



«ЭТО ОЧЕНЬ БОЛЬШОЙ ТАБАРРУК»:  
РИТУАЛЬНЫЕ ПРЕДМЕТЫ И ЧУВСТВО ОБЩНОСТИ  
В КОНТЕКСТЕ СЕВЕРОИНДИЙСКОГО КУЛЬТА  
МУСУЛЬМАНСКИХ СВЯТЫХ

Глеб Дмитриевич Стукалин

Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН  
3 Университетская наб., Санкт-Петербург, Россия  
glebstukalin@gmail.com

**Аннотация:** Автор, опираясь на материалы полевых исследований почитаемой мусульманской могилы в городе Дели, анализирует роль священных предметов (*табаррук*) в ритуале почитания святого. Обмен пищей и другими предметами, которые информанты называют *табарруком*, — один из существенных элементов культа. Автор ставит во главу угла исследование этих предметов, чтобы ответить на вопрос о роли и свойствах *табаррука* в ритуале и социальной жизни. *Табаррук* (чаще всего сласти и лепестки роз) меняет свой статус: паломник покупает его в лавке возле гробницы, приносит к могиле, прикладывает к надгробию. Сладкими паломники обмениваются между собой. Сотрудники гробницы отдают часть *табаррука* паломникам обратно. Пища из кухни *лангара*, которую бесплатно раздают паломникам, гостям и бездомным, не обладает высоким статусом, ее необязательно доедать. Сласти, которые дарят другие паломники, необходимо употребить в пищу. Как показывает анализ полевого материала, *табаррук* обладает двумя фундаментальными свойствами. Эти предметы должны пройти стадию дарообмена, в которой участвуют реальные и символические участники. Таким образом, они объединяют паломников между собой и с почитаемым святым. Кроме того, они должны соприкоснуться с символическим агентом, частью распределенной личности святого, и являются его индексальным выражением.

**Ключевые слова:** ислам, Индия, суфизм, Даргах, *табаррук*, Дели, контагиозность.

**Благодарности:** Статья подготовлена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 19-39-90028 «Изучение ритуальных практик и их трансформации в современном суфизме (на примере практик почитания могилы шейха Кутбуддина Бахтияра Каки в Мероли, Нью-Дели, Индия)».

**Для ссылок:** Стукалин Г. «Это очень большой *табаррук*»: ритуальные предметы и чувство общности в контексте североиндийского культа мусульманских святых // Антропологический форум. 2022. № 53. С. 73–99.

doi: 10.31250/1815-8870-2022-18-53-73-99

URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/053/stukalin.pdf>

“THIS IS A VERY BIG *TABARRUK*”: RITUAL THINGS  
AND A SENSE OF COMMUNITY IN THE MUSLIM  
SAINT VENERATION CULTURE OF NORTHERN INDIA

Gleb Stukalin

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera),  
Russian Academy of Sciences  
3 Universitetskaya Emb., St Petersburg, Russia  
glebstukalin@gmail.com

**Abstract:** Relying on materials of a field study of a revered Muslim grave in Delhi, the author analyzes the role of sacred objects (*tabarruk*) in the ritual of saint veneration of the saint. The exchange of food and other items called *tabarruk* is one of the essential elements of the cult. The author focuses on the study of the objects involved in the ritual. The primary goal of the work is to discuss the role and characteristics of *tabarruk* in ritual and social life. *Tabarruk* (which most often consists of sweets and rose petals) change their status: a pilgrim buys them in a shop near the tomb, brings them to the grave, puts them on the tombstone. Pilgrims exchange sweets among themselves. The employees of the tomb give part of the *tabarruk* back to the pilgrims. Food from the *langar* kitchen is distributed free of charge to pilgrims, guests and the homeless and has a comparatively lower status—participants do not have to finish the entire meal. In contrast, sweets given by other pilgrims must be eaten. As the analysis of field material shows, *tabarruk* has two fundamental properties. First, these items must pass the stage of a gift between real or symbolic participants of the gift exchange; they thus unite the pilgrims with the revered saint and among themselves. Second, they must come into contact with the symbolic agent, part of the distributed personality of the saint, and are his indexical expression.

**Keywords:** Islam, India, Sufism, Dargah, *tabarruk*, Delhi, contagiousness.

**Acknowledgments:** The article was prepared with the support of the Russian Foundation for Basic Research, project no. 19-39-90028 “The Study of Ritual Practices and Their Transformation in Modern Sufism (On the Example of the Practices of Devoting the Grave of Sheikh Qutbuddin Bakhtiyar Kaki in Meroli, New Delhi, India)”.

**To cite:** Stukalin G., “‘Eto ochen bolshoy *tabarruk*’”: ritualnye predmety i chuvstvo obshchnosti v kontekste severoindiyского kulta musulmanskih svyatykh’ [“This Is a Very Big *Tabarruk*”: Ritual Things and a Sense of Community in the Muslim Saint Veneration Culture of Northern India], *Antropologicheskij forum*, 2022, no. 53, pp. 73–99.

doi: 10.31250/1815-8870-2022-18-53-73-99

URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/053/stukalin.pdf>



Глеб Стукалин

## «Это очень большой *табаррук*»: ритуальные предметы и чувство общности в контексте североиндийского культа мусульманских святых

Автор, опираясь на материалы полевых исследований почитаемой мусульманской могилы в городе Дели, анализирует роль священных предметов (*табаррука*) в ритуале почитания святого. Обмен пищей и другими предметами, которые информанты называют *табарруком*, — один из существенных элементов культа. Автор ставит во главу угла исследование этих предметов, чтобы ответить на вопрос о роли и свойствах *табаррука* в ритуале и социальной жизни. *Табаррук* (чаще всего сласти и лепестки роз) меняет свой статус: паломник покупает его в лавке возле гробницы, приносит к могиле, прикладывает к надгробию. Слостями паломники обмениваются между собой. Сотрудники гробницы отдают часть *табаррука* паломникам обратно. Пища из кухни *лангара*, которую бесплатно раздают паломникам, гостям и бездомным, не обладает высоким статусом, ее необязательно доедать. Сласти, которые дарят другие паломники, необходимо употребить в пищу. Как показывает анализ полевого материала, *табаррук* обладает двумя фундаментальными свойствами. Эти предметы должны пройти стадию дарообмена, в которой участвуют реальные и символические участники. Таким образом, они объединяют паломников между собой и с почитаемым святым. Кроме того, они должны соприкоснуться с символическим агентом, частью распределенной личности святого, и являться его индексальным выражением.

Ключевые слова: ислам, Индия, суфизм, Даргах, табаррук, Дели, контагиозность.

### Культе святых и локальность

В 2019–2020 гг. я проводил полевое исследование почитаемой мусульманской могилы (*даргах*) в Дели. Захоронение одного из основателей братства Чиштиа в Индии шейха Кутбуддина Бахтияра Каки (1173–1235) в настоящее время представляет собой крупный паломнический центр, вокруг которого сложилось сложное сообщество из потомков святого (*пирзадеган*, ед.ч. *пирзаде*), сотрудников (*хадимы* или *хидматгары*), лавочников, торгующих религиозными товарами, бездомных и увечных, живущих и собирающих милостыню близ могилы, местных жителей, которые регулярно проводят здесь время, и паломников. *Даргах* Кутбуддина Бахтияра Каки — второй по значимости в Дели после могилы Низамуддина Аулия (другого шейха братства Чиштиа). Во время *урсов* (дней поминовения) самого Кутбуддина Бахтияра Каки и его наставника Муинуддина Гарибнаваза Чишти ритуальный комплекс посещает несколько тысяч человек. Комплекс состоит из нескольких дворов, которые отличаются по степени сакральности: если на дальних подступах к святой могиле соблюдается только требование

Глеб Дмитриевич Стукалин  
Музей антропологии  
и этнографии (Кунсткамера) РАН,  
Санкт-Петербург, Россия  
glebstukalin@gmail.com

снимать обувь, однако могут играть в крикет дети, идти торговля, заходить домашний скот, то по мере приближения к самому захоронению количество запретов возрастает. Во дворянском санктуме<sup>1</sup>, где находится могила, не пускают женщин, мужчинам необходимо быть в головном уборе, нельзя поворачиваться к святому спиной, заходить во время молитвы и в ночное время. Также комплекс включает дома *пирзадеган*, небольшое кладбище, женский *мазар* (закрытое от посторонних глаз пространство, где похоронены родственницы шейха и куда запрещен вход мужчинам), несколько мечетей, офис патрулирующей организации, источники воды, лавки, общественную кухню, старое заброшенное водохранилище под полом одного из дворов. *Даргах* непосредственно граничит с пребывающим в руинах старым императорским летним дворцом и в целом окружен плотной городской застройкой, сформировавшейся во второй половине XX в. В таком большом комплексе построек смешано множество самых разнообразных общественных функций: это и место отправления религиозных ритуалов, и жилье, и приют для множества бездомных, которые живут и просят милостыню в центральном проходе *даргаха*, и примыкающий к комплексу рынок, состоящий из лавок с религиозными товарами, небольших столовых и чайных, и объект религиозного и исторического туризма.

В поисках концептуальной рамки для описания культа святых<sup>2</sup> в исламе исследователи обычно обращаются к концепции *бараки*, которая служит мусульманским вариантом веберовской харизмы<sup>3</sup>. В зависимости от цели исследования *барака* высту-

---

<sup>1</sup> Для целей исследования я буду называть санктумом двор, непосредственно окружающий могилу святого. Весь комплекс состоит из множества дворов, но никакого эмпного термина для этого конкретного пространства вычленить не удалось. Слово «санктум» будет употребляться во избежание путаницы.

<sup>2</sup> В статье слова «вали» и «святой» используются как синонимы. Осознавая всю контекстуальную нагруженность термина «святой», связанного прежде всего с христианской традицией, я тем не менее избрал такой вариант словоупотребления для удобства и читаемости.

<sup>3</sup> В значительной части трудов по исламу авторы ставят знак равенства между этими понятиями, чему можно привести множество примеров, как то: «Являясь воплощенной формой власти, которую невозможно отделить от индивидуальных качеств ее носителя, барака может рассматриваться как аналог веберовского концепта харизмы» [Pinto 2013: 61]; «В период, последовавший за смертью этих отцов-основателей, их потомки и наследники смогли заявить свое легитимное право на харизму основателя, его бараку, святую благодать» [Villalón 1993: 80]; «Паломники совершают приношения на могиле святого в его честь ради того, чтобы вернуться домой, напитавшись его харизмой, или баракой, содержащей исцеляющую мощь и благословение, которого они жаждут» [Werbner 2002: 96]. Тем не менее надо отметить, что часть исследователей проводит различие между этими понятиями. К примеру, в статье [Takim 2004] автор использует эти термины через запятую и, по всей видимости, придает бараке инструментальную составляющую: «[П]рикосновение к могиле имама [имеется в виду шиитский имам. — Г.С.] или же к любому объекту, с ней связанному, рассматривается как действенное средство испытать силу его *бараки*. Таким образом, гробница имама становится местом, трансформирующим божественную энергию для решения мирских запросов. В центре происходящего находится имам, чья святость складывается из наложения сакральной генеалогии, наследуемой *бараки*, харизмы и личного аскетизма» [Ibid.: 107].

пает в разных ипостасях, от харизмы как политического капитала до концепции «харизмы места». К такой объяснительной модели резонно поставить несколько вопросов. Почему *барака* оказывается прямым аналогом понятия харизмы, которое по меньшей мере сильно нагружено христианскими коннотациями и начало впервые применяться для изучения европейских религиозных систем? Почему для изучения культа святых мы пользуемся лишь небольшим набором терминов из европейской традиции и мусульманской духовной литературы? Почему концепция *бараки*, которая детально разработана на материале, наиболее изученном исламоведом, а именно письменных документах на арабском и персидском языках, экстраполируется на весь многообразный мир ислама? Не является ли это следствием ориенталистского идеализирующего подхода к изучению ислама?

Когда я разбирал полевые записи, то с удивлением обнаружил, что информанты почти не пользуются словом «барака». Во всем массиве взятых интервью это слово звучит не более трех раз<sup>1</sup>. Однако все участники ритуала — паломники, *пирзадеган*, *хадимы*, официальные лица, причастные к функционированию комплекса, местные жители из окружающих домов — широко используют дериватив от этого слова: *табаррук*. Он означает, как правило, некий предмет, играющий роль носителя *бараки*, чаще всего съедобный (к подробному разбору этого термина я вернусь чуть ниже). Если какое-то понятие отсутствует в речи информантов, значит ли это, что его не существует вовсе в их понятийном аппарате, или же это не более чем результат ошибки неопытного исследователя? Можно ли сделать значимые выводы об устройстве сообщества, сформированного вокруг *даргаха*, сосредоточившись на экономике этого места: функционировании лавок, формировании цен на ритуальные товары и на том пути, который проделывают данные товары до и после покупки? Как мне кажется, полевые исследования на южноазиатской мусульманской могиле невозможно проводить, игнорируя циркуляцию священных предметов в ритуале: цветов, благовоний, сладостей, покрывал и пр. Обладая ярко выраженной агентностью и богатой культурной биографией, вещи перетягивают на себя внимание исследователя. Как пишет известная исследовательница южноазиатских *даргахов* Анна Бигелу, «подобные исследования свидетельствуют о том, что соматиче-

Здесь же автор ссылается на Клиффорда Гирца (его "Islam Observed"), имея в виду уточнение понятия «наследуемая барака».

<sup>1</sup> Слово *барака* / *баракат* звучало в речи подкованных в богословии информантов, когда они говорили о деяниях того или иного святого при жизни. Как правило, в значении «и тогда шейх дал свой *баракат* [благословил / одобрил]».

ские и объектно-ориентированные аспекты культуры мусульманских предметов так же важны для понимания основ ислама, как мусульманские доктрины, тексты и этические концепции, которые пересекаются и регулируют производство и понимание этих предметов» [Bigelow 2021: 13].

В статье я намерен проанализировать особенности циркуляции разных видов *табаррука*, его роль и значение в формировании морального сообщества *даргаха*<sup>1</sup>. Цель моей работы — определить объяснительный потенциал данного феномена в русле исследований материальной религии. Поскольку понятие *табаррук* является деривативом, необходимо для начала рассмотреть основные варианты изучения культа святых через призму *бараки* / харизмы, чтобы понять пределы объяснительного потенциала существующего научного дискурса. Этому посвящен первый раздел статьи. В следующих разделах предпринята попытка анализа основных свойств самого *табаррука*, его роли в формировании единого морального сообщества вокруг могилы святого, работы механизма дара, заключенного в генеалогии священных предметов на *даргахе*.

### Несколько слов о локации и ходе исследования

*Даргах* Кутбуддина Бахтияра Каки был выбран в качестве объекта исследования по ряду причин. Я хорошо его знал заранее, поскольку жил неподалеку во время годичной студенческой стажировки в 2012–2013 гг. Сама эта локация, исторический район Мероли, играла огромную роль в жизни города и региона на протяжении почти тысячелетия. Именно Мероли был центром города во время становления Делийского султаната (1206–1555): вокруг *даргаха* находятся руины старейшей крепости, знаменитый минарет Кутуб-минар, комплекс дворцов и гробниц Археологического парка Мероли и другие архитектурные и ландшафтные объекты, связанные с этим периодом.

<sup>1</sup> Здесь я следую за переводом трудов Эмиля Дюркгейма в исполнении Валерии Земсковой, например: [Дюркгейм 2018: 119–120]. Термин «моральное сообщество» применяется исследователями по отношению к множеству разнообразных групп, в разной степени структурированных и очерченных, от закрытых религиозных деноминаций до профессиональных групп врачей и сиделок. Хотя состав членов сообщества посетителей и служителей мусульманской гробницы непостоянен и размыт, я считаю, что он применим и к ним. Я беру за основу описательное определение Мартина Джонсона и Фила Маллинса, которые, в свою очередь, опираются на труды Сеймура Сарасона и его коллег [Sarason et al. 1971]: «Члены морального сообщества видят себя глубоко вовлеченными в группу. Они принимают общие цели группы и ценят действия, ведущие к воплощению этих целей; они считают других членов группы самоценными и цельными личностями. Кроме того, Sarason et al. (1971) противопоставляют качество опыта в моральном сообществе тем характерным ощущениям, которые испытывает личность в современном массовом обществе. Существование в массовом обществе целенаправленно поддерживает как чувство отчуждения от значимых групповых объединений, так и скептицизм в отношении ценности членства в группах; члены массового общества чувствуют, что цели в высокой степени индивидуальны и очень разнообразны; другие люди — лишь средства для достижения цели, а не цели сами по себе» [Johnson, Mullins 1990: 153–154].

В XIV в. новый город был построен в другом месте, и в дальнейшем центр Дели смещался к северу. Падишахи империи Великих Моголов (1526–1857) перемещали столицу между несколькими городами, но при поздних императорах район Мероли стал летней резиденцией — к *даргаху* примыкают руины Зафар-махала, летнего дворца. Район Мероли оказался почти не затронут разрушительными боями во время Сипайского восстания, но пострадал при погромах, сопровождавших раздел Индии и Пакистана. На протяжении всех этих столетий район оставался густонаселенным, местная экономика строилась в том числе вокруг пролегающей рядом дороги из Дели в регион Раджастан. На *даргахе* Кутбуддина Бахтияра Каки произнес свою последнюю публичную речь Мохандас Карамчанд Ганди.

Данный *даргах* — старейший в городе. В Дели есть несколько почитаемых могил более старых, нежели *даргах* Кутбуддина Бахтияра Каки, но в них похоронены не религиозные деятели, а воины, и традиция почитания возникала на них значительно позже. В качестве примера можно привести комплекс Султан Гхари, где похоронен в 1231 г. сын султана Ильтутмышы Насируддин Махмуд и еще ряд представителей династии. В отличие от шейха Кутбуддина, похороненный никак не был связан с суфизмом или проповедью ислама, однако в настоящее время вокруг комплекса сложился круг почитателей, которые там молятся и оставляют подношения. *Даргах* Кутбуддина Бахтияра Каки — старинный комплекс с практически непрерывной традицией почитания. При этом, в отличие от огромного и шумного (одного из самых популярных в Индии и Пакистане) *даргаха* Низамуддина Аулия, захоронение Кутбуддина Бахтияра Каки в районе Мероли отличается камерностью, спокойной атмосферой и малым количеством иностранцев, что значительно облегчало вхождение в поле.

Изначальный замысел исследования предполагал, что я смогу за несколько визитов в разное время года понаблюдать важнейшие события в жизни *даргаха* (*урс* Муинуддина Чишти, *урс* Бахтияра Каки, цветочную ярмарку Пхульварон-ка-Сейр, Ид уль-Фитр, Лайлат уль-Барат и еще ряд праздников). Цветочная ярмарка особенно интересна, поскольку является праздником, объединяющим представителей разных религий. В организации ярмарки активное участие принимают городское и федеральное правительства, таким образом демонстрируя приверженность миролюбивому секулярному дискурсу. В организации Лайлат уль-Барат ведущую роль играют *хиджры*, что также меня заинтересовало. Однако в итоге мне удалось собрать полевой материал только дважды, в 2019 и 2020 гг. Оба раза я попадал на мероприятия, связанные с празднованием *урса* шейха Муинуддина Чишти, а также на ряд *урсов* учеников Бахтияра Каки.



В обоих случаях полевое исследование продолжалось от одного до полутора месяцев, после чего в Индии был введен локдаун из-за пандемии коронавируса. В 2020 г. исследование проходило на фоне крупных социальных протестов, направленных против поправок в закон о гражданстве, городских выборов, а также мусульманских погромов, организованных радикальными индуистскими боевыми организациями.

Сбор полевого материала был основан на включенном наблюдении, полуструктурированных интервью и неструктурированных беседах. Основные информанты помогли рассмотреть различные аспекты жизни сообщества. Ниже я перечисляю лишь тех информантов, которые имеют отношение к дальнейшему повествованию (все имена изменены).

1. Амируддин, потомок святого, шейх со своим кругом учеников, хозяин книжного магазина, преподаватель урду. С ним мы много беседовали о религии, литературе, актуальной политической обстановке, истории *даргаха*. Благодаря приглашению Амируддина я смог побывать на закрытом *зикре*<sup>1</sup> для членов его группы последователей.

2. Мустаким, помощник главного менеджера патронирующей организации. Он оказался на позиции менеджера после личной трагической потери, в целом не являясь глубоко религиозным человеком. Благодаря его искренней помощи и поддержке я познакомился с огромным кругом информантов, увидел служебные и закрытые помещения, побывал на нескольких политических мероприятиях, связанных с проблемами мусульман в Индии.

3. Джиннат, торговка цветами. От нее я получал информацию о круговороте товаров на *даргахе*, которую потом сверял в беседах с другими торговцами.

4. Гулабо, *хиджра* (представительница касты третьего пола) из Бангладеш. Долгое время жила на *даргахе*, просила подаяние и выполняла мелкие служебные поручения. Благодаря ее помощи я получил доступ к большому числу информантов, понаблюдал за жизнью бездомных, живущих на территории *даргаха*, и многое узнал об одержимости.

Помимо этого, я постоянно общался с по меньшей мере десятью *хидматгарами* (служителями при *даргахе*) и активно вел беседы

---

<sup>1</sup> *Зикр* (араб. 'поминование') — суфийская духовная практика. В базовом понимании *зикр* является многократным медитативным повторением короткой фразы из молитвы или одного из имен Аллаха. Часто *зикр* совершают коллективно, сопровождая ритмичными движениями тела. В группе учеников Амируддина *зикром* называют коллективную закрытую молитву, совершаемую по четвергам вечером.

со случайными посетителями, а также участвовал во всех массовых мероприятиях на правах рядового посетителя.

### **Барака как инструмент изучения культа святых в исламе**

*Барака* как мусульманский вариант харизмы часто описывают через политическое и религиозное лидерство либо через убежденность почитателей в сверхъестественных способностях и хилерских умениях ее носителя. Как *барака* функционирует в качестве объяснительной модели в исторических и антропологических трудах? Арабское слово, в разных языках звучащее как *барака* / *баракат* / *баркат*, обычно переводится ‘благость, божественный дар’. Понятие *бараки* в исламе является одной из самых существенных составляющих института святости. Мусульманский святой — *вали* (мн.ч. *аулийа*), араб. ‘друг [Аллаха]’, обладатель *бараки*. Святость *вали* определяется его популярностью, авторитетом и духовными подвигами. Внешними признаками *бараки* могут быть *карамат*, способность к чудодейству, преодолению огромных расстояний и смене облика, и *фирасат*, дар предвидения. В агиографических сказаниях особо оговаривается именно светлая, божественная природа этих чудес, когда физические законы нарушаются по воле Господа, в противовес чародейству (урду *джаду*), которое зависит от магических способностей, приобретаемых самостоятельно или при посредстве темных сил<sup>1</sup>.

Объяснение *бараки* как религиозной харизмы идеально подходит для исследования деятельности ныне живущих религиозных деятелей, а также политической роли исторических фигур. Как показывает Омид Сафи, стандартным летописным сюжетом является встреча (историческая или легендарная) политического лидера и именитого суфия, в ходе которой светский правитель получает благословение святого в обмен на гарантии справедливого и милосердного правления, а также щедрых пожертвований. Как правило, правитель, захвативший контроль над какими-либо территориями силой, не уверен в лояльности подданных и нуждается в дополнительной легитимации со стороны духовных лидеров. В статье Омид Сафи “Bargaining with Baraka: Persian Sufism, ‘Mysticism,’ and Pre-modern Politics” анализируются сведения из сельджукских летописей, в которых описаны встречи ранних сельджукских правителей Тугрила и Шагри с полуполюгендарными персидскими

<sup>1</sup> В индийской агиографической литературе это часто подчеркивается в историях состязаний между суфиями и йогами-натхами. Как правило, суфий демонстрирует более значительное чудо, чем его противник, натх признает поражение и обращается в ислам. Победа сопровождается фразой: «Мои чудеса возможны благодаря милости Господней, а твоя магия — от человеческого труда» [Burchett 2012: 356].



мистиками и поэтами Бабой Тахиром и Абу Саидом (XI в.). В каждом случае святые одаривают воителей амулетами и говорят, что предвидят их величественную судьбу. Автор подчеркивает, что династия сельджуков не могла претендовать на благородное происхождение и, особенно остро нуждаясь в дополнительной легитимации, произвела множество нарративов о подобных встречах и благословениях святых, в которых *вали* как представитель Господа отдает бразды правления государством в руки достойному претенденту. Сафи приходит к выводу, что «[такие описания] служат ключом к пониманию социальной роли бараки. Она может быть божественной по происхождению, но было бы огромным упрощением рассматривать ее лишь как простой “духовный” дар, лишенный каких-либо земных следствий. Барака, как и многое другое, вопрос власти: духовной власти святого, власти святых взаимодействовать с могущественными правителями, власти наделять тех легитимностью» [Safi 2000: 287].

В разных частях мусульманского мира мы встречаем множество примеров подобного взаимодействия с живыми суфиями и их наследниками. Акбар (1542–1605), как и другие Великие Моголы, дополнительно легитимизировал свое правление посредством контактов с братством Чиштийа, построив новую столицу Фатехпур-Сикри вокруг гробницы своего духовного наставника шейха Салима и постоянно вкладывая огромные средства в обустройство гробницы Муинуддина Чишти в городе Аджмер. На территории Российской империи во время Кавказской войны имам Шамиль поддерживал свой авторитет во многом благодаря шейху Гази-Мухаммаду (поэтому за повстанцами закрепилось название «мюриды», т.е. духовные ученики суфийского шейха), а в деле добровольного замирения чеченского населения огромную роль сыграла миротворческая позиция шейха братства Кадирия Кунта-Хаджи Кишиева. В странах Магриба суфийские шейхи часто обретали значительный политический вес и фактически управляли большими территориями [Gellner 1983: 75–79].

Широко известны и обратные случаи, когда правителю не удалось завоевать благосклонность духовного лидера, что в конечном счете играло против первого. Так, в форме легендарного повествования закрепилась история противостояния султана Гиясуддина Туглака с Низамуддином Аулия, которое длилось весь период правления султана и выразилось в двух проклятиях, посланных шейхом правителю вместо благословения. В другом случае построенный султаном новый укрепленный город, известный как Туглакабад, на юге современного Дели так и остался необитаемым по причине проклятия шейха. Смерть правителя в 1325 г. также связывается со зловещей

фразой, брошенной святым. По легенде правитель, возвращаясь из бенгальского похода, послал гонца с предписанием шейху Низамуддину покинуть город до появления султана. Низамуддин ответил фразой, ставшей одним из важнейших мемов индийской культуры: «До Дели еще далеко». Правитель погиб в нескольких километрах от стен города из-за обрушения тента во время торжеств по случаю собственного возвращения из военного похода [Ашрафян 1987: 121].

Содержание понятия *барака*, однако, усложняется и ускользает от понимания по мере отступления от политической истории, когда исследователь предпринимает попытку анализа современных практик *даргахов* (почитаемых могил). Смотрители (*хадим*, *хидматгар*) на крупных *даргах* чаще всего считаются *пирзадеган* — потомками и наследниками похороненного святого. Они входят в иерархическую структуру суфийского братства и часто имеют собственных учеников, владеют территорией *даргаха* и контролируют финансовые поступления от паломников (или же борются за это право). В таком случае (условно назовем его «нормативным») можно считать, что они наследуют святому и его *бараке* и на этом основании живут на средства, полученные от паломников, проводят обряды и занимаются разнообразными хилерскими практиками. Фактически, взаимодействуя с *хадимом*, паломник лишь облегчает коммуникацию со святым (см., например: [Pemberton 2009]). Таким образом, харизма исторического *вали* последовательно институализируется и рутинизируется. Процессы передачи *бараки* по наследству и ее рутинизации описаны на материале многих стран, например в сирийском суфизме [Pinto 2013: 65]. Как видим, понятие *бараки* / харизмы в исследованиях ислама применяется очень широко и в разных аспектах. Исследователи, как правило, ставят знак равенства между двумя словами, при этом ограничивая бытование слова «барака» почти эксклюзивно мусульманским полем (с редкими интервенциями в иудаизм и ближневосточное христианство, где это слово также бытует в языке). Тем не менее ради привнесения новых аргументов в дискуссию я предлагаю пойти вслед за моими информантами и поставить во главу угла именно деривативное понятие *табаррука*. Это понятие обладает интересными для исследователя характеристиками.

Во-первых, оно по происхождению гетерогенно и имеет как мусульманские, так и местные индийские корни. Слово «табаррук» является однокоренным с «баракой»<sup>1</sup>, при этом сами

<sup>1</sup> Это масдар (отглагольное имя) пятой породы, в арабском языке *табаррук* имеет значение 'поиск благословения'.

информанты рутинно отмечают схожесть *табаррука* с индуистским *прасадом* — сладостями, которые раздают в индуистских храмах<sup>1</sup>. Хотя практики обмена пищей или же получения артефактов на могиле святого можно найти во всех мусульманских регионах и, более того, в других религиях, лишь в Южной Азии оно оказалось институализировано в рамках ислама в виде такого компактного понятия. Схожесть *табаррука* и *прасада* облегчает естественное вхождение в пространство очевидно мусульманского ритуала для множества паломников-немусульман (индуистов, христиан, сикхов) и поддерживает инклюзивный характер культа мусульманских святых.

Во-вторых, это понятие имеет квантитативность, в отношении некоторых предметов информанты могут отмечать, что «это очень большой *табаррук*». Подобная «величина» не зависит от количества или объема полученного *табаррука*. Например, «большим *табарруком*» на *даргахе* шейха Кутбуддина Бахтияра Каки паломники считают лепешки *каки роти*<sup>2</sup>. Эти лепешки из пресного теста с большим количеством пряностей делают на местной кухне лишь дважды в год, на *урсе*<sup>3</sup> самого Кутбуддина и его наставника Муинуддина Гарибнаваза Чишти. В этом случае «величина» *табаррука* стоит в прямой зависимости от его малодоступности, поскольку остальные характерные для этого *даргаха* виды *табаррука* доступны паломникам круглый год.

В-третьих, несмотря на то что разные виды *табаррука* по-разному функционируют в пространстве ритуала, все ритуальные предметы проходят два фундаментальных этапа, которые позволяют им называться *табарруком*. Данный предмет должен, по выражению информанта, «поменять руки»<sup>4</sup>, т.е. выполнить роль дара в тот или иной момент времени. Кроме этого, предмет должен физически соприкоснуться с какой-то частью могилы, символизирующей тело святого. Далее я рассмотрю подробнее, какие свойства приобретает *табаррук* в ходе ритуала.

---

<sup>1</sup> Стандартные ответы на вопрос «Что такое табаррук?» — «Это как прасад», «Это мусульманский прасад».

<sup>2</sup> “Yeh roti le lo, yeh kaki roti hai, bahot baDa tabarruk hai” [«Держи лепешку, это как роти, очень большой табаррук»]. Данная фраза произнесена посетителями во время случайной беседы непосредственно после раздачи *каки роти*, но выражение повторялось неоднократно разными информантами.

<sup>3</sup> *Урс* — годовщина смерти святого. В переводе с арабского слово означает ‘свадьба’: смерть святого осмысливается как небесная свадьба его души, освобожденной от бремени тела, с Господом. Празднование обставляется множеством атрибутов бракосочетания.

<sup>4</sup> “Nath badalna”, — произнесено одним из *хидматгаров* (мужчина, ок. 50 лет) во время вечерней беседы за чаем на территории комплекса.

## Практики табаррука

*Табаррук*, как объясняет урду-английский словарь, изданный в Дели в 2012 г. силами специалистов университета Джамиа Миллия Исламия, являет собой «остатки еды или другие дары от святого или гробницы, подарок, благословение»<sup>1</sup>. Под *табарруком* обычно понимают сладости или, реже, незначительного размера артефакты (кусочки ткани, кора дерева, земля), набранные на могиле святого. Подобное явление, конечно, не ограничено в распространении исключительно Южной Азией, оно бытует во множестве регионов мира в разных культурах и религиях. Скажем, в странах Ближнего Востока, как на примере сирийских и египетских мусульман и иудеев показывает Юсеф Мери, на протяжении нескольких веков были чрезвычайно популярны паломничества к могилам мусульманских, иудейских и христианских святых и мест хранения реликвий в поисках *бараки*, которая выражалась в заступничестве святого. При этом паломники часто практиковали посыпание головы землей с могилы, увозили с собой мешочек с землей или бутылку с водой с сакрального места [Meri 1999: 57]. В Южной Азии феномен *табаррука* приобрел огромное значение и широкое распространение. Как уже было указано, за пределами региона само слово используется в ином смысле, а для реликвий с могилы святого не существует единых повсеместно употребляемых терминов.

На примере *даргаха* шейха Бахтияра Кутбуддина Каки Чишти в районе Мероли на юге Дели можно проследить, как паломники обращаются с подношениями святому. Рутинным ритуалом для посетителей *даргаха* является жертвоприношение в виде покрывала (*чадара*), благовоний (*агарбатти*), цветов, сахарных шариков и розовой воды. Набор для жертвоприношения паломники приобретают в одной из лавок, окружающих *даргах*. Большая часть лавок сосредоточена на базарной улочке, ведущей к главным воротам. В ходе социальной жизни *даргаха* эти разнообразные предметы постоянно меняют свой статус от обезличенного товара до сакрального предмета, а нередко и обратно — к товарному состоянию.

Стандартный набор включает довольно объемную кучу лепестков (чаще всего это лепестки роз, но могут быть и белые или

<sup>1</sup> “Left over food or other gift from saint or shrine, gift, benediction” [Qureshi 2012: 182]. Портал Rehta.org, посвященный литературному наследию и развитию языка урду, объясняет значение слова для хиндиязычных пользователей так (текст на хинди): «Вещь, в существовании в которой *бараката* нет сомнений; вещь, полученная от какого-либо *дервиша* или *махатмы*; *прасад*, который напоминает о старце, в котором заключена связь со старцами; маленькая вещь; *прасад*» [Rehta Dictionary]. Как ранее отмечалось, сравнение *табаррука* с индуистским *прасадом* (сластями, которые раздаются в индуистском храме) напрашивается сама собой, общую природу этих явлений подчеркивают и информанты. Таким образом, можно утверждать, что мусульманские и местные практики оказали взаимное влияние друг на друга.

красные бутоны других цветов), пачку *агарбатти* (благовонных палочек) либо восковых свечей, капсулу с розовой водой. Если объем такого набора невелик, он обычно продается на блюде из пенополистирола, либо на плетеном блюде — если набор большой. Цена начинается от двадцати рупий и доходит до пяти сот (вместе с *чадаром*), в зависимости от пышности набора.

Почитание могилы шейха проходит следующим образом. Посетитель, приобретя в одной из лавок набор из лепестков роз, благовоний, розовой воды и пакетика с сахарными шариками на подносе, вносит его в санктум<sup>1</sup>. Иногда паломники покупают также *чадар* — большое покрывало. *Чадар* расстилается на могиле с краю (чаще всего он покрывает не более одной десятой площади могилы), в чем могут помогать другие посетители. Далее паломник раскидывает цветы поверх *чадара* (читая про себя молитву или молча), иногда открывает пузырек с розовой водой и плещет ею на могилу. В этих операциях посетителю часто помогает служитель, сидящий у могилы рядом с ящиком для сбора подаяний (*назрана бокс*) и столиком. Неиспользованные благовония можно забрать с собой и пользоваться ими впредь, но часто они просто остаются на столе у служителя. Подносы отправляют в мусорное ведро (если это тарелки из пенополистирола) либо складывают у одного из столбов (если это большие плетеные подносы). Над пакетиком с сахарными шариками служитель читает короткую молитву и передает их обратно посетителю: таким образом шарики приобретают статус *табаррука*.

Следует отличать пищу, выполняющую функцию *табаррука* (как правило, это сласти), от еды, которую раздают бесплатно посетителям *даргаха*. Последняя (которая пользуется особой популярностью у бедняков) готовится дважды в день на общественной кухне (*лангаре*), а также частными лицами, взявшими на себя роль благотворителей. В случае *даргаха* шейха Кутбуддина Бахтияра Каки это, как правило, *кхичри* (сладкая рисовая каша) утром и *бирияни* с бараниной вечером. Существенное отличие состоит в том, что от еды *лангара* можно отказаться и не считается зазорным не доесть свою порцию.

Благовония (*агарбатти*) и свечи, а также глиняные светильники (*дипаки*) активно используются на множестве *даргахов*. В каких-то местах для них отводят специально подготовленные места: на *даргахе* Кутбуддина Бахтияра Каки это две каменных

---

<sup>1</sup> В случае *даргаха* Кутбуддина Бахтияра Каки санктум представляет собой обширный закрытый со всех сторон двор, а сама могила — открытое надгробие под навесом в углу этого двора, ближайшем к выходу. Чаще встречается гробница с куполом, кроме внешних стен у нее бывает внутренняя комната. У менее известных могил может не быть никакого оформления, кроме надгробия.

тумбы в разных частях комплекса, каменный шкаф с полочками в санктуме и порог вторых, неиспользуемых, ворот, на котором по вечерам расставляют свечи и светильники. На *даргахе* шейха Макдума Бадруддина Самарканди в Дели, связанном с культом джиннов, это задняя стенка гробницы, где благовония размещают вместе с записками-пожеланиями. На гробницах поменьше благовония часто оставляют в беспорядке в тех местах, где есть техническая возможность. Хотя благовония не могут выступать в качестве *табаррука* (по-видимому, в силу своей летучей и ускользающей природы), они играют огромную роль в духовной жизни южноазиатского мусульманина [Flatt 2016: 5].

Как уже было упомянуто, эта схема может незначительно варьироваться в зависимости от региона или особенностей конкретного *даргаха*. На *даргахе* Шейха Алама (Шайлам Бабы) в городе Ахмедабаде посетитель получает от служителя не сахарные шарики, а фрагмент расколотого спелого кокоса. Кокос раскалывается ритуальным кинжалом в присутствии посетителя, у него над головой. Служитель берет кокос из заранее принесенной кучи. В особо торжественные дни, например во время *урса*, эту почетную обязанность выполняет глава семейства служителей *даргаха*.

Интересно проследить дальнейшую судьбу ритуальных предметов, а именно *чадаров* и розовых лепестков. После вечерней молитвы иша (пятый намаз), как и при прочих намазах, читается *фатия* (торжественная молитва, включающая в себя суру «Аль-Фатиха», от которой и происходит название ритуала, еще несколько сур и *шаджру*, цепь духовного наследования шейха Кутбуддина Бахтияра Каки). Посетители выходят с территории санктума за ворота, створки ворот прикрываются. В это время двое-трое служителей, обычно подростки, начинают уборку мазара. Для этого они прикрывают могилу под беседкой занавесями — хотя санктум закрыт, но сам мазар виден через *джали* (резную мраморную решетку, из которой состоит часть стены), что недопустимо во время уборки. В этот момент служители сметают все лепестки в большую корзину, а принесенные за день *чадары* складывают в стопку<sup>1</sup>. *Чадары* используются многократно, и через несколько дней все возложенные покрывала вновь оказываются на прилавках торговцев<sup>2</sup>. Собранные цветы служители относят к заброшенному колодцу, который находится в двадцати минутах ходьбы от *даргаха*

<sup>1</sup> Подобная уборка происходит и на женском мазаре, но производится женщинами.

<sup>2</sup> К сожалению, мне не удалось увидеть механизм распределения *чадаров*. Предположительно, торговцы просто забирают «свои» *чадары*, которые продали ранее.



в зарослях на мусульманском кладбище, и сбрасывают в него. Часто бывает, что запоздалые посетители приносят подносы с цветами уже после закрытия санктума. Тогда находящийся возле ворот санктума служитель сбрасывает цветы в приготовленное для этого ведро, оставляет себе благовония, а пакетики с сахарными шариками прикладывает к воротам и отдает посетителям. В рамках молитвенной практики он может также прикоснуться рукой к воротам и к голове посетителя. Иными словами, служитель повторяет действия, происходящие возле надгробия, не пуская посетителей к нему.

В течение дня лепестки могут выступать в роли *табаррука*: их окказионально подбирают с могилы или даже с пола и едят. После уборки такое невозможно, цветы в каком-то смысле перестают принадлежать пространству *даргаха*.

Следует обратить внимание на объяснительную модель, касающуюся утилизации цветочных лепестков вечером после уборки мазара. Два информанта дали понятное, рациональное с религиозной точки зрения объяснение этому: «[Ц]веты сбрасывают в колодец, чтобы никто по ним не топтался и не смешивал с землей. Там все же люди, свиньи, собаки бродят по зарослям, топчутся». Еще одна информантка заметила, что «лепестки сбрасывают в колодец, чтобы охладить воду». Это объяснение кажется бессмыслицей, но имеет глубокие связи с мусульманской системой представлений о гуморальных связях в теле человека. Если мы обратимся к исследованию лечебных процессов на аналогичном *даргахе* в городе Карачи (совр. Пакистан), проведенному в 1980-е гг. [Kurin 1983], то увидим, что «охлаждающие» свойства лепестков, наряду с любым *табарруком*, типичны для нарратива североиндийского суфизма. По представлениям посетителей и обитателей *даргаха* Абдуллы Шаха Гази, темное, страстное начало (животная душа, *нафс*)<sup>1</sup> в человеке является горячим, и совладать с ним можно двумя способами: либо бесконтрольно выпустить в виде асоциальных проявлений, сексуальных действий и экстатических плясок, либо регулярно охлаждать, усмирять и держать в узде. В данном случае *табаррук*, т.е. любое вещество, соприкасавшееся с могилой святого и таким образом «пропитавшееся» его *баракой*, несет прохладу и успокоение [Ibid.: 318]. Эта модель экстраполируется и на процесс излечения одержимых джиннами. Вредная деятельность джинна рассматривается как жар, разогревание, и посещение *даргаха*, наряду с поеданием табаррука, прослушиванием *каввали*<sup>2</sup> и иными ри-

<sup>1</sup> *Нафс* (*nafs*) — мусульманская концепция «животной души» в человеке, которая несет ответственность за страсти и низменные плотские желания. *Нафс* необходимо «обуздывать» или «охлаждать».

<sup>2</sup> *Каввали* — суфийская духовная музыка. Большинство композиций *каввали* — это положенная на музыку классическая поэзия на урду и фарси, а также куплеты из народной любовной лирики.

туальными действиями, охлаждая тело одержимого, делает его непригодным для обитания джинна [Kurin 1983: 319–320]. Раздача и тем паче повторное использование лепестков на *даргахе* Бахтияра Каки не приветствуется, однако даже выброшенные лепестки сохраняют *баракку* святого и, следовательно, охлаждающие свойства, позволяющие остужать грунтовые воды, контакт с которыми происходит через заброшенный колодец<sup>1</sup>.

Как было упомянуто, *чадар* является опциональным, чаще он не входит в набор. Многие информанты разделяют мнение, что посетитель благодарит шейха расстиланием *чадара* после исполнения желания. Кроме того, следует различать ежедневные рутинные ритуалы расстилания *чадара*, которые могут происходить сотни раз за день, и большой *чадар*, который расстилается при большом скоплении людей с соблюдением ряда ритуалов несколько раз в год. При этом обрывки старых *чадаров*, которые вышли из цикла продажи — использования — возвращения в лавку, паломники могут забирать себе в качестве *табаррука*.

### **Табаррук и контагиозность**

Одним из двух условий превращения пищи и иных предметов в *табаррук* является соприкосновение с усыпальницей святого, что видно из приведенных примеров. Заместителем тела святого чаще всего выступает сама могила, скрывающая его. В некоторых случаях доступ непосредственно к могиле оказывается закрыт. На *даргахе* шейха Кутбуддина Бахтияра Каки такое происходит регулярно в ночные часы, когда двор-санктум недоступен и святой «отдыхает от посетителей». Кроме того, на этом *даргахе*, как и на множестве других, доступ непосредственно к могиле запрещен женщинам<sup>2</sup>. В таких ситуациях заместителем тела святого становятся декорированные ворота, ведущие в санктум, а для женщин эту функцию частично выполняет *джали* — мраморная резная решетка, окружающая *даргаху*.

*Каввали* исполняется под аккомпанемент ограниченного числа инструментов (гармония и несколько видов барабанов) несколькими вокалистами. Исполнение *каввали* сопровождает все важные мероприятия на *даргахах*. Во время исполнения *каввали* слушатели могут впадать в транс.

<sup>1</sup> Необходимо отметить, что построенная модель может быть ограничена определенным историко-культурным ареалом и неизвестна в Дели. Упомянутая информантка родом из города Ахмадабада (Гуджарат), а исследование Курина проводилось в Карачи (Синд). Эти два региона ныне разделены границей, тем не менее они гораздо ближе территориально и культурно друг к другу, нежели к Дели.

<sup>2</sup> Как показывает опыт судебного разбирательства в связи с проблемой равного доступа к *даргаху* Хаджи Али в городе Мумбаи [Haji Ali Dargah 2016], такой запрет не является обязательным. По всей видимости, разделение по гендерному признаку стало считаться свидетельством престижного, элитного статуса гробницы в последнее столетие и началось именно в Северной Индии. В статье о новом месте почитания в городском парке Сунил Кумар показывает, как вместе с расширением аудитории и привлечением представителей среднего класса смотрители паркового *даргаха* ввели правила разделения «по образу и подобию уважаемых делийских *даргахов*, таких как *даргахи* Низамуддина Аулия и Кутбуддина Каки» [Kumar 2010: 70].

Во время больших собраний на территории санктума достаточной степенью контакта может считаться длительное (на протяжении часа и более) пребывание предметов в санктуме. Наконец, во время полевой работы на разных *даргах* я видел, что в отдельных случаях передача *табаррука* осуществлялась даже за пределами собственно *даргаха*, возле входных ворот. Таким образом, можно говорить, что эффект *бараки вали* распространяется едва ли не на всю территорию комплекса. Самыми сильными заместителями выступают собственно могила святого, а также ворота, ведущие к гробнице.

Важно отметить, что передача *табаррука* никогда не производится вне территории комплекса. Единственным исключением может быть передача какого-либо *табаррука* с определенной могилы от паломника его родственникам. Паломники привозят *табаррук* родственникам по их поручению в том случае, если последние по каким-то причинам не могут посетить эту могилу. Такая передача *табаррука* не считается равной по силе воздействия личному посещению святого, «личной аудиенции» у *вали*.

А.А. Суворова в монографии «Мусульманские святые Южной Азии» приводит свидетельства информанток о том, что во время экзальтированной молитвы у беседки, образующей усыпальницу шейха Муинуддина Гарибнаваза Чишти, они просовывали руки через отверстия в решетке *джали* и чувствовали, что святой касается рукой их ладоней. Подобное свидетельство проистекает из концепции *зинда пир* 'вечно живого старца'. Это словосочетание используется в отношении некоторых святых как имя собственное или титул, однако распространяется на всех индийских *вали*<sup>1</sup> [Суворова 1999].

Концепция *зинда пир* означает, что к святому относятся как к живому человеку, чтут его привычки и просят у него защиты. Святому пишут послания-*мурады* в надежде, что он прочитает эту корреспонденцию. Во время посещения санктума паломники соблюдают определенные правила: они не разговаривают

---

<sup>1</sup> Как титул «Зинда Пир» используется, например, в отношении Хваджи Хизра, мифического пророка, чья почитаемая могила располагается на острове в пакистанской провинции Синд [Ansaqi 1992: 15–16], см. также: [Jat 2017]. Почитатели *даргаха* Зинда Шах Мадар в штате Уттар Прадеш употребляют «Зинда Пир» в качестве имени собственного [Falasch 2015]. В отношении множества других святых упоминание этой концепции возникает спорадически. К примеру, на *даргахе* шейха Кутбуддина Бахтияра Каки на надвратном камне одних из ворот красуется двустишие, записанное на урду и хинди: «Любимцев Господа не считай умершими, о Аминуддин! / До Судного Дня будет жить Хазрат Хваджа Кутбуддин» (идентифицировать однозначно автора строк Аминуддина не удалось). Проявляется это отношение самым непосредственным образом — в выстраивании взаимодействия служителей *даргаха* с могилой святого и пространством вокруг могилы: «Так заведено, брат, Баба Сахиб должен отдыхать ночью от посетителей. Мы же считаем его живым, он устал. На других *даргах* может быть по-другому. Но мы закрываем, извини» [разговор служителя *даргаха* с запоздавшим посетителем у запертых ворот санктума].

громко, не скрещивают ноги в положении сидя или стоя — это может оскорбить *вали*. Более того, нельзя поворачиваться спиной к изножье могилы, поскольку представляется, что святой сидит, обратившись лицом к выходу из санктума<sup>1</sup>. Но остальные части *даргаха* при определенных условиях тоже могут выступать в метафорической роли тела *вали*. Святой присутствует на своем *даргахе* постоянно, телесно воплощаясь в своей могиле, воротах или других частях комплекса. Каким образом можно описать структуру этого фантомного тела?

Восприятие тела и его продолжений в виде протезов или девайсов занимает большое место в психоанализе и STS-исследованиях. Морис Мерло-Понти описывает человеческое тело через возможность «сообщать миру бытие», а обладание телом — как способность «для живущего сращиваться с определенной средой, сливаться воедино с определенными проектами и непрерывно в них углубляться» [Мерло-Понти 1999: 118]. В случае тела почитаемого мусульманского святого, которое само по себе полностью социально сконструировано посредством дискурса принадлежащего ему морального сообщества, модель воплощенной и продолженной телесности поднимается на еще один метафорический уровень. Для описания такого продолженного, распределенного тела подходит концепция «распределенной личности» Альфреда Гелла<sup>2</sup>. Хотя Гелл выстраивает свою антропологическую модель вокруг феномена восприятия предметов искусства, он также приводит примеры из религиозной жизни, в частности почитание идолов и обожествление непальских девочек-*кумари*, считающихся воплощением женского божества [Gell 1998: 148–152].

В модели Гелла предмет искусства трактуется как индексальный знак, указывающий на тех акторов, которыми он был произведен, заказан, а также на те объекты, которые, возможно, были

<sup>1</sup> Эта поза святого дублируется шейхами суфийских братств во время еженедельных бдений в *ханаке*. Во время полевых наблюдений зафиксировано, что шейх небольшой ячейки братства Чистийя, являющийся потомком шейха Кутбуддина Бахтияра Каки, во время собрания своих учеников садится на небольшое возвышение, ученики располагаются в несколько рядов по обе стороны от него (с одной стороны мужчины, с другой — женщины и мальчики, не прошедшие посвящения). Один из учеников стоит напротив шейха в почтительной позе, на два голоса шейх и он распевают суры из Корана и цепи духовного наследования братства (*шаджра*). К шейху во время бдения также нельзя поворачиваться спиной.

<sup>2</sup> Ради теоретической точности важно различать концепции «распределенной личности» Альфреда Гелла и «распределенной агентности» Бруно Латура. Исследовательница проблем минных полей в корейской демилитаризованной зоне Элеана Ким приводит заочную дискуссию этих авторов. Коротко говоря, «распределенная личность» подразумевает иерархические отношения между центральным агентом и его продуктами (в данном случае минером и минами), а «распределенная агентность» предполагает, что продукты центрального объекта начинают жить своей жизнью и не подчиняются порождающему агенту (что в отношении мин без радиуправления, безусловно, истинно) [Kim 2016: 165]. Как мне кажется, модель Гелла имеет большую объяснительную ценность в нашем случае.

прототипами этого предмета искусства. Идеи Гелла основаны на семиотике Пирса, которая выделяет три составляющие знака: материальную основу (референт), объект, на который указывает знак, и характеристику связи между ними. Знак является индексальным, если референт и объект связаны между собой по смежности. В случае гробницы, если мы присмотримся к свойствам контагиозности, возникающим у отдельных архитектурных элементов комплекса, то увидим, что сама могила, а также ворота, *джали* и прочие материальные объекты на *даргахе* выступают индексальным указателем на личность святого.

Параллели с моделью Альфреда Гелла продолжают и в том, как эта связь актуализируется в восприятии и действиях участников ритуала (ровно так же, как и зрителей). Индексация знака в предмете искусства производится в сознании зрителя благодаря необходимому культурному бэкграунду, т.е. абдуктивно. Таким же культурным бэкграундом является включенность паломников в культ мусульманских святых, независимо от религиозной аффилиации любого из посетителей. Соприкасаясь с пространством *даргаха*, пища становится носителем свойств личности святого, иными словами, его *бараки*.

Таким образом, элементы архитектурного комплекса *даргаха* оказываются не только индексальным знаком, но и метонимическим продолжением тела святого, частью его распределенной личности, в существовании которой не сомневаются участники ритуала. А пища и другие предметы, соприкасаясь с этой личностью в расширенном значении, приобретают новые свойства и как бы «напитываются» *баракой* святого. Точно так же живой чудотворец может благословлять и преобразовывать свойства предметов своим прикосновением.

### **Табаррук и практики дарообмена**

Вторым неизменным условием, которое сопутствует превращению пищи в *табаррук*, является, по выражению одного из информантов, «перемена рук». *Табаррук* непременно проходит через акт дарения, хотя бы символический и эллиптический. Самый распространенный вид дарообмена происходит между равными по статусу — незнакомыми друг с другом посетителями гробницы: во время крупных праздничных собраний (например, *урса* святого или кого-либо из его родственников и учеников, похороненных на территории комплекса) после окончания торжественной части, заключающейся в чтении сур Корана, *шаджры* и стихов, посетители санктума начинают обмениваться друг с другом конфетами. В других случаях, тоже во время торжеств, некоторые посетители приносят с собой

и раздают большое количество сладостей в качестве выполнения обета или семейной традиции.

В моменты проведения этих коллективных молений и при обмене сладостями после них единое моральное сообщество наиболее осязаемо. Ритуальный комплекс *даргаха* представляет собой рамку, неотделяемую от бытовой сферы, через которую участники ритуала интерпретируют окружающую действительность. Исследовательская группа Адама Селигмана противопоставляет ритуал искренности (“sincerity”), осознанному и обусловленному идеологически стремлению к проведению жестких границ, в то время как суть ритуала заключается в преодолении границ и приближении опыта реальности к модели идеального [Seligman et al. 2008: 46]. Рутинные ритуалы, совершаемые на *даргахе*, воспроизводят идеальную модель мира, основанную на сложных идеологических предпосылках и недостижимую в реальности. Это создает терапевтический эффект и облегчает восприятие непосредственного опыта, не всегда согласующегося с понятиями о справедливости и награде. Суть ритуала заключается в его трансгрессивной природе. Участники оказываются в лиминальном пространстве (во многом виртуальном, но воплощенном в границах *даргаха*), где справедливость достигается простым обращением к высшим силам, а все присутствующие равны по статусу и не разделены классовыми и кастовыми предрасудками.

Когда участники коллективного моления обмениваются пищей непосредственно после проведения ритуала, они утверждают свое равенство и единение в общности, дюркгеймианском едином моральном сообществе или, если угодно, тернеровской коммунитас. *Табаррук*, которым они обмениваются, несет двойную индексацию, отсылая и к телу святого, и к телу сообщества.

Вариант с эллиптической «переменной рук» происходит непосредственно в момент, когда паломник приходит в санктум почтить святого. Как было упомянуто, при посещении гробницы посетителям часто помогают смотрители. В таком случае смотритель указывает паломнику, в какой последовательности следует расстилать *чадар*, разбрасывать лепестки и читать молитву. В состав набора для приношения обязательно входит полиэтиленовый пакетик с белыми сахарными шариками, который служитель прикладывает на несколько секунд к могиле *вали*, читает *шахаду* и отдает посетителю. Таким образом, купленные за несколько минут до того сахарные шарики паломник как бы получает в дар от святого, укрепляя принятием такого дара индивидуальную связь со святым. В этой мимолетной операции скрыта модель одаривания сувереном своих подопечных во время публичного выражения ими лояльности,



хорошо описанная на материале неевропейских обществ и королевских дворов [Мосс 1996; Гребер 2015]. Посетители *даргаха* оказываются духовными последователями покоящегося святого и добровольно становятся его духовной клиентурой, надеясь взамен на помощь и защиту святого в мирских делах.

Некоторые практики, связанные с «переменной рук», подтверждают и первый тезис о физических объектах как заместителях и продолжениях тела *вали*. На тех *даргахах*, где установлено расписание открытия и закрытия санктума (как на рассматриваемом нами *даргахе* шейха Кутбуддина Бахтияра Каки) часто возникает ситуация, когда вечером некоторые паломники не успевают посетить святого. В таких случаях служители останавливают незадачливых посетителей у ворот и распоряжаются их подношениями: цветочные лепестки прямо отправляются в мусорную урну, все остальные составляющие подношения откладываются в сторону, а сахарные шарики возвращаются паломнику, но уже от имени святого.

Система патрон-клиентских отношений — основа связи *пири-муриди*, т.е. подчинения ученика своему шейху. Отношения *пири-муриди* могут замещать семейные отношения, для своих учеников *пир* выступает в качестве отца, ученики одного *пира* могут называть друг друга *пир-бхай*, т.е. ‘брат по шейху’ [Younas, Kamal 2020]. Династии суфийских шейхов в окружении своих наследственных учеников в разных регионах Южной Азии дополняли или замещали феодальную систему реципрокных отношений. Разветвленные патрон-клиентские сети, которые брали начало от шейха и выражались в отношениях *пира* и *муридов*, продолжались его потомками и *халифами* (старшими учениками, заместителями, имеющими право посвящать собственных учеников) и заканчивались массами учеников. Они могли использоваться для мгновенной мобилизации больших групп населения, аккумуляции богатств, эффективного социально справедливого перераспределения ресурсов или распространения новых идеологий и технологий. Это позволяло самым популярным шейхам вести самостоятельную политику, что отразилось в постепенной интеграции элементов придворного этикета в суфийский церемониал. Отсюда берет исток и специфическое употребление слов-синонимов «даргах» и «дарбар» по отношению к гробницам мусульманских святых. Оба слова в западной научной традиции принято переводить как «шахский двор»<sup>1</sup> [Ernst, Lourence 2002: 101; Bellamy 2011: 9].

<sup>1</sup> Менее употребительное по отношению к усыпальницам *аулия* слово «дарбар» имеет в урду основное значение ‘шахский двор’. Слово «даргах» вызывает разногласия, поскольку в отечественной востоковедческой традиции принято особо выделять этимологию этого слова, которое буквально переводится как ‘порог’ и связывается с почитанием ворот.

Элементы придворного этикета прослеживаются и в описанных выше правилах поведения в санктуме, и в самой традиции просить святого о заступничестве путем визита к могиле или подачи ему прошений-*мурадов* (записок с описанием проблемы, просьбой о помощи и именем просителя; иногда просители даже оставляют почтовый адрес и приклеивают свои фотокарточки).

Таким образом, *табаррук* оказывается важнейшим элементом культа мусульманских святых в Южной Азии. Ритуалы обмена позволяют паломникам приобщиться, с одной стороны, к харизме похороненного *вали*, с могилкой которого, будто с его телом, соприкасался тот или иной предмет. С другой стороны, практики дарообмена, наряду с участием в общих молениях, позволяют участникам почувствовать себя сообществом равных членов.

### З а к л ю ч е н и е

В статье я предпринял попытку проанализировать некоторые аспекты культа мусульманских святых Южной Азии (а уже — севера современной Индии), опираясь на локальные понятия и представления. Основной фокус статьи направлен на практики обращения с освященными предметами (*табарруком*) на *даргах*, их социальную жизнь и последовательные трансформации от состояния обезличенного товара к глубоко индивидуализированному сакральному предмету. Специфическое словоупотребление и изоморфность индуистским ритуалам, на которую указывают сами информанты, доказывает, что тема имеет большой потенциал для исследования.

*Табаррук* — один из основных элементов ритуала поклонения мусульманскому святому, в котором участвуют не только мусульмане, но и представители иных конфессий: это разные предметы (в основном пища), которыми паломники обмениваются между собой либо получают от служителей и потомков святого. Несмотря на разнообразие этих предметов (сахарные шарики, цветочные лепестки, конфеты, лепешки, кора деревьев, обрывки старых *чадаров*, в соседнем регионе — кокосовые орехи и пр.), их объединяют два важных свойства. Во-первых, *табаррук* должен быть задействован в цепочке дарообмена. В разных вариантах исполнения это может быть обмен между равными участниками ритуала, которые на время становятся членами единого морального сообщества, либо символическое получение пищи от похороненного святого. Во-вторых, *табаррук* должен на протяжении хотя бы непродолжительного времени соприкасаться с неким субститутом тела святого, агентом его распределенной личности: надгробием, изножьем могилы,

створкой ворот санктума. Святой, в форме распределенной личности, выраженной в архитектурных элементах гробницы, воспринимается паломниками как цельная живая персона: он *зинда пир*, «живой старец», который предпочитает молиться в уединении и отдыхает от посетителей по ночам (двор-санктум запирают на ночь и на время обязательных молитв), а также принимает посетителей в определенной позе (поворачиваться спиной к могиле запрещено лишь со стороны изножья).

В процессе циркуляции священных предметов в ритуале *табаррук* функционально является двойным индексальным знаком. Во-первых, через *табаррук* выражается вовлеченность и равенство всех членов морального сообщества *даргаха*. Обмениваясь священными предметами, участники ритуала признают свое равенство друг с другом, пусть даже и ситуативное. Во-вторых, *табаррук*, который возвращается к паломнику после соприкосновения с могилой святого, символически восстанавливает связь между паломником и *вали*. Посетитель просит святого о заступничестве и покровительстве и в качестве материального знака этого заступничества получает священный предмет.

### Благодарности

Статья подготовлена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 19-39-90028 «Изучение ритуальных практик и их трансформации в современном суфизме (на примере практик почитания могилы шейха Кутбуддина Бахтияра Каки в Мероли, Нью-Дели, Индия)».

### Источники

Haji Ali Dargah to Allow Entry of Women // The Hindu. 2016, Oct. 24. <<https://www.thehindu.com/news/cities/mumbai/Haji-Ali-Dargah-to-allow-entry-of-women/article16080565.ece>>.

Jat Z.R. Khwaja Khizr: The Saint Who 'Saved' Rohri, Sukkur and Lansdowne Bridge during the 1965 War // Dawn. 2017, Oct. 24. <<https://www.dawn.com/news/1365940/khwaja-khizr-the-saint-who-saved-rohri-sukkur-and-lansdowne-bridge-during-the-1965-war>>.

Qureshi B.A. (comp.). Practical Standart 21st Century Dictionary Urdu-English / Rev. and enlarged by A. Haq. New Delhi: Sky Publications, 2012.

[Rehta Dictionary] Tabarruk // Rehta Dictionary: A Trilingual Treasure of Urdu Words. <<https://rekhtadictionary.com/meaning-of-tabarruk?keyword=tabarruk>>.

### Библиография

Ашрафян К.З. Дели: история и культура. М.: Наука, 1987. 262 с.

Гребер Д. Долг: первые 5000 лет истории / Пер. с англ. А. Дунаева. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. 527 с.

- Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / Пер. с фр. А. Апполонова, Т. Котельниковой. М.: Дело, 2018. 732 с.
- Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Пер. с фр. под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. СПб.: Ювента; Наука, 1999. 605 с.
- Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / Пер. с фр., послесл. и коммент. А.Б. Гофмана. М.: Вост. лит., 1996. С. 83–222.
- Суворова А.А. Мусульманские святые Южной Азии XI–XV веков. М.: ИВ РАН, 1999. 280 с.
- Ansari S.F.D. Sufi Saints and State Power: The *Pirs* of Sind, 1843–1947. Cambridge; N.Y.: Cambridge University Press, 1992. XX+176 p.
- Bellamy C. The Powerful Ephemeral: Everyday Healing in an Ambiguously Islamic Place. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2011. 312 p.
- Bigelow A. Introduction: Thinking with Islamic Things // Bigelow A. (ed.). Islam through Objects. L.: Bloomsbury Academic, 2021. P. 1–14. doi: 10.5040/9781350132849.0005.
- Burchett P. My Miracle Trumps Your Magic: Encounters with *Yogīs* in Sufi and *Bhakti* Hagiographical Literature // Jacobsen K.A. (ed.). Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained through Meditation and Concentration. Leiden; Boston: Brill, 2012. P. 345–380. doi: 10.1163/9789004214316\_015.
- Ernst C.W., Lawrence B.B. Sufi Martyrs of Love: Chishti Sufism in South Asia and beyond. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2002. XIV+241 p.
- Falasch U. Negotiating Religious Authority at a Shrine Inhabited by a Living Saint: The *Dargāh* of “*Zinda*” Shāh Madār // Boivin M., Delage R. (eds.). Devotional Islam in Contemporary South Asia: Shrines, Journeys and Wanderers. N.Y.: Routledge, 2015. P. 63–78.
- Flatt E.J. Spices, Smells and Spells: The Use of Olfactory Substances in the Conjuring of Spirits // South Asian Studies. 2016. Vol. 32. No. 1. P. 3–21. doi: 10.1080/02666030.2016.1174400.
- Gell A. Art and Agency: An Anthropological Theory. Oxford: Clarendon Press, 1998. 271 p.
- Gellner E. Muslim Society. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. 284 p.
- Johnson M.A., Mullins P. Moral Communities: Religious and Secular // Journal of Community Psychology. 1990. Vol. 18. No. 2. P. 153–166. doi: 10.1002/1520-6629(199004)18:2<153::AID-JCOP2290180207>3.0.CO;2-E.
- Kim E.J. Toward an Anthropology of Landmines: Rogue Infrastructure and Military Waste in the Korean DMZ // Cultural Anthropology. 2016. Vol. 31. No. 2. P. 162–187. doi: 10.14506/ca31.2.02.
- Kumar S. The Pir’s *Barakat* and the Servitor’s Ardour: The Contrasting History of Two Sufi Shrines in Delhi // Dayal M. (ed.). Celebrating Delhi. New Delhi: Ravi Dayal; Pinguin Books, 2010. P. 47–75.

- Kurin R.* The Structure of Blessedness at a Muslim Shrine in Pakistan // Middle Eastern Studies. 1983. Vol. 19. No. 3. P. 312–325. doi: 10.1080/00263208308700553.
- Meri J.W.* Aspects of Baraka (Blessings) and Ritual Devotion among Medieval Muslims and Jews // Medieval Encounters: Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue. 1999. Vol. 5. No. 1. P. 46–69. doi: 10.1163/157006799X00259.
- Pemberton K.* Ritual, Reform, and Economies of Meaning at a South Asian Sufi Shrine // Pemberton K., Nijhawan M. (eds.). Shared Idioms, Sacred Symbols, and the Articulation of Identities in South Asia. N.Y.: Routledge, 2009. P. 166–187.
- Pinto P.G.* Knowledge and Miracles: Modes of Charisma in Syrian Sufism // Lindholm Ch. (ed.). The Anthropology of Religious Charisma. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2013. P. 59–77. doi: 10.1057/9781137377630\_3.
- Safi O.* Bargaining with *Baraka*: Persian Sufism, “Mysticism,” and Pre-Modern Politics // The Muslim World. 2000. Vol. 90. No. 3–4. P. 259–288. doi: 10.1111/j.1478-1913.2000.tb03691.x.
- Sarason S.B., Zitnaz G., Grossman F.K.* The Creation of a Community Setting. Syracuse, NY: Syracuse University Division of Special Education and Rehabilitation, 1971. VIII+98 p.
- Seligman A.B., Weller R.P., Puett M.J., Simon B.* Ritual and Its Consequences: An Essay on the Limits of Sincerity. N.Y.: Oxford University Press, 2008. 248 p.
- Takim L.* Charismatic Appeal or Communitas? Visitation to the Shrines of the Imams // Journal of Ritual Studies. 2004. Vol. 18. No. 2: Stewart P.J., Strathern A.J. (pubs.). Contesting Rituals: Islam and Practices of Identity-Making. P. 106–120.
- Villalón L.A.* Charisma and Ethnicity in Political Context: A Case Study in the Establishment of a Senegalese Religious Clientele // Africa. 1993. Vol. 63. No. 1. P. 80–101. doi: 10.2307/1161299.
- Werbner P.* Langar: Pilgrimage, Sacred Exchange and Perpetual Sacrifice in a Sufi Saint’s Lodge // Werbner P., Basu H. (eds.). The Embodiment of Charisma. L.; N.Y.: Routledge, 2002. P. 95–116. doi: 10.4324/9780203025208-10.
- Younas S., Kamal A.* Influence of Socio-Demographic Features on Piri-Muridi: An Experiential Study // Foundation University Journal of Psychology. 2020. Vol. 4. No. 1. P. 1–33. doi: 10.33897/fujp.v4i1.71.

---

## “This Is a Very Big *Tabarruk*”: Ritual Things and a Sense of Community in the Muslim Saint Veneration Culture of Northern India

Gleb Stukalin

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera),  
Russian Academy of Sciences  
3 Universitetskaya Emb., St Petersburg, Russia  
glebstukalin@gmail.com

Relying on materials of a field study of a revered Muslim grave in Delhi, the author analyzes the role of sacred objects (*tabarruk*) in the ritual of saint veneration of the saint. The exchange of food and other items called *tabarruk* is one of the essential elements of the cult. The author focuses on the study of the objects involved in the ritual. The primary goal of the work is to discuss the role and characteristics of *tabarruk* in ritual and social life. *Tabarruk* (which most often consists of sweets and rose petals) change their status: a pilgrim buys them in a shop near the tomb, brings them to the grave, puts them on the tombstone. Pilgrims exchange sweets among themselves. The employees of the tomb give part of the *tabarruk* back to the pilgrims. Food from the *langar* kitchen is distributed free of charge to pilgrims, guests and the homeless and has a comparatively lower status—participants do not have to finish the entire meal. In contrast, sweets given by other pilgrims must be eaten. As the analysis of field material shows, *tabarruk* has two fundamental properties. First, these items must pass the stage of a gift between real or symbolic participants of the gift exchange; they thus unite the pilgrims with the revered saint and among themselves. Second, they must come into contact with the symbolic agent, part of the distributed personality of the saint, and are his indexical expression.

Keywords: Islam, India, Sufism, Dargah, *tabarruk*, Delhi, contagiousness.

### Acknowledgments

The article was prepared with the support of the Russian Foundation for Basic Research, project no. 19-39-90028 “The Study of Ritual Practices and Their Transformation in Modern Sufism (On the Example of the Practices of Devoting the Grave of Sheikh Qutbuddin Bakhtiyar Kaki in Meroli, New Delhi, India)”.

### References

- Ansari S. F. D., *Sufi Saints and State Power: The Pirs of Sind, 1843–1947*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1992, XX+176 pp.
- Ashrafyan K. Z., *Delhi: istoriya i kultura* [Delhi: History and Culture]. Moscow: Nauka, 1987, 262 pp. (In Russian).



- Bellamy C., *The Powerful Ephemeral: Everyday Healing in an Ambiguously Islamic Place*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2011, 312 pp.
- Bigelow A., 'Introduction: Thinking with Islamic Things', Bigelow A. (ed.), *Islam through Objects*. London: Bloomsbury Academic, 2021, pp. 1–14. doi: 10.5040/9781350132849.0005.
- Burchett P., 'My Miracle Trumps Your Magic: Encounters with Yogis in Sufi and Bhakti Hagiographical Literature', Jacobsen K. A. (ed.), *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained through Meditation and Concentration*. Leiden; Boston: Brill, 2012, pp. 345–380. doi: 10.1163/9789004214316\_015.
- Durkheim É., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse (le système totémique en Australie)*. Paris: Alkan, 1912, 647 pp.
- Ernst C. W., Lawrence B. B., *Sufi Martyrs of Love: Chishti Sufism in South Asia and beyond*. New York: Palgrave Macmillan, 2002, XIV+241 pp.
- Falasch U., 'Negotiating Religious Authority at a Shrine Inhabited by a Living Saint: The Dargāh of "Zinda" Shāh Madār', Boivin M., Delage R. (eds.), *Devotional Islam in Contemporary South Asia: Shrines, Journeys and Wanderers*. New York: Routledge, 2015, pp. 63–78.
- Flatt E. J., 'Spices, Smells and Spells: The Use of Olfactory Substances in the Conjuring of Spirits', *South Asian Studies*, 2016, vol. 32, no. 1, pp. 3–21. doi: 10.1080/02666030.2016.1174400.
- Gell A., *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1998, 271 pp.
- Gellner E., *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, 284 pp.
- Graeber D., *Debt: The First 5,000 Years*. Brooklyn, NY: Melville House, 2011, 534 pp.
- Johnson M. A., Mullins P., 'Moral Communities: Religious and Secular', *Journal of Community Psychology*, 1990, vol. 18, no. 2, pp. 153–166. doi: 10.1002/1520-6629(199004)18:2<153::AID-JCOP2290180207>3.0.CO;2-E.
- Kim E. J., 'Toward an Anthropology of Landmines: Rogue Infrastructure and Military Waste in the Korean DMZ', *Cultural Anthropology*, 2016, vol. 31, no. 2, pp. 162–187. doi: 10.14506/ca31.2.02.
- Kumar S., 'The Pir's Barakat and the Servitor's Ardour: The Contrasting History of Two Sufi Shrines in Delhi', Dayal M. (ed.), *Celebrating Delhi*. New Delhi: Ravi Dayal; Penguin Books, 2010, pp. 47–75.
- Kurin R., 'The Structure of Blessedness at a Muslim Shrine in Pakistan', *Middle Eastern Studies*, 1983, vol. 19, no. 3, pp. 312–325. doi: 10.1080/00263208308700553.
- Mauss M., 'Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques', *L'Année sociologique*, 1ère Année, 1923–1924, pp. 30–186.
- Meri J. W., 'Aspects of Baraka (Blessings) and Ritual Devotion among Medieval Muslims and Jews', *Medieval Encounters: Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue*, 1999, vol. 5, no. 1, pp. 46–69. doi: 10.1163/157006799X00259.
- Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*. Paris: Librairie Gallimard, 1945, XVI+531 pp.

- Pemberton K., 'Ritual, Reform, and Economies of Meaning at a South Asian Sufi Shrine', Pemberton K., Nijhawan M. (eds.), *Shared Idioms, Sacred Symbols, and the Articulation of Identities in South Asia*. New York: Routledge, 2009, pp. 166–187.
- Pinto P. G., 'Knowledge and Miracles: Modes of Charisma in Syrian Sufism', Lindholm Ch. (ed.), *The Anthropology of Religious Charisma*. New York: Palgrave Macmillan, 2013, pp. 59–77. doi: 10.1057/9781137377630\_3.
- Safi O., 'Bargaining with *Baraka*: Persian Sufism, "Mysticism," and Pre-Modern Politics', *The Muslim World*, 2000, vol. 90, no. 3–4, pp. 259–288. doi: 10.1111/j.1478-1913.2000.tb03691.x.
- Sarason S. B., Zitnaz G., Grossman F. K., *The Creation of a Community Setting*. Syracuse, NY: Syracuse University Division of Special Education and Rehabilitation, 1971, VIII+98 pp.
- Seligman A. B., Weller R. P., Puett M. J., Simon B., *Ritual and Its Consequences: An Essay on the Limits of Sincerity*. New York: Oxford University Press, 2008, 248 pp.
- Suvorova A. A., *Musulmanskie svyatye Yuzhnoy Azii XI–XV vekov* [Muslim Saints of South Asia in 11th–15th Centuries]. Moscow: Institute of Oriental Studies RAS Press, 1999, 280 pp. (In Russian).
- Takim L., 'Charismatic Appeal or Communitas? Visitation to the Shrines of the Imams', *Journal of Ritual Studies*, 2004, vol. 18, no. 2: Stewart P. J., Strathern A. J. (pubs.), *Contesting Rituals: Islam and Practices of Identity-Making*, pp. 106–120.
- Villalón L. A., 'Charisma and Ethnicity in Political Context: A Case Study in the Establishment of a Senegalese Religious Clientele', *Africa*, 1993, vol. 63, no. 1, pp. 80–101. doi: 10.2307/1161299.
- Werbner P., 'Langar: Pilgrimage, Sacred Exchange and Perpetual Sacrifice in a Sufi Saint's Lodge', Werbner P., Basu H. (eds.), *The Embodiment of Charisma*. London; New York: Routledge, 2002, pp. 95–116. doi: 10.4324/9780203025208-10.
- Younas S., Kamal A., 'Influence of Socio-Demographic Features on Piri-Muridi: An Experiential Study', *Foundation University Journal of Psychology*, 2020, vol. 4, no. 1, pp. 1–33. doi: 10.33897/fujp.v4i1.71.