

Обзоры и рецензии

УДК 28

DOI: 10.28995/2658-4158-2022-2-116-123

«Кости Мавлай Идриса, чрево Саиды Амины,
губы Шаха Хусейна»

Размышления о книге: *Kugle S. Sufis and Saints' bodies. Mysticism, corporeality and Sacred power in Islam.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007. 368 p. (Islamic Civilization and Muslim Networks)

Мария Б. Щербак

*Московский государственный лингвистический университет, Москва, Россия;
Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН,
Москва, Россия, mariam.net@mail.ru*

Для цитирования: Щербак М.Б. «Кости Мавлай Идриса, чрево Саиды Амины, губы Шаха Хусейна». Размышления о книге: *Kugle S. Sufis and Saints' bodies. Mysticism, corporeality and Sacred power in Islam.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007, 368 p. (Islamic Civilization and Muslim Networks) // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2022. № 2. С. 116–123. DOI: 10.28995/2658-4158-2022-2-116-123

“The Bones of Mawlai Idris, the Belly of Sayyida Amina,
the Leeps of Shah Hussayn”

Reflections about the book: *Kugle S. Sufis and Saints' bodies. Mysticism, corporeality and Sacred power in Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007. 368 p.
(Islamic Civilization and Muslim Networks)

Maria B. Shcherbak

*Moscow State Linguistic University, Moscow Russia;
N.N. Miklukho-Maklai Institut of Ethnology and Anthorpology,
Russian Academy of Sciences, Russia, Moscow, mariam.net@mail.ru*

For citation: Shcherbak, M.B. (2022), “ ‘The Bones of Mawlai Idris, the Belly of Sayyida Amina, the Leeps of Shah Hussayn’. Reflections about the book: *Kugle S. Sufis and Saints' bodies. Mysticism, corporeality and Sacred power in Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007. 368 p. (Islamic Civilization and Muslim Networks)”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 116–123, DOI: 10.28995/2658-4158-2022-2-116-123

Когда речь заходит об исламе, тема тела и телесности, как правило, оказывается окутанной большими запретами и часто замалчивается. В связи с этим особый интерес представляет книга Скотта Кагла «Суфии и тела святых: мистицизм, телесность и священная сила в исламе». Скотт Кагл – профессор отдела изучения Ближнего Востока и Южной Азии в университете Эмори, Атланта, Джорджия. В сферу научных интересов С. Кагла входят суфизм, мусульманские сообщества Южной Азии, гендерные исследования.

Автор книги обращается к восприятию темы тела в мистическом направлении ислама – суфизме. В отличие от основных религиозно-богословских доктрин, суфизм демонстрировал оппозиционные настроения по отношению к мейнстримному суннизму и даже шиизму, провозглашая необходимость аскетических практик, возможность личного соединения с Богом, культ святых и мест их погребения.

Книга Скотта Кагла содержит 5 глав, каждая из которых посвящена одному мусульманскому святому, а точнее, некой части тела этого святого, и охватывает пространства от Северной Африки до Южной Азии. Тело как космос рассматривается во многих религиозных традициях Востока и Азии. Достаточно вспомнить ведий-

ский миф о Пуруше (Мандава Х: 90)¹, который просит богов принести его тело в жертву, создавая весь видимый мир.

Первая глава посвящена могиле святого Мавлай Идриса аль-Азхара, легендарного основателя города Фес в Марокко. Книга неслучайно начинается именно с темы костей и скелета как условного каркаса человеческого тела, созданного, согласно мусульманским верованиям, прежде всех других его частей и остающегося в целостности после посмертного распада организма. В кораническом тексте кожа и кости предстают свидетелями на страшном суде. Таким образом, образ костных останков является метафорой чего-то нетленного, вечного. И на эти же останки Бог при желании может заново нанизать плоть, воскресив тем самым бречное по своей сути тело.

Тема некоего незыблемого каркаса и восстановление на нем тела проходит рефреном через всю главу. Подобно тому, как коранический Бог может воскресить тело, имея один лишь скелет, верующие воздают почести останкам святого, водружая на них сперва могильные плиты, а затем строя мавзоль, который становится местом притяжения многочисленных паломников. Подобно тому, как тело содержит в себе, как в сосуде, человеческий дух, могилы становятся пристанищем душ святых после их смерти. Подобное понимание могилы как места пребывания духа святого на земле позволило суфиям обосновать культ посещения могил и мавзолеев. Подобная практика выполняла множество функций – от чисто прагматических (в местах поклонений нередко приносились клятвы, заключались торговые сделки, проходил обмен дарами и т. д.) до религиозно-мистических (посещение могил святых становилось для верующих возможностью установить эмоциональную связь через цепочку преемственности суфийских учителей, восходящую к Пророку, с самим Богом).

Вторая глава посвящена святым женщинам. Стоит отметить, что в агиографической суфийской литературе, посвященной святым женщинам, прослеживается три основные тенденции. Первая, когда женщина достигает святости через связь со святым членом семьи (отцом, братом, мужем, сыном). Вторая – когда святость достигается через духовную связь со святым учителем. Наконец, третья – когда женщина как бы приобретает мужскую природу через духовные искания и практики.

В исламе, с одной стороны, все, что касается женского тела, как правило, четко регламентировано и даже табуировано; с другой – женщина, обладая способностью к деторождению, подчас

¹ Ригведа. Мандалы IX–X / Пер. Т.Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1999. С. 235–236.

предстает соратницей Бога в процессе творения. Также коранический текст и традиция проводят параллель между женским телом и питательными элементами. Согласно мусульманским средневековым анатомическим атласам и трактатам, женщина питает ребенка сперва в матке через кровь, затем, после появления ребенка на свет, как упоминают тексты, менструальная кровь превращается внутри тела женщины в грудное молоко, которое продолжает питать ребенка. Таким образом, мы видим с одной стороны объективацию женского тела, редукцию его до функций рождения и питания, но с другой – важную миссию, порученную женщине самим Всевышним – сотворение новой жизни и ее поддержание.

Связь женского начала с питанием проходит красной нитью через культ почитания могил женщин-святых. Исследуя культ Саиды Амины в Марокко и Саиды Аиши в Тунисе, Скотт Кюгле обратил внимание, что для паломников (а точнее паломниц, так как большинство посещающих могилу святой – женщины) важным элементом поклонения и получения благословения является употребление в пищу оливкового масла и сладостей, раздаваемых у гробницы святой. Таким образом, заключает Кюгле, происходит то же приобщение к Богу через его святых и пророков, что и в случае с поклонением могилам мужчин-святых, но в случае с женщинами через вкушение пищи, так как питание – одна из важнейших функций женского тела.

Случай Саиды Амины, жившей в средневековом Фесе, может служить прекрасной иллюстрацией женской святости в суфийской традиции. Стоит заметить, что женщин-святых не так много, как мужчин, и причины этого кроются в патриархальных устоях средневекового мусульманского общества, в котором женщина полностью принадлежит своей семье и находится под опекой: сначала отца, а затем мужа. Если мужчины-суфии нарушали в основном социальные нормы мусульманского общества (отказ от мирской жизни, аскетизм, вызывающее поведение), то женщины бросали обществу сразу два вызова: они нарушали не только правила жизни в социуме, но и бросали вызов патриархальным порядкам.

История Саиды Амины является тому ярким подтверждением. Будучи дочерью семьи марокканских факихов (исламских правоведов) Аль-Кади, она должна была продолжить и преумножить род своего отца, как того требовала традиция. Тем не менее, несмотря на социальную роль дочери и жены уважаемых исламских ученых, Саида Амина стала ученицей Али аль-Санхаджи, который был классическим примером маджзуба, или одержимого: его поведение было гротескным и вызывающим. Аль-Санхаджи был частым гостем на рыночной площади, здесь он просил подаяния и добывал оливковое масло – один из ключевых продуктов пищевой куль-

туры североафриканских арабов, – но не с целью употребить его в пищу, а чтобы покрыть им свое тело, а затем вывалиться в пыли, чем приводил в негодование добропорядочных жителей Феса. Пораженная его поведением, Саида Амина стала заботиться об Аль-Саханджи, проводя больше времени с ним на улицах города, чем в стенах собственного дома, как подобало женщине из благородной семьи. Своей привязанностью к безумцу Саида Амина заработала себе репутацию его служанки и наложницы. Разозленные члены семейства Аль-Кади заперли непутевую дочь и жену дома, заковав ее в кандалы, однако аль-Саханджи чудесным образом освободил свою преданную последовательницу из заточения.

Похожую историю мы находим в жизнеописании Саиды Аиши, святой из Мануба в Тунисе. Девочка начала творить чудеса, еще находясь в утробе матери. По преданию, мать Аиши встретила в пустыне со львом, но дитя начало утешать мать из утробы. Точно такой же эпизод мы встречаем в тексте Корана, посвященном рассказу о Мариам и Исе². После своего рождения девочка проявляла много свободы, ходила на рынок и в другие публичные места, беседовала на равных с мужчинами.

Все истории о святых женщинах, несмотря на разные детали, схожи в одном – они бросали вызов патриархальным устоям общества.

Третья глава переносит нас в Индию XVI в. и посвящена теме зрения и визионерского опыта. Зрение считается ключевым органом чувств, связывающим человека с реальностью. Особое отношение к зрению в культурах разных народов подчеркивается во фразеологии: «Глаза – зеркало души», «Беречь как зеницу ока» и т. д. Зрение связывает нас с окружающим нас реальным миром, но при особых обстоятельствах может стать каналом передачи трансцендентного опыта, видения божественного космоса, лежащего вне нашего повседневного восприятия.

В мусульманской культуре глаза как канал передачи трансцендентного опыта связаны в первую очередь с пророческим опытом самого Мухаммада. Зрение играет ключевую роль в чудесном перемещении Пророка в Иерусалим, а затем в его восхождении в ночь аль-Мирадж³. Еще средневековые богословы спорили о том, вознесся ли Пророк на небо в телесном обличье, или это был некий трансцендентный визионерский опыт.

Глава рассматривает визионерский опыт Мухаммада Гатха из Гвалиора, который вознесся, подобно Пророку. Как следует из

² Кор. 19:24 // Коран / Пер. с араб. И.Ю. Крачковского. М.: СП ИКПА, 1990. С. 253.

³ Кор. 53:6-18 // Коран. С. 435–436.

жизнеописания святого, еще в юности он покинул отчий дом и поселился в горах за пределами города, чтобы предаваться аскезе. В ходе практики с ним случился визионерский опыт восхождения на небо, который он позднее подробно описал. Однако, подвергнувшись преследованиям со стороны авторитетных богословов – улемов, потребовавших дать подробные объяснения его чудесного путешествия, а главное – было это божественное откровение или происки Иблиса, на все вопросы Мухаммад Гантх отвечал уклончиво, а в конце и вовсе заявил, что, возможно, его опыт был всего лишь сновидением.

Четвертая глава посвящена также индийскому святому Хуссейну из Лахора. Если во второй главе, посвященной женщинам, говорилось о вызове патриархальным нормам, то данная глава говорит о вызове нормам гендерным и гетеросексуальным. Уже во взрослом возрасте Хуссейн впервые увидел юношу брахмана по имени Мадхо и влюбился в него. Они поселились вместе, бросив вызов нормам морали современного им общества. Агиографическая литература описывает сексуальные игры между Хуссейном и Мадхо как своеобразный способ постижения божественной реальности. В данных описаниях прослеживается аналогия между суфизмом и практиками бхакти, соответствующим пураническим описаниям данной мистической традиции индуизма. В своей поэзии шах Хуссейн не раз говорит о том, что практики почитания божественного должны быть трансформированы в игру. Верующий, с его точки зрения, должен отринуть все формальности ритуала и предаться игре, как ребенок, музыкант и любовник.

Описание жизни шаха Хуссейна содержит, в частности, ряд подробностей, указывающих проникновение в суфизм идей движения бхакти. К примеру, встреча Хуссейна и Мадхо происходит во время праздника Холи, который тесно ассоциируется с Кришной и его играми с пастушками-гопи, описанными в Бхагавата-пуране. Неслучайно в поэзии шаха Хуссейна чаще повествование ведется от лица женщины, образ которой очень схож с образами гопи. Если мы обратимся к рассмотрению практик культа Кришны, то найдем случаи, когда верующие меняли свою гендерную идентичность. Ярким примером может служить секта Вилабхачарьи, чьи аденты не только идентифицировали себя с гопи и особенно с Радхой, но и переодевались в женские одежды и вели себя как женщины, меняя свою гендерную идентичность на время исполнения ритуальных действий, но случалось, что и навсегда. Подобный синтез индуистских идей с исламом в поэзии и поведении шаха Хуссейна объясняется еще и тем, что сам он по рождению принадлежал к сообществу ткачей, принявших ислам несколько поколений назад. В понимании религиозного поклонения как игры у шаха Хуссейна

эротическое и божественное неразделимы: любовь в своих разных аспектах – эротическом, чувственном, романтическом – отличается от любви божественной, аскетической и духовной лишь степенью. Агиографический текст утверждает синтез «высших» и «низших» проявлений любви, где ее эротический аспект является коррелятом божественных проявлений и свободен от человеческих суждений и оценок.

Если предыдущая глава была посвящена отказу от общественных норм в пользу чувственной любви, то пятая глава посвящена, напротив, теме самодисциплины. В ней рассказывается история суфия Хаджи Имдадуллы, который посвятил свои трактаты человеческому сердцу. В его интерпретации сердце имеет особенную природу, не считая своей телесной оболочки, оно по большей части пусто от физиологии, что делает его барзахом – гранью между телом и духом. Поддерживая эти две противоположности в равновесии, говорит Хаджи Имдадулла, можно приблизиться к сфере божественного.

Имдадулла разработал ритуал, который был призван дисциплинировать тело. Особое место он отводил сердцу, считая его центром телесного микрокосмоса. По мнению суфия, если человек способен сконцентрироваться на собственном сердце, очистить его, то он способен встретиться с Богом лицом к лицу. Чтобы достичь чистоты сердца, практикующий должен уничтожить свое я, умереть для самого себя. После того, как практикующий избавится от чувства самости, он или она может переходить к медитации, которая состоит в контроле над потоком крови, бегущей по артериям при постоянном повторении имен Бога. При этом возможна концентрация внимания на движениях языка, произносящего имени, или на визуальных образах имен, или же на пульсе, чтобы войти в резонанс с сердцем – источником тайных знаний и местом средоточия духа.

Так как тело является отражением божественного космоса, в нем присутствуют разные силы: демонические, ангельские, божественные и т. д. Имдадулла описывает путь, который практикующий должен мысленно совершить по своему телу, начиная от левого бедра, поднимаясь по спирали к правому плечу, а затем резко перемещаясь в область сердца. Медитируя на этих отделах, соразмеря дыхание с рецитируемыми именами, практикующий может осознать целостность собственного тела, отринуть силы тьмы, пробудить внутри свет и превратить тело из набора биологических функций в инструмент познания Бога.

Если в четвертой главе речь шла о синкретизме практик бхакти и ислама, то в приведенном в пятой главе примере очевидна интерференция суфийского мистицизма и практик йоги. Придание

особого значения дыханию и рецитации имен Бога, своеобразное понимание анатомии человеческого тела как организма, испещренного каналами, по которым перемещаются энергии, наконец, сравнение низших, или сатанинских, энергий со змеей, дремлющей в теле каждого человека, не оставляют никакого сомнения, что Хаджи Имдадулла испытал сильное влияние школ йоги и тантризма.

Подводя итог нашему обзору, стоит отметить, что книга Скотта Кагла дает весьма подробное представление о суфийских телесных практиках, столь разнообразных, самобытных и синкретичных, нашедших среди жителей обширных территорий – от Северной Африки до Южной Азии, но в настоящее время частично утраченных и оставшихся порой лишь в жизнеописаниях местных святых людей.

Литература

Kugle S. Sufis and Saints' bodies. Mysticism, corporeality and Sacred power in Islam. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007. 368 p. (Islamic Civilization and Muslim Networks)

References

Kugle, S. (2007), *Sufis and Saints' bodies. Mysticism, corporeality and Sacred power in Islam*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, USA. (Islamic Civilization and Muslim Networks)

Информация об авторе

Мария Б. Щербак, Московский государственный лингвистический университет, Москва, Россия; 119034, Россия, Москва, ул. Остоженка, д. 38, стр. 1; Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва, Россия; 119991, Россия, Москва, Ленинский пр-т, д. 32А, mariam.net@mail.ru

Information about the author

Maria B. Shcherbak, Moscow State Linguistic University, Moscow, Russia; bldg. 1, bld. 38, Ostojenka St., Moscow, Russia, 119034; N.N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Science, Moscow, Russia; bld. 32A, Leninsky Av., Moscow, Russia, 119991; mariam.net@mail.ru