили непосредственные участники — лидеры и некоторые приверженцы из самого близкого окружения, а также хроника, под-

⁹ Самым заметным случаем были заигрывания сонгайского правителя аскии Мухаммада, упоминавшего о джихаде и исламском правительстве, в вопросах, обращенных к мусульманским ученым.

готовленная по указу руководителя джихада, претендовавшего на роль пророка, представляют нелегкую задачу уже в силу указанных обстоятельств. Как правило, отсутствуют свидетельства нейтральных современников событий, нет и сочинений противников джихадов, не говоря уже о попытках обобщить, теоретически осмыслить драматический опыт бурных преобразований, захватывавших прежде всего духовно-религиозную, политическую и правовую сферы общественного бытия, в результате которых во много менялись смыслы человеческого существования. Европейцы в основном начали изучать внутренние районы континента только в XIX в., и некоторые из них (Г. Барт, Э. Маж [32–33]) оказались под позитивным влиянием джихадов и исламских государств. Часто они, как и местные элиты, рассматривали джихадистские движения, государства на основе исламских законов и бросающиеся в глаза фульбское предводительство в этих государствах как звенья одной цепи, расценивая их как прогрессивное явление африканской истории.

Профетические, джихадистские движения, как и источники, из которых в первую очередь следует отметить яркие, пылкие сочинения их лидеров, рождались в определенной социокультурной и религиозной обстановке. К сожалению, западные авторы (Д. Б. К. О'Брайен, Л. Бреннер, Д. Робинсон, Ж.-Л. Трио, Л. Берман (Кривей), К. Кулон, Ж. Копанс, Б. Соарес П. Б. Кларке, К. Харрисон, М. А. Клейн, Р. Дельваль, Б. Г. Мартин, В. Ф. Майлз, И. Л. Марковитц, Ж. Шмитц) при всей осведомленности порой о самых малых деталях жизни исламских общин в прошлом и в современный период считают решающими факторами исторического процесса социально-экономические и политические условия, уделяя значительно меньше внимания социокультурным и религиозным, что заметно обедняет анализ мусульманской цивилизации, лишает объект исследования многозначности, красочности. В то же время другая группа ученых исследует джихады и приравняемые к ним движения с позиций цивилизационного подхода: для них история ислама и его цивилизации в этом регионе мусульманского мира — творение мысли, человека, сознание которого одухотворено великой идеей сопричастности к Богу, убежденности в высшей справедливости его законов. Подход таких ученых (Дж. Р. Уиллис, Дж. С. Тримингэм, М. Хискетт, Н. Левцион, Ш. А. Куин, И. Персон, Ф. Дюмон и др.) отличается воззрением на профетические движения как части единого целого, именуемого исламской цивилизацией. Часть этих ученых приближают

ся к пониманию исламских джихадов в Черной Африке как процессу революционного переустройства местных обществ на религиозных принципах. Тем не менее подавляющее большинство европейских и африканских¹⁰ ученых свое внимание сосредоточивали на изучении прежде всего политических или социально-экономических, а порой и природно-климатических условий существования африканских обществ. При этом надо отдать им должное, африканские и западные ученые, особенно Д. Робинсон, Дж. Р. Уиллис, И. Персон, А. Уилкс, Н. Левцион, М. Клейн, широко используют добытые ими в архивах африканских и западных государств, в отдельных хранилищах и музеях Африки, в мечетях сочинения африканцев — мусульманских лидеров, написанные как на арабском, так и (но реже) на автохтонных языках: хауса, фула (фульфульде), суахили, малинке, мандинка и др. М. Хискетт, Л. Бреннер, Д. Робинсон, обращаясь к сочинениям преобразователей обществ в Западной Африке, сосредотачивают свое внимание прежде всего на политических и социальных аспектах и результатах широких и глубоких изменений, вызванных джихадами. Другие (Дж. Р. Уиллис, Р. Г. Дженкинс, Шейх Анта Мбаке Бабу) сосредоточиваются на духовно-религиозных сторонах, считая их истинной основой возникновения и укрепления исламской цивилизации, следствием которой становятся остальные сферы человеческого бытия: политика, формы хозяйствования, философия, право и т. д.

Тарикаты — социальная база джихадов в Черной Африке. Самую масштабную роль в исламизации Тропической Африки, а затем и распространении тарикатов сыграли суфийские ордены Магриба. Первыми суфийскими центрами в этой части исламского мира стали

¹⁰ О советской/российской школе исследователей джихадов в Африке южнее Сахары можно сказать несколькими фразами: Ю. М. Кобищанов, И. В. Следзевский и автор этих строк опубликовали несколько статей о движении Османа дан Фодио [34–35], выступлении Майтацине и деятельности тариката Муридийа. Однако остальные профетические движения (ал-Хадж Омара, Самори Туре, не говоря о джихаде Шарп Бубба или успешном фульбском джихаде на Фута-Джаллоне) в нашей африканистике лишь глухо упоминаются. Подобное умолчание можно объяснить (да и то сугубо умозрительно) лишь господствующим мнением о сфере религиозного как о «надстройке», судьба которой определяется экономическими отношениями, а будущее которой — исчезновение, изживание. К несчастью, российская африканистика в целом не отказалась от этого ограниченного взгляда, который тем не менее в последние 40 лет не раз подвергался серьезной корректировке под воздействием исторической практики.

небольшие обители — завийи — и приграничные военизированные укрепления — рибаты. Их обитателями часто были борцы за веру (мурабитун, ед. ч. мурабит), по определению А. Д. Кныша, «многие из них имели склонность к аскетизму и мистицизму» [36, с. 280–281]. В завийях и рибатах одновременно преподавались мусульманское богословие и право — дисциплины, которые вели, как правило, суфийские шейхи. Вокруг них формировался круг учеников — муридов, которые, закончив учебу, становились распространителями своего учения и особых психотехнических приемов, выработанных наставником-муршидом. Со временем обогащая или видоизменяя приобретенный опыт, они могли создать свое ответвление (вирд) того тариката, последователем которого был их муршид [37].

Из этой части Африки в Западную и были импортированы тарикаты экуменического масштаба Кадирийя, Шазилия и возникшие в Северной Африке Тиджанийя и Санусийя, распространившиеся практически по всей территории исламизированной части Черной Африки. Они, в свою очередь, давали рождение вирдам, которым суждено было сыграть заметную роль в истории стран и регионов этой (тропической) части континента.

Ордены, пишет известная исследовательница суфийских тарикатов А. Шиммель, оказались способны адекватно ответить на запросы практически всех социальных групп и слоев африканского населения, не говоря об уже обратившихся в ислам. Исламизация склонных к мистике черных африканцев одновременно играла цивилизаторскую миссию. В Северной Африке, среди черных рабов и позднее в зоне Сахеля, в Западной Африке в целом, мистицизм превратился в важную часть духовной жизни неопитов, которые, по мнению А. Шиммель, хотели видеть в муэдзине, абиссинце Билале, пророка, ставшего одним из ближайших сподвижников Мухаммада, прообраз собственной судьбы [9, с. 190]. Участвуя в ритуалах, исполняемых в присутствии своего шейха, почитаемого в качестве святого, они давали выход своим чувствам в музыке и танце, эмоционально столь близких характеру негроафриканца. Их вклад в развитие этих искусств можно сравнить со спиричуэлс, в которых впечатляюще воплотилось религиозное рвение черных рабов в Америке.

Неустанная деятельность суфийских шейхов, способствовавшая неоднократному переживанию адептами религиозного опыта, сыграла, может быть, решающую роль в исламизации Тропической Африки. Суфии-миссионеры собственным примером показывали,

что выполнение основных обязанностей мусульманина — бесхитростная любовь к Аллаху и упование на него, обожание Пророка и рода людского — для них не пустая формальность. Важно еще и то, что эти проповедники, в большинстве своем принадлежавшие к торговому сословию, обращались к африканцам на местных языках, что снимало психологическую напряженность во взаимоотношениях, способствовало установлению доверительных контактов и содействовало постепенному обогащению фула, хауса, суахили, диула как языков литературных (см., например: [38–41]), не говоря о приобщении африканцев к богатой цивилизации арабо-мусульманского мира. Именно благодаря проповеднической деятельности торговцев и суфиев пророк Мухаммад, почитанию которого они учили местных жителей, по сей день считается величайшей духовной, исторической личностью, при этом не столько в качестве реальной персоны, сколько в виде некой сверхъестественной силы. Об этом свидетельствуют многие песнопения.

При всей углубленности, сосредоточенности на собственном внутреннем мире, духовно-религиозной созерцательности, что, казалось бы, сужало влияние суфия на общественную жизнь, в среде приверженцев тариката сформировалась этика взаимоотношений, которая во многом определила бурное распространение ислама в Тропической Африке и которая вытекает из религиозного опыта мусульман XIX–XX вв. Социальное общение — господствующий мотив в поведении суфия. Одно из главных правил, непреложных для шейхов, заключается в том, чтобы умножить добро во имя братства, оказывать предпочтение другим, а не себе, поступаться своими интересами ради другого. Если наставник видит, что его собрат голоден или просит поесть, ему следует прервать свой пост, ибо возрадовавшееся сердце собрата дороже соблюдения поста. В одном из хадисов утверждается этот принцип: доставить радость верующему — все равно что доставить радость Пророку. Служение человеку — таково было предварительное условие подготовки к вступлению на Путь к Богу. Эти требования значительно корректировали аскетизм первых веков существования суфизма. Это может показаться странным в современном мире с его сугубо практическими установками явно гедонистической направленности, однако братская любовь, о которой говорят в своих трактатах многие африканские суфии, возникшая когда-то среди суфиев одной группы, затем распространилась на всех людей. Притчи о сверхделикатном поведении суфиев сви-

детельствуют о том, чего ожидают от суфия: он должен быть верен своему мистическому состоянию и справедлив в общении с людьми. Этой теме в исламском мире посвящались целые книги, закрепляя в общинах, *завиях*, *рибатах* особую социальную чувствительность, напоминающую моральный кодекс коммунистического общества. Но, в отличие от него, этика отношений среди последователей суфия и его отношения с ними были и продолжают оставаться реальным регулятором. «Всё имеет рабов, а правильное поведение — раб религии», — утверждал известнейший суфий шейх Маулана Абдулрахман Руми [9, с. 182]. Аллах снисходителен к слабым человеческим существам как к своим рабам, поэтому и суфий должен всегда прощать братию и распространять свою любовь на всякую божью тварь: суфий должен быть доволен единоверцами, обитающими с ним в одной или в других завиях, как братьями.

По свидетельствам ряда суфиев и европейских исследователей (см. А. Дж. Арберри, Дж. Болдик, Л. Массиньон, М. Смит, Дж. С. Тримингэм, А. Шиммель — [10; 42–46]), в суфийских орденах сложилась такая обстановка, что их члены были уверены, что они принадлежат друг другу, между ними не существовало секретов, а имущество находилось практически в общей собственности. Если кто-то чем-нибудь владел, то он, чтобы не утратить свой высокий духовный статус, должен был делиться этим с братией. Это чувство послужило формированию идеала суфия как человека с открытым сердцем, готового всегда прийти на помощь своему собрату материально, духовно или советом. Разве можно говорить «мое», когда все принадлежит Богу? Легенды наделяют самых почитаемых основателей орденов таким добросердечием, что в их присутствии даже львы становятся кроткими созданиями, готовыми услужить человеку. Такой миф, в частности, сложился среди приверженцев Муридийа о его основателе Амаду Бамбе. Его нередко изображают со львом в темнице (когда его пленили французы) или с быком.

Именно эту сторону суфийских орденов связывают с превращением поначалу узких элитарных групп суфиев-мистиков в массовые движения, охватившие все слои населения. И постепенно суфийские проповеди стали привлекать все более широкий круг слушателей. Но быстрое распространение мусульманских духовных братств, что в XIX в. практически было равнозначно обращению в ислам местного населения, объяснялось не столько силой доктринальных положений, сколько атмосферой теплого участия, взаимоподдержки

и бесребреничества, господствовавшей в этих новых для Черной Африки типах социально-культурных обществ. Равенство не формальное, которое бы закреплялось правовыми актами, а реальное, имущественное, признание за индивидом его человеческого достоинства — вот что, по нашему мнению, обеспечивало признание тарикатов и их авторитет. Духовная свобода каждого члена общности, ее уважение, составляла одно из основных правил поведения в кругу адептов шейха. Он был духовным наставником, но не диктатором. Когда член завийи намеревался отлучиться, разрешение он получал не у шейха, а у товарищей. В таких общинах соблюдалась идея футуввы¹¹, которая легла в основу совместной жизни, зародившись еще в Средние века. Даже мистицизм, который в этой обстановке только сближал ордены с африканской культовой практикой, отступает на второй план перед коммунальными отношениями.

Нерасторжимость политики и духовно-религиозных начал — всеобщий принцип ислама и пророческих движений. Как гласит мусульманское предание, пророк Мухаммад направил письма «всем царям неверных», включая негуса Эфиопии, с призывом принять новую веру и подчиниться ее правлению и закону. Информация о таких документах исходит, за небольшим исключением, из арабских источников, передаваясь в устной форме из поколения в поколение. За это время легенды неизбежно обрастали подробностями, отражавшими этнические, общинные и иные особенности источников, из которых исходили эти предания [47, р. 9].

В раннем исламе вопрос о природе власти вообще не обсуждался: власть, считали первые мусульмане, принадлежит Богу, а земные полномочия он препоручил людям в качестве дара. Поэтому власть земная призвана следить за соблюдением людьми божественных законов, данных в Коране и сунне. Эту роль и осуществлял правитель. Отсутствовало тогда и представление о возможности разделения светской и духовной сфер жизни. Любое явление — от крупных событий до бытовых мелочей — имело религиозный смысл и поэтому относилось к духовной сфере. Эта слитность духовно-религиозной сферы и светской жизни общества нашла отражение и в области политики.

¹¹ Футувва — этический идеал в суфизме, ставящий благо других выше собственного.

Если в христианстве понятия церкви и государства обладают своими собственными законами, иерархией ценностей и юрисдикцией, то в исламе отношение к государству и политической власти совершенно иное. Со времен основателя ислам был и властью государства. И это тождество религии, власти и управления вошло в историческую память религии со своими собственными священными текстами, историей и опытом.

Для мусульман деятельность Мухаммада как воина и политика — не дополнение к его миссии пророка, но неотъемлемая составляющая его богоизбранного предназначения. В осуществление этой миссии он стал главой государства и основателем халифата, и его последователи поддерживались в уверенности, что успех и победа Мухаммада над противниками веры на этом свете есть свидетельство божественного волеизъявления. Таким образом, ислам с самого начала, с первых лет деятельности Пророка, ассоциировался с осуществлением сакрализованной власти. Это тождество между религией и властью, между общиной и государством уже видно в самом Коране и других ранних религиозных текстах, в которых мусульмане черпают свою веру. В исламе религия не является, как в христианском мире, сферой или сегментом жизни, охватывающим вопросы веры, но исключая другие; ислам касается всей жизни, он обладает тотальным охватом. В таком обществе сама идея разделения мечети и государства лишена смысла, поскольку мечеть и власть политическая не существуют как жестко разделенные явления. Церковь и государство, религиозная и политическая власть представляют собой одно и то же. Характерно, что в классическом арабском языке отсутствуют, например, пары понятий «духовное» и «мирское», «светское» и «религиозное»; эти термины не имеют эквивалентов в мире ислама, хотя четко выражают дихотомию христианского мира. И только в новое время, под влиянием христианства появились слова, выражающие эти понятия. Но значение данных терминов остается не до конца понятным, а их применимость к мусульманским институтам — сомнительной. Исламские же фундаменталисты (и консервативного, и радикального толка) отвергают эти понятия как не исламские и потому нечестивые [47, p. 193].

Для мусульманина-традиционалиста его религия является не только универсальной, но и центральной в том смысле, что она составляет главную основу и фокус идентичности и определенных ценностей. Принадлежность к исламу, конкретной мусульманской кон-

фессиональной общности в глазах приверженцев этой религии имеет значительно большее значение, чем для сторонников других верований. Не допуская деления на светское и религиозное, самосознание мусульманина прежде всего выделяет братьев по вере, отодвигая иноверцев, проживающих в одном государстве, на второй план [48, с. 4]. Мусульмане из различных стран, говорящие на разных языках, разделяют ту же память о священном прошлом, то же осознание корпоративной идентичности, то же ощущение общих проблем и судьбы. Не государство или страна, как на Западе, формировали в исламской цивилизации историческую базу самосознания, а религиозно-политическая общинность. Поэтому идея национальной государственности, привнесенная западной политической мыслью, остается, подобно секуляризму, чуждой и не до конца освоенной. Эту особенность выразил в 1917 г. один из последних визирей Османской империи: «Родина мусульманина там, где преобладает святое право ислама» [47, р. 136]. С логикой и заключениями, высказанными английским исламоведом Б. Луисом, согласен арабский ученый А. Ахмед ан-Наим: «Секуляризм — по определению не исламский ответ» [49, с. 61]. Согласно современным теологическим представлениям, в исламе власть едина и неделима, как един и Аллах, и потому не может распадаться на виды и категории. Пророк Мухаммад, будучи посланником Аллаха на Земле, воплощал этот идеал, объединяя в своем лице все виды и функции власти. Сакрализация власти в контексте этой идеи означает, что не просто человек, возглавляющий группу людей, общину или государство, выполняет волю Аллаха, но в силу этой воли слова и распоряжения лидера приобретают святость, сакральное значение. Такая организация власти, как утверждает мусульманская традиция, и обеспечила победу пророку Мухаммаду. Данное понимание власти дополняется другим, которое можно назвать общинным. В соответствии с ним воля Аллаха проявляется себя через общину верующих-мусульман, которая вручает осуществление власти Божией над собой одному или нескольким людям [50; 49, с. 18–22]. Это представление не расходится с осознанием природы власти как божественной и неразделимой.

Джихад в пророческой религиозно-политической мысли. Исламские пророческие движения на Африканском континенте возникали неоднократно — в разных регионах южнее Сахары и в различных условиях: политических, социально-культурных, в разных международных обстоятельствах, когда Африка была свободной, в период ко-

лонизации и уже во время независимости. Эта черта заметно отличает становление ислама и его цивилизации в данной периферийной части от общих процессов, протекавших в мусульманском мире, при том, что суть ислама, приверженность мусульман религии пророка Мухаммада, ее базовые проявления здесь ничем не отличались от арабомусульманских. Повторение возрожденческих движений в этой части мусульманского мира, по мнению одного из наиболее глубоких исследователей ислама в Тропической Африке Дж. Р. Уиллиса, вызывает неспособность исламской общины сохранить в идеальном виде свою религию и общественные отношения и осуществить далекоидущие амбиции Пророка и, конечно же, провести в жизнь планы создания мира, объединенного на принципах ислама. Относя возрожденчество к явлениям, в основе которых лежит традиция, стремление ориентироваться на прежние обычаи и институты первоначальной исламской общины Мухаммад и его единомышленников, американский ученый разводит его с реформизмом. Он указывает, что реформизм, напротив, обращен в будущее и подразумевает усилия, имеющие целью адаптировать или изменить существующие обычаи, нормы, институты согласно потребностям и духу современности [51, р. 395].

Джихад как широкий вариант исламских движений за веру, включающий и профетические формы, есть в первую очередь инструмент возрождения, расширения пределов ислама, обращающий, как считает Дж. Р. Уиллис, к первоистокам религии.

Теологические сочинения в первую очередь устремлены на оправдание джихада, чем на результаты его действия. Некоторые суфийские духовные лица отвергают коррупционные последствия новой власти. Более серьезные аргументы были выдвинуты вождем арабов-кунта — Ахмадом ал-Бакка'и, который занимает значительное место в истории государства Масина. Ал-Бакка'и начиная с 1830-х годов осознал ту опасность, которую Омар представлял для духовной гегемонии рода кунта. Ал-Бакка'и высказывал свою критику по двум основным направлениям. Во-первых, отвергал «иератические» претензии Тиджанийи, касающиеся проповедуемого убеждения о нем как о всепобеждающем тарикате, что приписывалось и основателю ордена ал-Хадж Омару. Во-вторых, он критиковал политические компромиссы и несправедливость, в которые неизбежно впадал военный джихад. В письме, адресованном ал-Хадж Омару, он бросает этот упрек: «Джихад ведет к установлению королевской власти, а королевская власть влечет за собой угнетение. Наша нынешняя ситуа-

ция намного лучше для нас, чем джихад, и она избавляет от ошибки, к которой ведет джихад» [52, р. 47–48].

Рассматриваемые в совокупности документальные источники о движении ал-Хадж Омара четко отличаются от источников других фульбских джихадов XVIII–XIX вв. Современные сочинения, в основном французские или добытые при посредничестве французов, намного богаче. Возникшая традиция, в отличие от той, которую мы наблюдали в движениях в Хаусаленде и Масине, не упорядочена и не обрела единой формы: различные хроники охватывают события, как правило, частично. Единожды проанализированные и подвергнутые сравнительному анализу, они позволяют составить представление о ходе джихада.

Тем не менее еще относительно недавно никто не предпринимал попыток системного анализа ни местной исламской системы образования, программ обучения, ни воспитания в свете истории. У нас нет намерения приуменьшить вполне достойные усилия исследователей, но все же следует указать, что африканист оказывается в очень невыгодном положении в сравнении с некоторыми из своих коллег, которые, например, изучают средневековую историю Европы или историю Библии.

Джихады XVIII и XIX вв. знаменуют рождение фульбского самосознания (идентичности), совершенно отличную от предшествующих образов, которые сформировались у нас в отношении тех же самых фульбе. В течение почти всего второго тысячелетия фульбе, у которых преобладало кочевое скотоводство, расселились с запада на восток по всей саванне, начиная от района Фута-Торо. Характерно, что они обитали вдали от маршрутов и торговых точек, которые играли доминирующую роль в экономике и политике. Они редко участвовали в создании государств, как и в распространении ислама¹². Они не заявляли о себе, если судить по устной традиции и авторским письменным сочинениям, как о народе, зародившемся за пределами Западной Африки, что давало бы по крайней мере основания говорить о фульбе как о приближенных к особе Пророка или происходящем из семитской среды.

¹² Наиболее заметным исключением является упоминание в «Хронике Кано» фульбских духовных лиц, пришедших из Мали с книгами о божественной сути и по этимологии, которые хроника относит к середине XV в.

Судя по замечаниям авторов хроник «Тарих ал-Судан» и «Тарих ал-Фетташ», преобладающей чертой этого народа было безразличие в вопросах веры и склонность нападать на хозяйства и центры цивилизации. Для этих авторов фульбе, например, из Масины ничем не отличаются от язычников. У них едва присутствует организация общества, зато присутствует стремление захватывать рабов. Фульбские нападения на Сонгай ослабили это государство и облегчили марокканцам его захват. Фульбе из Бакуну напрашивались на еще более негативное определение. Их характеризовали «как самых гнусных и самых презираемых из народов» из-за тех опустошений, которые они учинили государству сонинке Джара. Один из их вождей был тенгелла — ‘самозванец, так называемый пророк’. Он был убит одним из солдат сонгай, а его сын Коли унаследовал его коварство, убив короля государства Джолоф и основав в Фута-Торо династию Деньянке. Режим Деньянке стал важным этапом в формировании новой фульбской идентичности. Это проявилось к концу XV в. в реакции на покорение фульбе, которое осуществило древнее государство Мали.

Фульбские джихады завершили работу, начатую династией Деньянке. Борьба за создание и сохранение исламских государств привела в XV в. к новым обширным притязаниям политического, религиозного характера и генеалогическим претензиям.

Два первоначальных движения (Фута-Джаллон и Фута-Торо) отчасти вдохновлялись идеями, родиной которых был мавританский Юг и Сенегамбия. Во второй половине XVII в. Насир ад-Дин и другие мусульмане берберского происхождения попытались навязать исламское государство воинственным кочевым арабам с помощью движения под названием Шар Бубба. В это же время они предприняли аналогичные действия среди мусульман Фута-Торо и волофских государственных образований. К 1680 г. это движение повсеместно выдохлось, но тем не менее оставило очень сильную память, а также небольшие очаги ислама прекрасно организованные на местном уровне. Одна из таких групп под руководством Малика Си переселилась с Фута-Торо в направлении сенегамбийского Востока и, используя хитрость и силу, сумел создать режим, известный под названием Бунду или Фута-Бунду.

Особое место в истории фульбских джихадов наряду с Фута-Торо занимает Фута-Джаллон, который представляет собой нагорный район Гвинеи. Первые признаки джихадов здесь фиксируются приблизительно с 1700 г. Как писал Д. Робинсон, «это был интеллекту-

альный центр, влекущий учащихся как из Канкана, так и из Гамбии, создававший славу ученым джаханке, преподававшим в городе Туба, а также фульбским наставникам» [30, р. 59]. С этим регионом и связано несколько лет жизни ал-Хадж Омара, который учился на Фута-Джаллоне с 1820 по 1825 г. — сначала в местечке Сатина в области Лабэ, а затем в Тимбо [53] По мнению Д. Робинсона, «годы, которые Омар Таль провел на Фута-Джаллоне, окутаны тайной». Омар пробыл на Фута-Джаллоне не более пяти лет [30, р. 60]. Кстати, в Тимбо он учился у ‘Абд ал-Карима ибн Ахмада ан-Накила, который исповедовал учение и психотехнические приемы Тиджанийи. В годы учебы Омар «был свидетелем подъема <государства малинке> Тамба и краха кампаний футанке, направленных на разгром малинке. Он присутствовал при особенно кровавом противостоянии между Абдул Гадири, старым альмами <из ветви> Сорийя, и его более молодым соперником Бакаром из ветви Альфайя. В 1824 и 1825 гг. в столице часто проявляли себя коалиции, каждый раз оставлявшие позади трупы и руины. В совершенно другой сфере Омар имел возможность ознакомиться с образовательной системой, созданной футанке и продолжавшей функционировать, несмотря на конфликты и боевые действия. Стабильность системы опиралась на многочисленное мусульманское духовенство, присутствие которого проявлялось как в деревнях, так и рядом с правящими классами в провинциальных и центральных столицах» [30, р. 60–61].

Отношение к проблемам ислама в Западной Африке XIX в. было решительно возрожденческим. В сочинениях или деяниях главных лидеров джихадов практически отсутствуют намеки на реформизм, то есть на модернизацию. Моделью им безальтернативно служил Закон Аллаха и неизменяемая Сунна Пророка. В сознании всех исламских возрожденцев идеальной религией был, конечно, тот ислам, который практиковался Мухаммадом и первыми двумя поколениями единомышленников, а идеальной общиной было единение, достигнутое в период справедливо управляемого халифата. Халифат утвердился благодаря божественному управлению и осуществлению божественного права — шариата. В отличие от него соперничавшие королевства и султанаты, которые возникли уже после распада халифата¹³, символизировали, как считалось, секулярный деспотизм

¹³ Общепринято, что халифат как направляемый свыше институт просуществовал 30 лет, завершившись убийством Али (661 г.), четвертого из так называемых

и незаконное налогообложение, нравственный упадок и своевольное применение закона. По мнению многих исламских богословов и ученых исламоведов, эти явления свидетельствовали о разрыве того синтеза религии и государства, духовного и временного, иначе говоря, характера раннего халифата.

Укоренение ислама в духовно-культурной сфере, сращивание с африканскими социальными институтами¹⁴, образование исламизированных общественных структур, растущее в силу этого влияние ислама на политику государства и общество не может не способствовать трансформации этой религии в непосредственную и активную социально-политическую силу, осознающую свою самоценность, в качестве мобилизующего и консолидирующего начала. Этому способствует то, что представление о власти в исламе неразрывно объединяет духовную власть с полномочиями политическими и административными и тем самым сводит, в отличие от христианства, в нерасторжимое целое власть Бога и власть духовного авторитета. В исламской концепции возможность политического управления вытекает из наличия духовно-религиозного авторитета руководителя мусульман (амир ал-муслимин).

Джихад и мусульманские теократии в Западной Африке — осуществление универсального принципа ислама. Подобное восприятие власти в исламизированных регионах Тропической Африки обнаружилось уже в XVIII в., когда в ходе социально-религиозных революций возникли теократические государства фульбе на территории современной Гвинеи (плато Фута-Джаллон) [54–57], а на рубеже XVIII–XIX вв. — в регионе современной Северной Нигерии (халифат Османа дан Фодио). Вслед за ними радикальные преобразования политического строя охватили ряд других обширных регионов субконтинента, в том числе значительную часть Западной Африки. Одним из таких государств, построенных по модели духовного лидерства, стало полиэтничное исламское образование во главе с ал-Хадж

мых правоверных халифов (ал-хулафа' ар-рашидун). К периоду, следовавшему за этим, арабские историки уже применяют понятие не халифата, а королевства. Такое отношение частично объясняется трансформацией, пережитой этим институтом.

¹⁴ Это явление достаточно подробно проанализировано зарубежными (Д. Б. К. О'Брайен, Л. Виллалон, Ж. Копанс, К. Кулон, Л. Берман, Дж. С. Тримингэм, Б. Г. Маргин и др.) и российскими исламоведами (Ю. М. Кобищанов, А. Д. Саватев, И. В. Следзевский).

Омаром ибн Фути (ал-Хадж Омар Таль), который был известен не только военно-политическими успехами, но и духовно-религиозными сочинениями [53]. Его богословские труды сыграли не меньшую роль в исламизации территории Западной Африки от реки Сенегал до озера Чад, чем победы под знаменем военного джихада¹⁵. В этом же ряду находятся мусульманско-теократические государства, возникшие в XIX в. на территории современного Сенегала, в том числе государство сараколе под главенством марабута Мамаду Ламина [58, р. 211–232], и теократия во главе с Секу Амаду Лоббо в области Масина (в современной Республике Мали).

В Борну, на Севере Нигерии, где ислам к началу XIX в. достиг высокой степени развития и где на верховного правителя — маи (местный титул амир ал-муминин ‘повелителя правоверных’), в соответствии с исламской традицией возлагалась обязанность защиты шариата как конечной и наиболее совершенной формы закона Божьего, тем не менее возник конфликт между мусульманскими улемами и политической властью по поводу поддержания чистоты исламских правовых норм. В ходе этого противостояния выдвинулся Мухаммад ал-Амин ал-Канеми, бывший до тех пор алимом — знатоком в области исламских религиозных наук. Он приобрел известность после того, как организовал успешную оборону своего родного города от фульбе — участников джихада Османа дан Фодио. К 1820 г. его авторитет духовного лидера значительно превосходил влияние официального правителя — маи. Однако, считает африканист-исламовед Л. Бреннер, ал-Канеми только потому не взял власть в свои руки, что считал маи законным, согласно требованиям шариата, правителем Борну. По его убеждению, обязанность каждого мусульманина состояла в защите законного исламского правления [59–60].

Все эти религиозные лидеры действовали в рамках суфийской традиции, принадлежали к определенным тарикатам — Кадирийя (Осман дан Фодио), Тиджанийя (ал-Хадж Омар, Мамаду Ламин) и т. д. Как лидеры, обладавшие религиозными знаниями и демонстрировавшие высокий уровень духовных помыслов, они должны были до-

¹⁵ Не случайно последователи этого шейха почитали его как махди, что в мусульманской эсхатологии означает «ведомый по пути Аллаха»: тот, кто ожидается в конце света как последний преемник пророка Мухаммада, Мессия, несущий окончательную победу правоверия над неверием [53, р. 197; 62, с. 163]. Однако сам ал-Хадж Омар так себя не называл.

казать свои сверхвозможности, в частности одержав военные победы над «неверными». Средством для этого был военный джихад.

Возглавляемые суфийскими шейхами религиозно-политические и одновременно социальные движения, особенно возрожденческие движения под руководством Османа дан Фодио и ал-Хадж Омара, вдохновлялись идеей джихада, представлявшей собой наиболее важную и целостную форму подъема ислама на территории Западной Африки. Джихад рассматривался как законное действие не только в отношении язычников, но и в отношении тех мусульманских лидеров и правителей, которые допускали компромиссы с языческим окружением и не проявляли должной строгости в соблюдении шариата.

С понятием джихад, который в XVIII–XIX вв. рассматривался как ведение священной войны всех мусульман против язычников и мусульман, нарушающих религиозные установления и впавших в грех нововведений, связано возникшее еще в первые десятилетия утверждения ислама понимание мира, состоящего из двух частей — Дар ал-Ислам (Дом/земля ислама) и Дар ал-харб (Дом/земля войны). Оно возникло под воздействием быстрого завоевания исламом обширных территорий. Исламская литература первых столетий существования этой мировой религии ясно отразила убежденность мусульман в том, что этот процесс будет развиваться непрерывно до тех пор, пока в не столь далеком будущем весь мир не примет исламскую веру или не подчинится мусульманскому правлению. А пока весь мир был поделен на Дом ислама, где господствовали исламское правительство и исламское право, и Дом войны, в котором у власти еще оставались неверные правители.

О тесной связи этой идеи с идеей реформирования местного ислама говорят события в мусульманской общине Кумаси начала XIX в. С 1815 по 1818 г. там находился шериф Ибрахим, прибывший в Западную Африку из далекой Аравии. Он крайне неодобрительно отнесся к местным мусульманам, жестко обличая их за то, что они примирились с языческими обычаями ашанти и нахождением в Дар ал-харб, поскольку у власти в Кумаси стоял не мусульманин. И в этом, а также в использовании мусульманами Кумаси амулетов он видел признаки вероотступничества, что и заставило его, по свидетельству британского автора Боудича, воздержаться от установления с ними тесных связей [62, р. 323–324]. Скорее всего, шериф Ибрахим был столь непреклонен в вопросах веры по той причине, что находился под влиянием ваххабитского учения, не без основания считает британский аф-

риканист А. Уилкс [62, р. 323]. Принцип деления мира на Дар ал-ислам и Дар ал-харб выдерживал в своих религиозных сочинениях Осман дан Фодио, относя к последнему тот же город Кумаси. И основание для этого состояло в том, что его правитель Кумаси — не мусульманин, а язычник. Легендарный предводитель фульбского джихада и автор религиозно-философских сочинений непреклонно заявлял, что даже если весь народ исповедует ислам, но во главе его стоит немусульманин, то это государство (или территория) относится к Дому войны [63, р. 53–54]. «Правление в какой-либо стране есть, безусловно, правление ее властителя короля. Если правитель — мусульманин, то и земля — мусульманская; если он неверующий, то и его земля — земля неверующих» [63, р. 63]. Исходя из этого, мусульмане Кумаси находились в Доме войны, а не в Доме ислама, что обязывало их вести себя определенным образом: «...бегство с этой земли варвара обязательно, согласно установлению. И разрешено ведение Священной войны как обязательной. И вести войну с языческим властителем, который не скажет: “Нет Бога, кроме Аллаха” — обязательно по разрешению и взять управление у него обязательно, согласно установлению» [64, р. 239–240]. Неудача в соблюдении двойной обязанности — хиджры (эмиграции, бегства) и джихада — могла, в свою очередь, считали реформаторы ислама и в том числе сын Османа дан Фодио, правитель, ученый и видный духовный авторитет Мухаммад Белло, привести к вероотступничеству, поскольку «одобрение язычества само есть язычество, ведение джихада возложено на каждого, кто способен вести его» [62, р. 324]¹⁶. Постыдна даже торговля с неверными, заявил Осман дан Фодио в другом своем сочинении. Те, кто добровольно остается на языческой территории, обязательно вовлекаются в заслуживающие порицания обычаи, как, например, выплату неканонических налогов: «Один из способов их (то есть язычников) правления — взимание с народа денег, не предусмотренное шариатом» [65, р. 567]. Кади (судья) местной общины Шейх Баба и его окружение, признавая свое бессилие создать настоящий халифат и тем самым установить на земле Кумаси Дом ислама, совершили хиджру, на некоторое время покинув Кумаси. Это было сделано во имя того, чтобы показать живущим здесь мусульманам практический пример осуществления заповедей Корана [66].

¹⁶ Точно такие же мысли высказывал Осман дан Фодио. См.: [64, р. 240–241].

Пребывание мусульман — групп или отдельных лиц — в Доме войны поднимало вопрос о юридическом статусе этих лиц и их связи с мусульманским правом: являются ли они субъектами мусульманского права? Шииты отвечали на этот вопрос утвердительно, тогда как сунниты — представители ханафитского мазхаба — давали отрицательный ответ, а приверженцы других религиозно-правовых школ в суннизме колебались между этими двумя точками зрения.

Христианский мир, с которым приходилось иметь дело мусульманам, рассматривался исламской политической мыслью преимущественно как Дом войны. В лице христиан мусульмане встретили соперничающую и во многих отношениях сходную религиозно-политическую силу, бросающую вызов универсальному значению ислама. С ними, особенно если не удавалось добиться победы в военном противостоянии, приходилось вступать в переговоры, заключать соглашения. Подобное промежуточное состояние нашло оправдание в исламской теологии: были разработаны понятия Дар ас-сулх (Дом перемирия) и Дар ал-'ахд (Дом договора).

Первым подписанным соглашением между мусульманским и христианским государством стал договор с христианским царством Нубия к югу от Египта. Дата и причины заключения этого соглашения точно не известны. Согласно традиционному повествованию, в 31 году хиджры, соответствующем 652 г., с нубийским царем был заключен пакт, согласно которому, помимо прочего, правитель «должен защищать мусульман..., которые проживают или совершают там путешествие, пока не покинут..., поддерживать мечети, которые построили мусульмане в центре (его) города и не препятствовать никому в совершении в них молитвы... и поддержать их в чистоте, освещенными и обращаться с уважением» [67, р. 22–24]. Нубийский пакт послужил отправной точкой для включения в общую схему промежуточных категорий между Домом ислама и Домом войны понятий Дар ас-сулх и Дар ал-'ахд. Подобные устроения возникали как в средневековый период в Европе, так и в Азии в эпоху существования Османской империи. Страны, вынужденные вступать с мусульманами в такие отношения, оказывались в зависимости от исламского государства [47, р. 50].

В XIX в. граница между исламскими государствами Африки и христианской Европой, неумолимо продвигавшейся на континент, стала практической реальностью. В этих обстоятельствах воители чистоты в религии и им подобные шейхи, как, например, Мамаду Ламин,

лидер джихада в Гамбии Маба Диаху, не говоря о главе исламского государства народов манде Самори Туре, выступали в двойной роли: как борцы за религиозное возрождение и как политические лидеры своего собственного народа. Но, замечает чешский исламовед-африканист И. Хрбек, эта роль «может быть определена как неукоснительное следование тем путем, которым шли все его (Мамаду Ламина. — *Авт.*) предшественники» [58, p. 221].

Это дуальное положение закрепилось и в титулатуре местных религиозных лидеров: «Амир ал-муслимин, султан ал-муслимин, ал-муджаддид ли нахдж ас-суннат ал-кавим, ал-ра'и' ли самк аш-шар' ас-салим» (Повелитель правоверных, правитель мусульман, обновитель пути подлинной сунны, тот, кто поднимается к вершинам истинного шариата) — так именовал себя Мамаду Ламин в письме, написанном в августе 1886 г. новому начальнику одной из провинций Сенегала подполковнику Фрею [58, p. 220]. В документе отразилось стремление обосновать свое право на политическое и военное лидерство в джихаде и созданной Ламином религиозной исламской общине. Одновременно часть титулов недвусмысленно свидетельствовала о претензии на роль духовного реставратора сунны и шариата.

Пророческие движения как первые организованные сопротивления колониальной экспансии. Политическая роль ислама стала особенно заметной в конце XIX в., когда мусульмане столкнулись с колониальной экспансией европейских держав. Ядром сопротивления христианам-колонизаторам стали суфийские ордены, в первую очередь тарикат Санусийа. Он настолько осложнил положение французских и британских колониальных властей, что в любом противодействии со стороны мусульман они были готовы видеть влияние этого воинственного тариката. Даже французские специалисты-этнологи считали, что Мамаду Ламин испытал серьезное воздействие идеологии Санусийа, поскольку джихад под его водительством доставил немало неприятностей колонизаторам.

В связи с европейским вторжением мусульмане начали осознавать, что они больше не являются господствующей силой в мире. С появлением этой мысли формируются два противоположных способа ответа на эту угрозу. Один состоял в том, чтобы познать противника: вначале что он представляет собой на поле брани, а в случае поражения, вступая с ним в переговоры, — в политической сфере. Другой способ — религиозное возрождение. И поскольку для мусульман ислам по определению выше всех остальных религий, неудачи и поражения

мусульман в этом мире могли означать только то, что они нарушили чистоту веры, а потому и их государства не соответствуют канонам подлинного исламского государства. Исправление, соответственно, должно состоять в возвращении к «чистому», «истинному» исламу времен Пророка и его соратников, в отвержении и устранении тех приращений и нововведений, которые подточили основы и исказили веру, ослабили исламское общество, лишив его способности сопротивляться внешним врагам. Возрождению ислама особо способствовали ваххабиты в Аравии и приверженцы ордена Накшбандийа в Центральной Азии, учение которых позднее начинает распространяться и в Тропической Африке.

Ваххабиты на Ближнем Востоке и лидеры суфизма в Африке выдвинули и осуществили наиболее значительные движения сопротивления в начале XIX в., когда три главных европейских империи — Британия, Россия и Франция — начали наступление в Индии, на Кавказе и в Африке. Эти движения возглавили религиозные харизматические лидеры, в частности, Абд ал-Кадир и ал-Хадж Омар, Самори Туре и Мухаммад Абдилле Хасан в Северной, Западной и Восточной Африке — против французов, имам Шамиль на Северном Кавказе — против русских и Ахмад Брелви — против англичан в Индии. Однако разрозненные усилия мусульман успеха не принесли. Все движения сопротивления, равно как и вышеупомянутые, потерпели поражения. Стала очевидной необходимость единения сил всего исламского мира перед лицом превосходящего противника. И в 1870-х годах зарождается политический панисламизм, главной целью которого было установление исламского единства или, по крайней мере, кооперация действий мусульман. Правительства Османской империи при султанах Абдулазизе (1861–1876) и особенно Абдул-Хамиде II (1876–1909) стремились мобилизовать общественное мнение всего мусульманского мира в поддержку Османского государства.

На территории Западной Африки в последней четверти XIX столетия наиболее ожесточенное противодействие французской колониальной экспансии оказало теократическое государство Самори Туре. К началу 1880-х годов Самори, опираясь в основном на торговую прослойку мусульман диула и привлекая на свою сторону приверженцев анимистических верований, поставил под свой контроль почти все территории Западного Судана, населенные народами манде и включавшие полностью или частично целый ряд современных африканских государств: Гвинею, Мали, Кот-д'Ивуар, Сенегал, Буркина-

Фасо, Гану. В 1863 г. он принял титул мурутиги ('тот, кто носит меч'; в расширительном смысле этот титул означал «тот, кто добивается власти путем вооруженного захвата»), в 1867-м — древний титул суверенного правителя (фама). Но полученная им власть столкнулась с наследственной властью местных предводителей (манса), которые выдвигались из числа глав родов, объединявших несколько деревень (кафо или кафу). Поскольку власть Самори не была традиционной, он стал приписывать ее своим «необыкновенному разуму и инициативе», что якобы доказывало его богоизбранность в качестве благочестивого мусульманина, призванного внести должный порядок в этот мир. Отсюда следовало, что своей властью фама он обязан прежде всего высшему, или священному, закону, а строй, который он послан установить, должен быть теократическим [68, р.266–268; 69–70]. Самори обязал всех подданных — как мусульман, так и приверженцев традиционных культов — платить ежегодное жалование деревенским шейхам или шейхам, которых он назначал сам. Впрочем, это лишь узаконивало сложившуюся власть шейхов. Но одновременно он основал на всей территории государства институт религиозных наставников (карамого), дополнявший институт политических представителей в деревнях (дугукун-натиги). Подвергся реформированию и совет правителя; в него вместо гриотов и членов некоторых каст, бывших мусульманами больше по названию, чем по сути, вошли улемы. Была введена практика цитирования из Корана: знание аятов из священной книги оказывало большое влияние на участников собрания, нередко воспроизведенная сура Корана оказывалась решающим аргументом [68, р.268–269]. При этом наиболее тесные связи у Самори были с шейхами тариката Кадирийя, тогда как к представителям ордена Тиджанийя он относился с подозрением. В 1884 г. Самори объявил себя имамом (альмами) и призвал всех своих подданных принять ислам [68, р.271].

Сходный характер носил джихад в Гамбии под руководством фульбского шейха Маба Диаху. Во всех случаях предпринимались усилия для создания единого государства, в основу строительства которого были положены политические идеи исламской теологии.

Противостояние как традиционным верованиям, так и иным профессиональным течениям в исламе, а также конфронтация с теми правителями-мусульманами, которые не соблюдали строго исламские законы, позволяет отнести эти джихадистские движения, считает британская исследовательница Ш. А. Куинн, к числу испытывав-

ших воздействие «ваххабизма». Во всяком случае, пишет она, методы действий в Африке исламских реформаторов XIX в. и то, что они использовали джихад в качестве средства религиозного возрождения, по крайней мере косвенно свидетельствуют о восприятии ими идей саудовского исламского миссионера Мухаммада ибн 'Абд-ал-Ваххаба [71, р. 233]. Под влиянием его учения и сложились теократические государства во главе с шейхами фульбе/тородбе.

С британской исследовательницей солидарен ее американский коллега, профессор Принстонского университета Дж. Р. Уиллис. Он высказывает мнение о влиянии ваххабизма на возрожденческие движения в Западной Африке еще в первой половине XIX в. [51, р. 400]. Не исключает такой связи применительно ко второй половине столетия И. Хрбек: «Вполне вероятно, что некоторые основополагающие принципы (ислама. — *Авт.*) действовали в Западной Африке в качестве инкорпорированных частей возрожденческой доктрины и что Мамаду Ламин воспринял их скорее в этом опосредованном виде, но не прямо в Мекке» [58, р. 213]. А американские исследовательницы ислама в Тропической Африке Б. Каллавей и Л. Кривей (Берман) прямо заявляют, что легендарный предводитель джихада ал-Хадж Омар наряду с учением Тиджанийя испытал прямое влияние ваххабизма, находясь в Мекке, откуда он вернулся на восток Сенегала, в Фута-Торо, в 1838 г. [72, р. 20–21].

Литература

1. Луис Б. Ислам и Запад / пер. с англ. С. Кулланда. М.: Библ.-богосл. ин-т св. Апостола Андрея, 2003. 317 с.
2. Ерасов Б. С. Социальная культурология: учебник для студентов высших учебных заведений. Изд. 3-е, доп. и перераб. М.: Аспект Пресс, 2000. 591 с.
3. Халидов А. Б. Книжная культура // Очерки истории арабской культуры (V–XV вв.). М.: Наука, 1982. С. 215–310.
4. *Ибн Сина (Авиценна)*. Избранные философские произведения: [пер. с арабского и фарси-дари]. М.: Наука, 1980. 551 с.
5. Сагадеев А. В. *Ибн-Сина (Авиценна)*. М.: Мысль, 1980. 239 с.
6. *Nasr S. H. Three Muslim Sages: Avicenna — Suhrawardī — Ibn 'Arabī*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1964. 185 p.
7. *Ибн Рушд*. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией // Сагадеев А. В. *Ибн-Рушд (Аверроэс)*. М.: Мысль, 1973. 207 с. С. 169–199.
8. *Ибн Рушд*. Опровержение опровержения (Фрагменты) // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. / пер. А. В. Сагадеева. Ред. С. Н. Григорян. М.: Соцэкгиз, 1961. 632 с. С. 399–554.

9. Шиммель А. Мир исламского мистицизма / пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Раппопорт. М.: Алетейа, Энигма, 1999. 414 с.
10. Trimingham J. S. The Sufi Orders in Islam. New York; Oxford : Oxford University Press, 1998. 360 p.
11. Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе / пер. с англ. А. А. Ставиской, под ред. и с предисл. О. Ф. Акимущикина. М.: Наука, 1989. 328 с.
12. Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика: исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и обществ. отношений / пер. с англ. В. В. Сапова. СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманитар. ин-та, 2000. 1054 с.
13. Панарин А. С. Народ без элиты. М.: Алгоритм, Эксмо, 2006. 351 с.
14. Klein M. A. Social and Economic Factor in the Muslim Revolution in Senegambia // Journal of African History, 1972, vol. 13, no. 3. P. 419–441.
15. Johnson M. The Economic Foundation of an Islamic Theocracy: The Case of Masina // Journal of African History, 1976, vol. 17, no. 4. P. 481–495.
16. O'Brien D. B. C. Saints and Politicians: Essays in the Organization of a Senegalese Peasant Society. London: Cambridge University Press, 1975. 221 p.
17. O'Brien D. B. C. The Mourides of Senegal. The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood. Oxford: Clarendon Press, 1971. 321 p.
18. Copans J. Les marabouts de l'arachide. La confrerie mouride et les paysans du Sénégal. Paris: L'Harmattan, 1988. 279 p.
19. Copans J. Mourides des champs, mourides des villes, mourides du téléphone portable et de l'internet. Les renouvellements de l'économie politique d'une confrérie // Afrique contemporaine, 2000, no. 194. P. 24–33.
20. Coulon C. Le marabout et le prince. Paris: A. Pedone, 1981. 317 p.
21. Soares B. The Prayer Economy in a Malian Town // Cahiers d'études africaines, 1996, vol. 36, no. 144. P. 739–753.
22. Babou Mbacké C. A. Autour de la genèse du mouridisme // Islam et sociétés au Sud du Sahara, 1997, no. 11. P. 5–38.
23. Robinson D. Revolutions in the Western Sudan // The History of Islam in Africa / ed. by N. Levtzion and R. L. Pouwels. Athens: Ohio University Press, 2000. P. 131–152.
24. Lewis B. Quietist and Activist Traditions in Islamic Political Writing // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 1986, vol. 49, no. 1. P. 141–147.
25. Crone P. 'Even an Ethiopian Slave': The Transformation of a Sunni Tradition // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 1994, vol. 57, no. 1. P. 59–67.
26. Мюллер А. История ислама: от доисламской истории арабов до падения династии Аббасидов / пер. с нем. М.: АСТ, Астрель, 2004. 911 с.
27. Али-Заде А. А. Хроника мусульманских государств (I–VII веков Хиджры). 2-е изд., испр. и доп. М.: УММА, 2004. 445 с.
28. Сурдель Д., Сурдель Ж. Цивилизация классического ислама / пер. с фр. В. Бабинцева. Екатеринбург: У-Фактория, 2006. 538 с.
29. Last M. The Sokoto Caliphate. L.: Humanities Press, 1967. 362 p.
30. Robinson D. La guerre sainte d'al-Hajj Umar. Le Soudan occidental au milieu du XIXe siècle. Traduit de l'anglais par H. Tourneux et J.-C. Vuillemin. Paris, Karthala, 1988. P. 51–90.

31. *Brenner L.* Concepts of Tariqa in West Africa: The case of the Qādiriyya // *Charisma and Brotherhood in African Islam* / ed. by *D. B. Cruise O'Brien* and *Ch. Coulon*. Oxford: Clarendon Press, 1988. 231 p. P. 33–52.
32. *Barth H.* *Travels and Discoveries in North and Central Africa: being a journal of an expedition undertaken under the auspices of H. B. M.'s Government, in the years 1849–1855.* L.: Longman, Brown, Green, Longmans, and Roberts, 1857–1858. 5 vols.
33. *Mage E.* *Voyage dans le Soudan occidental (Sénégal-Niger): 1863–1866.* Paris: Hachette, 1868. 703 p.
34. *Саватеев А. Д.* Религиозно-политические сочинения Османа дан Фодио — источник для понимания истории Западной Африки // *Восток. Афро-азиатские общества: история и современность.* 2006. № 1. С. 53–64.
35. *Следзевский И. В.* Восстание Османа дан Фодио и образование халифата Сокоото // *История Нигерии в новое и новейшее время.* М.: Наука, 1981. С. 62–75.
36. *Кныш А. Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история / пер. с англ. *М. Г. Романова.* СПб.: Диля, 2004. 464 с.
37. *Дьяков Н. Н.* Мусульманский Магриб. Шерифы, тарикаты, марабуты в истории Северной Африки (Средние века, новое время). СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. 345 с.
38. *Добронравин Н. А.* Арабографическая письменная традиция Западной Африки. СПб.: Центр африканских исследований СПбГУ, 1999. 178 с.
39. *Добронравин Н. А.* Арабские письменности Африки: историческая и лингвистическая классификация // *Африка в меняющемся мире. VII Всероссийская конференция африканистов.* Вып. II. М.: Институт Африки РАН, 1997. С. 349–353.
40. *Добронравин Н. А.* Сонгайская арабографическая традиция (XI/XIX–XX вв.) // *Эволюция традиционных институтов в колониальной и постколониальной Африке. Чтения памяти Д. А. Ольдерогге.* Т. 1. М.: Институт Африки РАН, 2001. С. 105–107.
41. *Выдрин В. Ф.* О старомандингском письме (мандинка, бамана, сусу) // *Africana. Африканский этнографический сборник.* Вып. 15. Л.: Наука, 1991. С. 169–219.
42. *Arberry A. J.* *The doctrine of the Ṣūfīs. Kitāb al-Ta'arruf li-madhhab ahl al-taṣawwuf.* Translated from the Arabic of Abū Bakr al-Kalābādī by A. J. Arberry. Cambridge: Cambridge University Press, 1935. 191 p.
43. *Baldick J.* *Mystical Islam. An Introduction to Sufism.* London, New York; London: New York University Press, 1989. 208 p.
44. *Massignon L.* *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism.* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1997. 284 p.
45. *Smith M.* *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East.* Oxford: Oneworld, 1995. 282 p.
46. *Schimmel A.* *Mystical Dimensions of Islam.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975. 527 p.
47. *Lewis B.* *Islam and the West.* Oxford, Oxford University Press, 1993. 226 p.
48. *Социально-политические представления в исламе. История и современность / отв. ред. И. М. Смилянская.* М.: Наука, 1987. 119 с.

49. Ан-Наим А. А. На пути к исламской реформации (гражданские свободы, права человека и международное право) / пер. с англ. О. Фадиной; отв. ред. и авт. послесл. Д. Фурман. М.: Музей и обществ. центр им. А. Сахарова, Полиформ-Талбури, 1999. 283 с.
50. Пиотровский М. Б. О природе власти Мухаммада // Государственная власть и общественно-политические структуры в арабских странах (история и современность) / отв. ред. И. М. Смилянская. М.: Наука, 1984. С. 6–11.
51. Willis J. R. Jihād fi Sabīl Allāh — Its Doctrinal Basis in Islam and Some Aspects of Its Evolution in Nineteenth-Century West Africa // The Journal of African History, 1967, vol. 8, no. 3. P. 395–415.
52. Dumont F. L'anti-sultan ou al-Hajj Omar Tal du Fouta combattant de la foi (1794–1864). Dakar: Nouvelles Editions Africaines, 1974. 262 p.
53. Willis J. R. The Writings of al-Ḥājj 'Umar al-Fūṭī and Shaykh Mukhtār b. Wadī' at Allāh: Literary Themes, Sources and Influences // Studies in West African Islamic History, vol. I. The Cultivators of Islam. Ed by J. R. Willis. London: F. Cass, 1979. P. 177–210.
54. Arcin A. La Guinée Française: Races — Religions — Coutumes — Production — Commerce. Paris: A. Challamel, 1907. 670 p.
55. Arcin A. Histoire de la Guinée française: Rivières du sud, Fouta-Dialo, région du sud du Soudan. Paris: A. Challamel, 1911. 761 p.
56. Tauxier L. Moeurs et histoire des Peuls: I. Origines — II. Les Peuls de l'Issa-Ber et du Macina. III. Les Peuls du Fouta-Djallon. Paris: Payot, 1937. 422 p.
57. Козлов С. Я. Фульбе Фута-Джаллона: Очерки этнической, политической и социальной истории. М.: Наука, 1976. 216 с.
58. Hrbek I. The Early Period of Maḥmadu Lamin's Activities // Studies in West African Islamic History, vol. 1. The Cultivators of Islam / ed. by J. R. Willis. London: F. Cass, 1979. P. 211–232.
59. Brenner L. Muḥammad al-Amīn al-Kānīmī and Religion and Politics in Bornu // Studies in West African Islamic History, vol. I: The Cultivators of Islam / ed. by J. R. Willis. London: F. Cass, 1979. P. 160–176.
60. Hogben S. J., Kirk-Greene A. H. M. The Emirates of Northern Nigeria: A Preliminary Survey of Their Historical Traditions. London: Oxford University Press, 1966. 665 p.
61. Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. 315 с.
62. Wilks I. The Position of Muslims in Metropolitan Ashanti in the Early Nineteenth Century // Islam in Tropical Africa. L.: Oxford University Press, 1966. 480 p. P. 318–339.
63. Palmer H. R. An Early Fulani Conception of Islam // Journal of the Royal African Society. July 1914, vol. 13, no. 52. P. 407–414; October 1914, vol. 14, no. 53. P. 53–59; January 1915, vol. 14, no. 54. P. 185–192.
64. Bivar F. D. H. The Wathīqat ahl al-Sūdān: A Manifesto of the Fulani Jihād // Journal of African History, 1961, vol. 2, no 2. P. 235–243.
65. Hiskett M. Kitāb Al-Farq: A Work on the Habe Kingdoms Attributed to 'Uthmān Dan Fodio // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1960, vol. 23, no. 3. P. 558–579.
66. Dupuis J. Journal of a residence in Ashantee: Comprising notes and researches relative to the Gold Coast, and the interior of Western Africa; chiefly collected from

- Arabic mss. and information communicated by the Moslems of Guinea: to which is prefixed an account of the origin and causes of the present war. London: H. Colburn, 438 p.
67. *Hasan Y.F.* The Arabs and the Sudan: from the seventh to the early sixteenth century. Edinburgh: University Press, 1967. 308 p.
 68. *Person Y.* Samori and Islam // Studies in West African Islamic History, vol. I: The Cultivators of Islam / ed. by *J. R. Willis*. London: F. Cass, 1979. P. 259–277.
 69. *Person Y.* Samori: une révolution dyula. Dakar: I. F. A. N., 1968–1990, 4 vols.
 70. *Person Y.* Samori et la Sierra Leone // Cahiers d'études africaines, 1967, vol. 7, no. 25. P. 5–26.
 71. *Quinn Ch. A.* Maba Diakhou and the Gambian Jihād, 1850–1890 // Studies in West African Islamic History, vol. I: The Cultivators of Islam / ed. by *J. R. Willis*. London: F. Cass, 1979. P. 233–258.
 72. *Callaway B., Creevey L.* The Heritage of Islam. Women, Religion and Politics in West Africa. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1994. 231 p.

Контактная информация:

Саватеев Анатолий Дмитриевич — д-р ист. наук, проф.

Muslim prophets-revolutionaries in Sub-Saharan Africa: prophetic movements in the history of the continent

Anatoly D. Savateev

*Institute for African Studies of the Russian Academy of Sciences,
30/1, Spiridonovka str., Moscow, 123001, Russian Federation*

For citation: *Savateev A. D.* Muslim prophets-revolutionaries in Sub-Saharan Africa: prophetic movements in the history of the continent. *Digest of World Politics*, vol. 10, ed. by *T. S. Nemchinova*, St. Petersburg, St. Petersburg State University Press, 2020, pp. 80–129. <https://doi.org/10.21638/11701/26868318.07> (In Russian)

In the article, the phenomenon of mimics to Muhammad the Prophet by African religious leaders of XVIII–XX centuries is investigated. It is noted that the paedagogical component played the leading role in the formation and evolution of the prophetic movements. The society was being reformed both political (the Muridiyya Sufi order) and military ways (different jihadist movements).

Keywords: The Islamic prophets, prophets-revolutionaries, Sub-Saharan Africa, prophetic movements.

References

1. *Lewis B.* *Islam and the West*. Rus. Ed. Transl. by *S. Kullanda*. Moscow, St. Andrew's Biblical Theological Institute Press, 2003. 317 p. (In Russian)

2. Erasov B.S. *Social Culturology: A textbook for students of higher educational institutions*. 3rd ed., enl. and rev. Moscow, Aspect Press, 2000. 591 p. (In Russian)
3. Khalidov A.B. *Book culture*. Essays on the History of Arabic Culture (5th to 15th Centuries). Moscow, Nauka Publ., 1982, pp. 215–310. (In Russian)
4. Ibn Sina (Avicenna). *Selected Philosophical Works*. Rus. Ed. Transl. from Arabic and Farsi-Dari. Moscow, Nauka Publ., 1980. 551 p. (In Russian)
5. Sagadeev A. V. *Ibn Sina (Avicenna)*. Moscow, Mysl' Publ., 1980. 239 p. (In Russian)
6. Nasr S.H. *Three Muslim Sages: Avicenna — Suhrawardī — Ibn 'Arabī*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1964. 185 p.
7. Ibn Rushd. *The Decisive Treatise, Determining the Nature of the Connection between Religion and Philosophy* [Faṣl al-maḳāl wa-taqrīr fī mā bayn al-ḥikma wa al-sharī'a min ittiṣāl]. Rus. Ed. Sagadeev A. V. Ibn Rushd (Averroes). Moscow, Mysl' Publ., 1973. 207 p. (In Russian)
8. Ibn Rushd. *The Incoherence of the Incoherence* [Tahāfut al-Tahāfut] (Selections). Rus. Ed. Selected Works by Thinkers of the Countries of the Near and Middle East. Transl. by A. V. Sagadeev. Ed. by S.N. Grigoryan. Moscow, Social'no-ekonomicheskaya Literatura Publ., 1961, pp. 399–554. (In Russian)
9. Schimmel A. *Mystical Dimensions of Islam*. Rus. Ed. Transl. from English by N. I. Prigarina, A. S. Rappoport. Moscow, Aleteya, Enigma Publ., 1999. 414 p. (In Russian)
10. Trimmingham J.S. *The Sufi Orders in Islam*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1998. 360 p.
11. Trimmingham J.S. *The Sufi Orders in Islam*. Rus. Ed. Transl. by A. A. Staviskaya. Ed. and foreword by O. F. Akimushkin. Moscow, Nauka Publ., 1989. 328 p. (In Russian)
12. Sorokin P.A. *Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, law and Social Relationships*. Rus. Ed. Transl. from English by V. V. Sapov. St. Petersburg: Russian Christian Humanitarian Institute Press, 2000. 1054 p. (In Russian)
13. Panarin A. S. *People without Elite*. Moscow, Algoritm Publ., Eksmo, 2006. 351 p. (In Russian)
14. Klein M. A. Social and Economic Factor in the Muslim Revolution in Senegambia . *Journal of African History*, 1972, vol. 13, no. 3. P. 419–441.
15. Johnson M. The Economic Foundation of an Islamic Theocracy: The Case of Masina . *Journal of African History*, 1976, vol. 17, no. 4. P. 481–495.
16. O'Brien D.B.C. *Saints and Politicians: Essays in the Organization of a Senegalese Peasant Society*. London: Cambridge University Press, 1975. 221 p.
17. O'Brien D.B.C. *The Mourides of Senegal. The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*. Oxford: Clarendon Press, 1971. 321 p.
18. Copans J. *Les marabouts de l'arachide. La confrerie mouride et les paysans du Sénégal*. Paris: L'Harmattan, 1988. 279 p.
19. Copans J. Mourides des champs, mourides des villes, mourides du téléphone portable et de l'internet. Les renouvellements de l'économie politique d'une confrérie. *Afrique contemporaine*, 2000, no. 194. P. 24–33.
20. Coulon C. *Le marabout et le prince*. Paris: A. Pedone, 1981. 317 p.
21. Soares B. The Prayer Economy in a Malian Town. *Cahiers d'études africaines*, 1996, vol. 36, no. 144. P. 739–753.

22. Babou Mbacké C. A. Autour de la genèse du mouridisme. *Islam et sociétés au Sud du Sahara*, 1997, no. 11. P. 5–38.
23. Robinson D. *Revolutions in the Western Sudan. The History of Islam in Africa* / ed. by N. Levtzion and R. L. Pouwels. Athens: Ohio University Press, 2000. P. 131–152.
24. Lewis B. Quietist and Activist Traditions in Islamic Political Writing. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1986, vol. 49, no. 1. P. 141–147.
25. Crone P. 'Even an Ethiopian Slave': The Transformation of a Sunnī Tradition. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1994, vol. 57, no. 1. P. 59–67.
26. Müller A. A. *History of Islam: From Pre-Islamic Arab History to the Fall of the Abbasid Dynasty*. Rus. Ed. Transl. from German. Moscow, AST Publ., Astrel', 2004. 911 p. (In Russian)
27. Ali-Zade A. A. *Chronicles of the Muslim States (1st to 7th Centuries of the Hijra)*. Moscow, UMMA Publ., 2004. 445 p. (In Russian)
28. Sourdel D., Sourdel J. *Civilization of Classical Islam*. Rus. Ed. Transl. from French by V. Babincev. Ekaterinburg, U-Faktoriya Publ., 2006. 538 p. (In Russian)
29. Last M. *The Sokoto Caliphate*. Leningrad: Humanities Press, 1967. 362 p.
30. Robinson D. *La guerre sainte d'al-Hajj Umar*. Le Soudan occidental au milieu du XIXe siècle. Traduit de l'anglais par H. Tourneux et J.-C. Vuillemin. Paris, Karthala, 1988. P. 51–90.
31. Brenner L. *Concepts of Ṭarīqa in West Africa: The case of the Qādiriyya. Charisma and Brotherhood in African Islam* / ed. by D. B. Cruise O'Brien and Ch. Coulon. Oxford: Clarendon Press, 1988. 231 p.
32. Barth H. *Travels and Discoveries in North and Central Africa: being a journal of an expedition undertaken under the auspices of H. B. M. 's Government, in the years 1849–1855*. London: Longman, Brown, Green, Longmans, and Roberts, 1857–1858, 5 vols.
33. Mage E. *Voyage dans le Soudan occidental (Sénégal-Niger): 1863–1866*. Paris: Hachette, 1868. 703 p.
34. Savateev A. D. Religious and Political Works of Usman Dan Fodio as a Source for West African History Comprehension. *Vostok, Afro-Aziatskie obshchestva: istoriya i sovremennost'*, 2006, no. 1, pp. 53–64. (In Russian)
35. Sledzevskii I. V. *Revolt of Othman dan Fodio and Formation of the Caliphate of Sokoto. Modern and Contemporary History of Nigeria*. Moscow, Nauka Publ., 1981. 357 p. (In Russian)
36. Knysh A. D. *Islamic Mysticism: A Short History*. Rus. Ed. Transl. from English by M. G. Romanov. St. Petersburg, Dilya, 2004. 464 p. (In Russian)
37. Dyakov N. N. *The Muslim Maghreb: Sherifs, Tariqas, Marabuts in the History of North Africa (Medieval and Modern Age)*. St. Petersburg, St. Petersburg State University Press, 2008. 345 p. (In Russian)
38. Dobronravin N. A. *Arabic-script written tradition of West Africa*. St. Petersburg, St. Petersburg State University Centre of African Studies Press, 1999. 178 p. (In Russian)
39. Dobronravin N. A. *Arabic Scripts in Africa: Historical and Linguistic Classification. Africa in a changing world: 7th All — Russia Conference of Africanists*, vol. 2. Moscow, Institute for African Studies of RAS Press, 1997, pp. 349–353. (In Russian)
40. Dobronravin N. A. The Songhai Arabographic Tradition (11th to 19th–20th Centuries). *Evolution of Traditional Institutions in Colonial and Post-Colonial Africa*.

- D. A. Olderogge *Memorial Readings*, vol. 1. Moscow, Institute for African Studies of RAS Press, 2001, pp. 105–107. (In Russian)
41. Vydrin V. F. On the Ancient Manding Writing (Mandinka, Bamana, Susu). *Africana. Afrikanskij etnograficheskij sbornik*, vol. 15. Leningrad, Nauka Publ., 1991, pp. 169–219. (In Russian)
 42. Arberry A. J. *The doctrine of the Šūfis. Kitāb al-Ta'arruf li-madhab ahl al-tašawwuf. Translated from the Arabic of Abū Bakr al-Kalābādhi* by A. J. Arberry. Cambridge : Cambridge University Press, 1935. 191 p.
 43. Baldick J. *Mystical Islam. An Introduction to Sufism*. London, New York: New York University Press, 1989. 208 p.
 44. Massignon L. *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1997. 284 p.
 45. Smith M. *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*. Oxford: Oneworld, 1995. 282 p.
 46. Schimmel A. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975. 527 p.
 47. Lewis B. *Islam and the West*. Oxford, Oxford University Press, 1993. 226 p.
 48. *Social and Political Ideas in Islam. Past and Present*. Ed. by I. M. Smilyanskaya. Moscow, Nauka Publ., 1987. 119 p. (In Russian)
 49. An-Naim A. A. *Toward an Islamic Reformation (Civil Liberties, Human Rights, and International Law)*. Rus. Ed. Transl. from English by O. Fadina; ed. and afterword by D. Furman. Moscow, Andrei Sakharov Museum and Public Center. Polinform-Talburī, 1999. 283 p. (In Russian)
 50. Piotrovsky M. B. *On the Nature of Muhammad's Authority. State Power and Socio-Political Structures in Arab Countries (History and Modernity)*. Ed. by I. M. Smilyanskaya. M.: Nauka Publ., 1984, pp. 6–11. (In Russian)
 51. Willis J. R. Jihād fi Sabil Allāh — Its Doctrinal Basis in Islam and Some Aspects of Its Evolution in Nineteenth-Century West Africa. *The Journal of African History*, 1967, vol. 8, no. 3. P. 395–415.
 52. Dumont F. *Lanti-sultan ou al-Hajj Omar Tal du Fouta combattant de la foi (1794–1864)*. Dakar: Nouvelles Editions Africaines, 1974. 262 p.
 53. Willis J. R. The Writings of al-Hājj 'Umar al-Fūti and Shaykh Mukhtār b. Wadī' at Allāh: Literary Themes, Sources and Influences. *Studies in West African Islamic History*, vol. I. The Cultivators of Islam. Ed by J. R. Willis. London: F. Cass, 1979. P. 177–210.
 54. Arcin A. *La Guinée Francaise: Races — Religions — Coutumes — Production — Commerce*. Paris: A. Challamel, 1907. 670 p.
 55. Arcin A. *Histoire de la Guinée française: Rivières du sud, Fouta-Dialo, région du sud du Soudan*. Paris: A. Challamel, 1911. 761 p.
 56. Tauxier L. *Moeurs et histoire des Peuls: I. Origines — II. Les Peuls de l'Issa-Ber et du Macina. — III. Les Peuls du Fouta-Djallon*. Paris: Payot, 1937. 422 p.
 57. Kozlov S. Ya. *The Fulbe of Fouta Djallon: Essays in Ethnic, Political and Social History*. Moscow, Nauka Publ., 1976, 216 p. (In Russian)
 58. Hrbek I. The Early Period of Maḥmadu Lamin's Activities. *Studies in West African Islamic History*, vol. 1. The Cultivators of Islam / ed. by J. R. Willis. L.: F. Cass, 1979. P. 211–232.

59. Brenner L. Muḥammad al-Amīn al-Kānimī and Religion and Politics in Bornu. *Studies in West African Islamic History*, vol. 1. The Cultivators of Islam / ed. by J. R. Willis. L.: F. Cass, 1979. P. 160–176.
60. Hogben S. J., Kirk-Greene A. H. M. *The Emirates of Northern Nigeria: A Preliminary Survey of Their Historical Traditions*. London: Oxford University Press, 1966. 665 p.
61. *Islam: An Encyclopedic Dictionary*. Moscow, Nauka Publ., 1991. 315 p. (In Russian)
62. Wilks I. *The Position of Muslims in Metropolitan Ashanti in the Early Nineteenth Century*. *Islam in Tropical Africa*. London: Oxford University Press, 1966. 480 p.
63. Palmer H. R. An Early Fulani Conception of Islam. *Journal of the Royal African Society*, July 1914, vol. 13, no. 52. P. 407–414; October 1914, vol. 14, no. 53. P. 53–59; January 1915, vol. 14, no. 54. P. 185–192.
64. Bivar F. D. H. The Wathīqat ahl al-Sūdān: A Manifesto of the Fulani Jihād. *Journal of African History*. 1961, vol. 2, no. 2. P. 235–243.
65. Hiskett M. Kitāb Al-Farq: A Work on the Habe Kingdoms Attributed to ‘Uthmān Dan Fodio. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1960, vol. 23, no. 3. P. 558–579.
66. Dupuis J. *Journal of a residence in Ashantee: Comprising notes and researches relative to the Gold Coast, and the interior of Western Africa; chiefly collected from Arabic mss. and information communicated by the Moslems of Guinea: to which is prefixed an account of the origin and causes of the present war*. London: H. Colburn. 438 p.
67. Hasan Y. F. *The Arabs and the Sudan: from the seventh to the early sixteenth century*. Edinburgh: University Press, 1967. 308 p.
68. Person Y. Samori and Islam. *Studies in West African Islamic History*, vol. 1. The Cultivators of Islam / ed. by J. R. Willis. London: F. Cass, 1979. P. 259–277.
69. Person Y. Samori: une révolution dyula. Dakar: *Institut Fondamental d’Afrique Noire (I. F. A. N.)*, 1968–1990, 4 vols.
70. Person Y. Samori et la Sierra Leone. *Cahiers d’études africaines*, 1967, vol. 7, no. 25. P. 5–26.
71. Quinn Ch. A. Maba Diakhou and the Gambian Jihād, 1850–1890. *Studies in West African Islamic History*, vol. 1. The Cultivators of Islam / ed. by J. R. Willis. L.: F. Cass, 1979. P. 233–258.
72. Callaway B., Creevey L. *The Heritage of Islam. Women, Religion and Politics in West Africa*. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1994. 231 p.

Author’s information:

Anatoly D. Savateev — Dr. Sci. in History, Professor