

ВЕРНАКУЛЯРНАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА: СПОРЫ О ТОЛКОВАНИИ СНОВ В СУФИЙСКИХ ТРАДИЦИЯХ ЦЕНТРАЛЬНЫХ БАЛКАН

Ксения Павловна Трофимова

*Институт этнологии и антропологии
Российской академии наук (Москва)
kptrofimova@gmail.com*

«Я был в тяжелой ситуации. Я должен быть отправиться в ту обитель, чтобы поправиться, чтобы излечиться. Во сне мне явился шейх, так я там и остался» (Полевые материалы автора, Скопье 2011) — это все, что рассказывал шейх Исмаил¹ о событиях, которые привели его в одну из суфийских обителей, действующих на территории современной Северной Македонии и которые предопределили его дальнейший жизненный путь: сначала как ученика (*мурид*), а затем и как духовного наставника (*муриид*), основавшего собственную суфийскую общину и окружившего себя многочисленными последователями.

Шейх Исмаил — представитель первого поколения «новых» локальных духовных лидеров, призванных заполнить ту пустоту, что образовалась в связи с масштабными социально-политическими трансформациями XX века в балканском регионе: череда войн, передел границ и влияний, появление новых политических субъектов и социальных порядков постепенно перекраивали этно-конфессиональную карту (Clayer, Bougarel 2017). Поэтапная миграция мусульманского населения, контроль и ограничения, вводимые со стороны властей, в отношении деятельности религиозных общин, а среди них и суфийских лидеров и групп, создавали контекст, в котором в «полутени» или даже в «тени» появлялись новые агенты воспроизводства и трансляции традиции. Сам шейх Исмаил проходил обучение и нес социальное служение в единственной из числа старинных обителей в Скопье², что могла функционировать

¹ В рамках этики исследования все имена моих собеседников изменены.

² Речь идет о текке братства рифаи'я — *Руфайското теке во Скопје (Üsküp Rufai Tekkesi)*.

во времена социалистической Югославии на легальных основаниях и была ассоциирована с официальной исламской организацией. В 1970-х годах он получил разрешение на религиозную деятельность, титул шейха и был включен своим учителем в цепь духовной преемственности братства. Вскоре шейх Исмаил обустроил в собственном доме, расположенном в одном из городских цыганских кварталов, небольшое помещение для регулярных собраний и ритуальных практик (*семаханэ*). Его *семаханэ* — лишь одно из множества религиозных (мусульманских, суфийских) пространств, организованных в цыганских кварталах «новыми» лидерами — в основном, представителями сообщества цыган-мусульман.

Даже краткий набросок того социально-культурного контекста, в котором будущий шейх Исмаил, а тогда еще молодой музыкант, принял решение остаться в суфийском текке привлекает внимание исследователя. Какие факторы могли повлиять и в итоге обусловили его выбор, какие ситуации складывались в самом начале его пути в религиозной общине и какие потенциальные сценарии могли быть разыграны? Воспоминания шейха Исмаила о столь важном решении могли быть насыщены деталями, как насыщены его воспоминания о межэтнической розни в городе или о том порядке, что обеспечивал коммунистический режим. Но нет, они остаются вне эпохи и ограничиваются одним единственным эпизодом о сновидении, без каких-либо дополнительных деталей и последующей интерпретации: *«Во сне мне явился шейх, так я там и остался»*. И действительно, одного лишь упоминания о сновидении или шире — о визионерском опыте, может быть достаточно для того, чтобы кратко и лаконично объяснить, а также легитимировать принятие решения, само решение и совершенное (или же несовершенное) действие. Визионерский опыт придает связанным с ним событиям экстраординарный характер, даже если сама ситуация подобного опыта повсеместна, а внешнему наблюдателю, погружающемуся в данную тему, кажется даже рутинной.

«Вот мне, хочешь, верь, хочешь, не верь, тогда было 30 лет. Мы 12 часов здесь читали и явился мне его голос: „Приди ко мне, Мехмед, приди“. Я встал, чтобы поблагодарить Всевышнего. Пока они (дервиши) ели, я не стал их ждать, лишь бы проверить, лишь бы отправиться к моему шейху. „Почему ты пришел, почему ты не ел хлеб?“ — Значит, он знал? [Собств.] — Знал, Богом тебе клянусь!» (ПМА, шейх братства халветий, ок. 60 лет, Скопье, Северная Македония, 2014)

Сновидение/видение представляют собой наиболее распространенный канал символической коммуникации с трансцендентным во многих религиозных культурах, в том числе в исламе. Мотив сновидения вплетен в комплексы мифологических представлений и является структурообразующим в сюжетах о духовном опыте как пророка Мухаммада, так и других значимых фигур мусульманской традиции. Обсуждению сновидений, а именно их функции, природы, а также некоторым толкованиям, посвящен ряд хадисов и соответствующих сводов интерпретаций (*тафсир*), которые служат одним из источников в богатой традиции толкования. (Резван 2009, Mittermaier 2011: 6–10, Felek, Knysh, 2013: 1–11) Согласно распространенным представлениям, сновидения или видения, а граница здесь зачастую нечеткая, могут выступать в качестве информационного канала и оказывать непосредственное влияние на сновидца, на его последующую жизнь и благополучие, что находит отражение в вернакулярных традициях.

Ситуация сновидения или видения (непосредственно опыт и его последующее непереносимое озвучивание, проговаривание) описывается исключительно как поворотный момент в жизни человека, задающий переосмысление себя и своего предназначения в этом мире, запускающий процесс самосовершенствования (*self-cultivation*), формирования своего «морального Я» (*moral self*) и написания нового образа, который отныне предъясняется окружающим. В этой связи, по моим наблюдениям, сюжеты, включающие в себя мотив визионерского опыта, становятся универсальными в нарративах инициации, которые воспроизводят суфийские лидеры и их последователи, а также различные ритуальные специалисты¹, испытывающие на себе влияние суфийской культуры, присущего ей образного языка и его вернакулярных форм (Ewing 1990, Mittermaier, 2011, 2012).

«Мне снится много людей, как они молятся. Мне снится какой-то человек. И это мне снилось, но я не то, чтобы сплю, но закрываю глаза, чтобы заснуть, но не могу заснуть. И снится мне, как здесь убирают, зажигают свечи, что здесь много людей. Большинство — мужчины, одна старая женщина, а все остальные молоды, как ты или моя невестка. И все, как бы тебе сказать... [указывает на плакат, изображающий девушку в хиджабе] — В платках? [Собст.] — Да, вот так» (ПМА, Ниш 2013)

¹ В категорию ритуальных специалистов в изучаемых сообществах мусульман на Балканах можно отнести смотрителей святых мест, целителей, а также тех, кто оказывает помощь или полностью берет на себя исполнение того или иного ритуала (чаще всего, подготовку покойного к захоронению).

Амина — смотрительница одного из многочисленных «народных» святилищ, расположенных в границах цыганских городских кварталов Сербии и Северной Македонии и посвященных *бабалара (евлия/аулия)* — анонимным «святым» (Трофимова 2015). Свой рассказ о событиях, которые предопределили основание вблизи ее дома небольшого святилища, Амина всякий раз начинает с описания сновидений и последующего их осмысления — «перевода»:

«Снится мне, что я больна, как же я могу это сделать [основать святилище — прим. К.Т.] Они мне говорят: можешь сделать, даже если ты больна. Ты проснешься, ты будешь больна, и ты все сделаешь. И я решилась на то, чтобы это сделать. Как проснусь утром. Они мне сказали, что я буду жить. И посыпались искры. Много, много искр, и осыпают меня. [...] И вот, когда я проснулась утром, как проснулась, рассказываю сыновьям, рассказываю. Ничего, говорят они, если тебе снилось, значит, начнем работу. И вот я забетонировала, принесла картонки, что-то купила, оставила здесь временно» (ПМА, Ниш, Сербия, 2013).

Несмотря на то, что рассказ Амины содержит и визуальные образы, и определенную сюжетную линию, ни она сама, ни ее домочадцы, ни посетители святилища не обращаются к их развернутому толкованию. В целом, описания снов инициации и коммуникации оперируют распространенными, узнаваемыми образами, которые могут быть ассоциируемы с мусульманской (в частности, с суфийской) традицией: это касается и облика персонажа видения, и характера его действий, а также определенных сюжетных линий, которые воспроизводятся в локальном религиозном фольклоре.

Ни Амина, ни посетители святилища, за которым она ухаживает, не задаются вопросом, можно ли считать такое сновидение «правдивым» (пророческим), или же оно имеет иную природу?¹ В то время, как моих собеседников могут поначалу одолевать некоторые сомнения, в контексте снов инициации значимость опыта и рассказа о нем не оспаривается и превалирует над «переводом» содержания. В большинстве случаев можно наблюдать позитивное толкование, в рамках которого персонажи идентифицируются как «святые», а сон признается

¹ Так, в качестве традиционной основы толкования сновидений, видений и других форм особой коммуникации лежит представление о дифференциации сновидений по своей природе (правдивые или вещие сновидения; лживые сновидения, а также сновидения, отражающие повседневные заботы и страсти) и необходимым критическом отношении к увиденному.

и позиционируется сновидцем и участниками обсуждения правдивым. Та же модель толкования прослеживается в нарративах суфийских лидеров: хотя они и рассуждают о критическом подходе к анализу сновидений, тексты снов инициации, которые формируют харизму духовных учителей, не подвергаются дотошному «переводу», декодированию, но акцентируется прежде всего факт пережитого опыта. Таким образом формируется вернакулярная объяснительная модель, используемая при легитимации различного рода религиозных практик (особенно тех, что призваны изменить статус сновидца или могут стать предметом спора в данной среде).

В рамках нарратива о сновидении устанавливается и поддерживается связь между человеком и теми или иными мифологическими персонажами, явленными в видении, а также выстраивается определенная субординация, которая закрепляется совершением ряда необходимых практик: основания святилища, поддержания в нем чистоты, отправления жертвоприношения (*курбан*) и т.д. Перевод текста сновидения сводится к тому, чтобы точно определить задачу, которая ставится перед сновидцем, и решить ее должным образом. При этом вернакулярные традиции уже предлагают готовые прочтения, которым редко можно встретить альтернативу.

«Они [“святые” — прим. К.Т.] не всем показываются. Они приходят тебе во сне, и ты теперь, как сказать, делаешь то, что должен». (ПМА, посетитель «народного» святилища, около 40 лет, Скопье, 2013) Важно отметить, что в рассказах моих собеседников явным образом проговаривается директивный характер визионерского опыта: агентностью наделяются те или иные мифологические персонажи, которые ставят перед сновидцем определенную задачу, а сновидец зачастую выступает пассивным исполнителем их воли. (Green 2003: 307–309; Вражиновски 1999: 143–148) В то же время, именно благодаря апелляции к опыту сновидения и мотиву избранничества формируется харизма зрителя святилища как ритуального специалиста.

Нарратив об опыте сновидения и его позитивное толкование в данном случае создают символический тыл для конструирования и артикуляции агентности ритуального специалиста и одновременно, что закономерно, усиливают трения между различными религиозными лидерами, претендующими на авторитетную позицию среди единоверцев. Суфийские лидеры в своих критических замечаниях отказываются признавать вещами сновидения, к которым апеллируют ритуальные специалисты.

Но даже в этом случае, тексты сновидений не становятся предметом деконструкции и толкования: фальсификация сна происходит лишь через оценку статуса сновидца, наделен ли он необходимыми знаниями и способностями, а, значит, правом говорить на языке и от лица традиции. Важно отметить, что по моим наблюдениям подобные споры вокруг толкования сновидений и подобная модель интерпретации относятся в основном к снам инициации или тем снам, апелляция к которым легитимирует спорные практики и подчеркивает полифонию на внутри-конфессиональном уровне. Таким образом, обращение к сновидениям и их обсуждение конструируют символическое пространство взаимного позиционирования локальных духовных лидеров — пространство, в котором через практики включения/исключения реализуются сложившиеся властные отношения в локальной религиозной среде.

ЛИТЕРАТУРА

- Вражиновски 1999 — *Вражиновски Т.* Народна традиција. Религија. Култура. Скопје: Матица Македонска, 1999.
- Резван 2009 — *Резван М. Е.* Герменевтика сновидения в контексте общемусульманской сновидческой реальности (на примере сновидений о Коране) // Рахимов Р. Р., Резван М. Е. (ред.). Центральная Азия: традиция в условиях перемен. СПб: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2009. С. 48–75
- Трофимова 2015 — *Трофимова К. П.* «Божьи люди»: традиция почитания «святых» в цыганской среде на Балканах // Кныш А. Д., Брилев Д. В., Ярош О. А. (ред.). Суфизм и мусульманская духовная традиция: тексты, институты, идеи и интерпретации. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2015. С. 126–156.
- Clayer, Bougarel 2017 — *Clayer N., Bougarel X.* Europe's Balkan Muslims. A new history. London: Hurst & Company, 2017.
- Ewing 1990 — *Ewing K. P.* The dream of spiritual initiation and the organization of self-representations among Pakistani Sufis // *American Ethnologist* 1 (17), 1990. P. 56–74.
- Green 2003 — *Green N.* The religious and cultural roles of dreams and visions in Islam // *Journal of the Royal Asiatic Society. Third Series*, 3 (13), 2003. P. 287–313.
- Knysh 2012 — *Knysh A.D.* Dreams and Visions in Islamic Societies: An Introduction // Felek Ö., Knysh A. D. (eds.). *Dreams and Visions in Islamic Societies.* New York: State University of New York, 2012. P. 1–11.

Mittermaier 2011 — *Mittermaier A.* Dreams that matter. Egyptian landscapes of the imagination. London, University of California Press, 2011.

Mittermaier 2012 — *Mittermaier A.* Dreams from elsewhere: Muslim subjectivities beyond the trope of self-cultivation // *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18, 2012. P. 247–265.

ПОЛЕВЫЕ МАТЕРИАЛЫ АВТОРА

ПМА 2011 — Мужчина, шейх братства рифаи'йа, ок. 80 лет, Скопье, Северная Македония.

ПМА 2014 — Мужчина, шейх братства халветийа, ок. 60 лет, Скопье, Северная Македония.

ПМА 2013 — Женщина, смотритель «народного» святилища, ок 45 лет, Ниш, Сербия.

ПМА 2013 (а) — Мужчина, посетитель «народного» святилища, ок 40 лет, Скопье, Северная Македония.