

Научная статья
УДК 297:397:398.4
doi: 10.17223/2312461X/43/5

Нарративы о джиннах и динамика суфийской религиозности на Балканах. Этнографический очерк

Ксения Павловна Трофимова

*Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, Россия,
kptrofimova@gmail.com*

Аннотация. Данный текст представляет собой этнографический очерк, посвященный социальной работе локальных нарративов о джиннах и одержимости в суфийских сообществах Северной Македонии и Сербии. Обращение к образам джиннов рассматривается как ключ к пониманию внутренних механизмов работы с исторической и социальной памятью, а также динамики властного ландшафта. Прослеживается фрагментированность религиозного пространства и столкновение в нем разнообразных исламских дискурсов. Автор подчеркивает в своих наблюдениях ту роль, которую нарративы о джиннах играют в актуальных трансформациях суфийских традиций в регионе. Очерк включает в себя два кейса, посвященных инициативам по ревизии религиозного знания и практики, а также усложнению сакрального ландшафта, которые иллюстрируют динамику религиозных процессов в локальной суфийской среде.

Ключевые слова: вернакулярная религия, ислам, суфизм, джинны, фольклор

Благодарности: Публикуется в соответствии с планом научно-исследовательских работ Института этнологии и антропологии РАН.

Для цитирования: Трофимова К.П. Нарративы о джиннах и динамика суфийской религиозности на Балканах. Этнографический очерк // Сибирские исторические исследования. 2024. № 1. С. 69–90. doi: 10.17223/2312461X/43/5

Original article
doi: 10.17223/2312461X/43/5

Narratives of the Djinn and the Dynamics of Sufi Religiosity in the Balkans. An Ethnographic Essay

Ksenia P. Trofimova

*Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow,
Russian Federation, kptrofimova@gmail.com*

Abstract. This ethnographic essay explores the social work of local narratives of djinn and possession in the Sufi communities of North Macedonia and Serbia. Addressing the “neighbourhood” relations between djinn and humans, as well as situations of possession in everyday conversations, allows for a better understanding of the socio-

cultural contexts and intrinsic processes that shape the ongoing transformations of Sufi traditions in this part of the world. The fragmentation of the religious field, the coexistence, and the clash of diverse Islamic discourses within it are discussed in this context. This essay covers two case studies that illustrate the dynamics of Sufi religiosity, such as revising religious knowledge and practice, as well as the growing complexity of the sacred landscape.

Keywords: vernacular religion, Islam, Sufism, djinn, folklore

Acknowledgements: Published in accordance with the research plan of the Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences.

For citation: Trofimova, K.P. (2024) Narratives of the Djinn and the Dynamics of Sufi Religiosity in the Balkans. An Ethnographic Essay. *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia – Siberian Historical Research*. 1. pp. 69–90. (In Russian). doi: 10.17223/2312461X/43/5

Вводные замечания

Реджеп* живет с женой и детьми в небольшом поселении беженцев из Косово, расположенном на окраине Сараево. Он учит меня тому, как вести себя в доме, а также на улице, чтобы случайно не задеть джиннов – разумных существ, созданных Аллахом и незримо присутствующих рядом с людьми (Yazaki 2023). Жена Реджепа больна вот уже несколько лет. Считается, что она одержима джиннами, и семья внимательно подходит к выбору специалиста, который взялся бы за ее лечение. На целительские сеансы их позвали в Германию – «в диаспору», к духовным наставникам, которые тоже были родом из Косово и сохраняли прямую связь с авторитетными суфийскими обителями там. «Почему все-таки не поискать шейха здесь, в Сараево?» – спросила я, понимая, насколько затратна эта поездка. «Знаешь, Сараево уже не тот город, что был раньше, до войны, – не задумываясь ответил Реджеп, – здесь нет больше тех наших шейхов, и нет доверия между мусульманами. Доверия нет» (ПМА 2011–2013).

Случаи одержимости джиннами через их обсуждения и сопутствующие им наставления или предостережения органично вплетаются в повседневность моих собеседников-мусульман, многие из которых являются последователями суфийских традиций, распространенных в Балканском регионе. В сюжете, который я кратко обрисовала выше, прослеживается одна универсальная особенность рассказов о контактах джиннов и людей: они не сводятся лишь к выявлению непосредственных причин одержимости, описаниям и интерпретациям внешних ее проявлений, а также к поиску эффективных способов исцеления, но охватывают широкий спектр тем и формируют локальные контексты, высвечивая социальные, политические и культурные аспекты жизни мусульман.

В данном контексте антрополог Хьерсти Ларсен предлагает рассматривать ситуации одержимости как специфическую форму исторического

* В рамках этики исследования все имена изменены.

нарратива, в рамках которого намечаются, воспроизводятся и осмысляются социальные различия – этнические или же религиозные, а также (ре)конструируется прошлое (Larsen 1998; см. также: Lambek 1993; Rothenberg 2004). Так, обращение Х. Ларсен к полиэтничному и поликонфессиональному обществу Занзибара позволяет ей сделать вывод об инструментальном значении феномена одержимости в процессах построения идентичности, локальности и дискурсов принадлежности.

Хозеп Льюис Матео Диесте задействует предложенную концептуальную оптику при анализе образа «еврейского джинна» в представлениях мусульман Марокко. В своих наблюдениях он прослеживает прямые связи между классификациями и репрезентациями джиннов в актуальной мифологии мусульман и спецификой властного ландшафта, опосредующего развитую культуру соседства в северном марокканском городе. Его исследование показывает, каким образом системы классификации не-людей реагируют на изменения, происходящие в человеческом социуме, проецируют актуальные властные отношения в нем, воспроизводят имеющиеся стереотипы и прочерчивают границы между различными социальными группами (Mateo Dieste 2022).

Следует отметить, что мои этнографические зарисовки не касаются непосредственно одержимости, содержания данного опыта, социальных и психологических контекстов его проявления и проживания, а также разнообразных методологических подходов к интерпретации данного явления. В своем очерке я предлагаю сфокусироваться на локальных нарративах о джиннах, а через их призму наметить социальную работу историй, которые обсуждают динамику религиозного поля, проявляют и нюансируют процессы трансляции и трансформации суфийских традиций в Северной Македонии и Сербии. Я останавлиюсь на двух смежных кейсах. В центре одного из них – осмысление траекторий духовной преемственности в суфийских общинах Северной Македонии, переживание духовными лидерами, а также их последователями культурного разрыва и диверсификации религиозной жизни. Второй кейс затрагивает трансформации локальных сакральных ландшафтов через развитие практики «соседского» паломничества. Оба сюжета иллюстрируют сегментированность религиозного поля, где появляются новые акторы, сталкиваются различные исламские дискурсы, оттеняются индивидуальные нарративы и практики построения мусульманской идентичности. Этнографическая насыщенность, внимание к деталям и частным историям, индивидуальному переосмыслению собственного религиозного опыта помещает данный очерк в предложенную Дэвидом Хэниджем оптику исследования вернакулярного ислама на Балканах (Henig, Bielenin-Lenczowska 2013; см. также: Schielke, Debevec 2013). Материалы для настоящей работы были собраны в ходе полевых исследований в среде

суфийских общин городах Скопье (Северная Македония) и Ниш (Сербия), а также в Сараево (Босния и Герцеговина) в 2011–2021 гг.

Джинджийа. Опыты ревизии религиозного знания

«Понимаешь, дочка, джинны сами по себе, а люди сами по себе. Нужно этого держаться», – настаивал шейх Азиз – духовный лидер братства халватийа, комментируя мои размышления об особенностях повсеместных взаимодействий джиннов и людей (ПМА 2021). Все последние дни перед моим очередным отъездом из Скопье мы с шейхом встречались наедине в его обители (*текке*)¹, возвращаясь в беседах к тем вопросам, которые оставались на периферии внимания в другие дни. Время от времени шейх выкраивал время на прием пациентов, которые обращались к нему с просьбами помочь разобраться в нерешенных проблемах, избавиться от навязчивых эмоциональных состояний или телесных недугов.

«Не дай Боже этому (контакту с джинном. – *К.Т.*) с кем-то случиться. Это очень опасно» (ПМА 2011). Мои собеседники разделяют общую риторику об опасности джиннов, ассоциируя их с «нечистой силой» – источником разнообразных недугов, смуты и разлада в семье, и шире – в сообществе верующих. Считается, что джинны повсеместны, а потому шейх Азиз, а также другие мои собеседники полагают, что «соседство» с ними возможно лишь через сохранение дистанции – повседневные усилия, которые строятся с учетом понимания присущих джиннам качеств². Вместе с тем удерживать дистанцию между джиннами и людьми оказывается не так просто, принимая во внимание асимметрию, определяющую взаимоотношения между данными видами существ³. Помимо индивидуальной ответственности самих мусульман⁴, важную роль в поддержании дистанции играют ритуальные специалисты, известные своими целительскими способностями. Они предлагают помощь в выявлении причин различных недугов, в толковании затяжных периодов неудач и потерь. Они берут на себя роль медиаторов в лечебных сеансах и порой становятся духовными наставниками для своих пациентов в их переосмыслении собственной религиозности и выстраивании новой для себя практической рутины – дисциплины верующего.

Местные ритуальные специалисты представляют все сегменты фрагментированного мусульманского пространства региона: они следуют различным течениям в исламе или же выстраивают свою идентичность в связке с абстрактно понимаемой «исламской традицией», избегая дополнительных классификаций. Они могут быть аффилированы с официальными религиозными организациями или участвовать в деятельности (условно) автономных от официальных структур объединений, в том числе и в деятельности суфийских общин, последователи которых особенно активны и востребо-

ваны на рынке ритуальных услуг⁵. Среди целителей немало и специалистов-одиночек, старательно культивирующих собственную институциональную независимость в условиях конкурентной среды.

Опыт проведения лечебных сеансов, в том числе и лечения одержимости, воплощение и манифестация в этом процессе присущих ритуальному специалисту индивидуальных качеств играет важнейшую роль в формировании и поддержании авторитета локального религиозного лидера и становится одним из ключевых сюжетов в нарративах самопрезентации моих собеседников. Редко какая беседа проходит без упоминания случаев эффективного лечения одержимости из практики шейха или его учеников. Вместе с тем важно подчеркнуть и дополнительный эффект подобного рода свидетельств. Исламское поле в исследуемом регионе неоднородно: в нем сосуществуют и сталкиваются различные курсы аутентичности и корректности в практике веры, а границы того, что можно считать нормативным, постоянно обсуждаются и остаются подвижными (Walton, Rexhepi 2019; Raudvere 2011). Вопросы, связанные с экзорцизмом, а именно – подходы к расширению или же ограничению спектра дозволенных религиозными авторитетами практик, часто помещаются в центр повсеместных споров среди мусульман (см.: Eneborg 2014). В контексте таких споров демонстрация и акцентирование мусульманами собственных экстраординарных способностей, а также коммодификация целительских практик становятся предметом рутинной взаимной критики и стигматизации. Критика же разворачивается таким образом, что заявляющий о своих способностях и предлагающий свои услуги ритуальный специалист может быть потенциально обвинен в низком уровне религиозной образованности и мастерства, в повсеместном нарушении исламских норм или ситуативном использовании в своей целительской практике «недозволенных действий», а также, что особенно распространено, в обращении к колдовству, что помещает все инвективы в колдовской дискурс (Христофорова 2010: 12).

У большинства моих знакомых не было сомнений в подготовленности и способностях шейха Азиза как духовного лидера. Вместе с тем он оставался для них противоречивой фигурой, как и все те, кто открыто берет на себя готовность и ответственность взаимодействовать с джиннами. Среди своих соседей, в среде городских мусульман и в локальных суфийских кругах шейх Азиз известен как *джинджийа* (*džindžija*), т.е. человек, который «сотрудничает с джиннами»⁶. В отличие от специалиста, который вступает в контакт с джиннами лишь для лечения одержимости и ограничивает себя в нем «легитимным» чтением сур Корана, джинджийа расширяет спектр ситуаций взаимодействия и прибегает к дополнительным техникам, которые в рамках легалистского подхода к практике веры ассоциируются с колдовством (*сuxp*)⁷ и, соответственно, порицаются. Джинджийа, в рассказах моих собеседников, способен не

только изгонять, но и призывать джиннов, подчинять их себе для выполнения какой-либо трудоемкой задачи. В то же время, если джинджийа забудется и потеряет контроль над джиннами, он может оказаться в их власти, и тогда «джинны начнут им злоупотреблять» (ПМА 2022). Впрочем, бытует представление, что некоторые специалисты и сами готовы повиноваться джиннам с тем, чтобы усилить или раскрыть в себе хотя бы на время какие-либо дополнительные способности.

За несколько лет до нашей последней встречи шейх Азиз, едва затронув один случай из своей практики лечения одержимости, предостерег меня: «Не вздумай говорить мне, что я – джинджийа. Это не так. Если бы я был джинджийа, я не был бы верующим мусульманином» (ПМА 2014). Фокус в той беседе был мгновенно смещен к обсуждению болезненных для локальных суфийских кругов вопросов: что значит быть «истинным мусульманином» и каковы возможные траектории духовной преемственности для последователей суфийских традиций в контексте актуальной полифонии религиозных дискурсов.

* * *

По вечерам в текке шейха Ибрагима (братство са‘дийа) организуются встречи – наставления и духовные беседы, прийти на которые может любой желающий, а общение не сводится лишь к одной заранее предложенной теме, но складывается скорее спонтанно из вопросов и комментариев присутствующих.

Я старалась не упускать возможности поприсутствовать на подобных встречах и с дозволения шейха Ибрагима активно участвовала в дискуссиях. Всякий раз, когда дело касалось неоднозначных вопросов, как, например, возможности и характера взаимоотношений между джиннами и людьми, шейх Ибрагим раздавал своим ученикам и наиболее частым гостям книги из собственной библиотеки: переводы Корана, хадисы и несколько сборников авторитетных к ним толкований – тафсиров, представляющих мнения различных богословских школ в исламе. Мы селились в круг и читали подходящие по теме отрывки и комментарии к ним, а самой большой популярностью у собравшихся пользовался сюжет о джиннах, слушавших чтение Корана (Коран, 46: 29–32; 72: 1–2). В обсуждениях мы не раз приходили к заключению о моральной нейтральности джиннов, что отмечалось и в авторитетных источниках, но входило в противоречие с доминирующими в данной среде представлениями об этих существах с соответствующими их образу негативными коннотациями (Nünlist 2021: 17, 33; Yazaki 2023: 74–75).

Впрочем, я заметила, что шейха Ибрагима беспокоит не только и не столько присутствие джиннов, сколько деятельность джинджийа. Повсеместные контакты с джиннами, обращения ритуальных специалистов к

«колдовству» и распространенность колдовского дискурса не оспариваются им и обсуждаются в контексте повседневной жизни местных мусульман. Шейх Ибрагим разводит между собой эти явления и чувствует нюансы стоящих за ними контекстов (например, контекст социального недоверия, опосредующий соседские пересуды). И в то же время он стремится найти общие для этих явлений и контекстов основания и усматривает их в низком, по его мнению, уровне религиозной образованности как среди так называемых «простых» мусульман, так и среди представителей соседских суфийских текке, претендующих на духовный авторитет. Актуальный недостаток познаний в области веры, как полагает шейх Ибрагим, является прямым следствием исторических перипетий и тех социальных процессов, которые определили локальные особенности «организации мистицизма» (Sedgwick 2021), в частности, производства и трансляции религиозного знания и практики каждому новому поколению духовных лидеров и их последователей.

Суфизм начал проникать на территорию балканского региона в XIV–XV вв. в ходе нескольких волн османских завоеваний. Суфийские братства утверждали свое присутствие в европейских провинциях Османской империи, поэтапно, чутко реагируя на смену социально-политических контекстов. Постепенно они распространили свое влияние как в провинциальных городах, так и в сельских общинах, вовлекая в духовную практику представителей разных социальных слоев. Скопье, равно как и другие городские центры, были включены в длительный процесс формирования суфийских институциональных сетей и соответствующих религиозных инфраструктур в регионе (Clayer 2011; Norris 1993).

Шейх Ибрагим, как и шейх Азиз принадлежат к тем поколениям религиозных лидеров, которые были вынуждены (вос)производить суфийские традиции в новых условиях, адаптируясь к стремительно меняющимся политическим, социальным и культурным реалиям второй половины прошлого столетия. Так, в рамках процессов модернизации и секуляризации государственные власти социалистической Югославии ограничивали публичные проявления религиозности и совместно с представителями региональных официальных исламских организаций стремились свести к минимуму влияние среди мусульман неподконтрольных им харизматичных суфийских лидеров. Духовные обитатели закрывались, а их наставникам и ученикам предстояло отныне перенести практику веры в тень. Трансформациям религиозного ландшафта также способствовали волны массовой миграции мусульманского населения: многие суфийские текке и мавзолеи святых надолго оставались заброшенными (Clayer, Bougarel 2017: 128–133, 150–153).

В то же время изменчивость и ситуативная гибкость внутренней политики в отношении суфийских общин и их лидеров позволяли последним выстраивать тактики поддержания существующих духовных связей

и создавать новые (Clayer, Bougarel 2017: 150–153). Со смягчением ограничений деятельность суфийских групп в регионе стала более заметной, хотя и развертывалась на «полулегальных» основаниях, усложняя конфигурации религиозного лидерства на местах (Duijzings 2000: 106–120). Начиная с 1960–1970-х гг. на низовом уровне росло число новопосвященных духовных наставников, а с ними расширялись сети общин, которые принадлежали различным тарикатам и были связаны в рамках сакральной генеалогии (*силсила*) с ключевыми суфийскими центрами в городах Косово и Северной Македонии (Novaković 2002).

Региональная экспансия сетей суфийских общин обладала вместе с тем некоторыми структурными особенностями, такие как, например, разделение по этническому признаку. Суфийские общины и обители постепенно начали возникать в локальных сообществах ромов* (цыган)-мусульман и развиваются далее в соседском окружении, создавая новые контексты повседневных взаимодействий и мобилизуя в своей религиозной деятельности, в налаживании формальных и неформальных связей сложившиеся соседские практики и коммуникации – структурные ресурсы «социальности в непосредственной близости» (Bryant 2016: 14).

Несмотря на то что на институциональном уровне преемственность в суфийских общинах Северной Македонии, Сербии и Косово фактически сохраняется, шейх Ибрагим остро чувствует культурный разрыв, отчужденность ромских суфийских групп от того, что он сам считает «правильным», «аутентичным» религиозным знанием и «корректной» ритуальной практикой. Как духовный лидер он был и остается чувствителен к реформистской критике в отношении суфийских групп, прежде всего в отношении практических форм передачи суфийских традиций. Оценка деятельности суфийских братств в регионе не раз появлялась на страницах изданий, аффилированных с официальными религиозными структурами, а также транслировалась некоторыми местными суфийскими авторитетами, которые выступали значимыми фигурами для шейха Ибрагима в его переосмыслении себя как мусульманина⁸.

В контексте усвоенной критики шейх Ибрагим признается себе и своим ученикам в том, что первые суфийские лидеры из числа ромов-мусульман, в том числе и он сам (а также шейх Азиз), не были готовы к ответственной роли восприемников суфийской традиции, поскольку не обладали необходимыми для этого знаниями. «Мы Коран не знали, что говорить о тафсире...» (ПМА 2019). И хотя ромы-мусульмане были

* В современной антропологической литературе, а также в правовой документации, в том числе в странах исследуемого региона, в отношении европейских цыган принято использовать их самоназвания, из которых обобщающее – ром / ромá (O Roma, Romi, Romi), а также названия их групп и подгрупп. В данной работе я буду использовать самоназвание ромá (ромы), которое употребляют мои собеседники в наших с ними беседах.

вхожи в действующие суфийские обители и постепенно диапазон их статусов в них расширялся, они усваивали, а затем и сами транслировали уже в своих группах лишь фрагментарное и поверхностное знание, которое сводилось в основном к миметическим по характеру практикам в сфере ритуала и отрывочным их комментариям. «Но никакого знания они (главы центральных текке. – *К.Т.*) им не давали. Оставь его неучем, пусть так и живет, и прав своих не знает» (ПМА 2019). Низкая степень религиозной грамотности среди ромов-мусульман, по мнению шейха Ибрагима, отвечала властным интересам локальных духовных лидеров – представителей условного этнического большинства. Он полагает, что в центральных текке в Косово и Северной Македонии воспроизводились привычные и устойчивые, когда речь заходит о ромских группах, социальные иерархии и дистанции, а потому мюриды не обладали равными привилегиями, и тем из них, кто происходил из ромских семей, могло быть отказано в полноценном доступе к религиозному образованию. Таким образом, ученики из ромских сообществ были отлучены от получения структурированного знания, что шейх Ибрагим склонен расценивать как политическую стратегию, как пример этнической дискриминации в локальной исламской *умме*. «Да ну их, *цыган**. Путь коров пасут. Значит, это уже национальный вопрос. Вот и остались они на десятилетия в таком состоянии» (ПМА 2019).

В обрисованных таким образом условиях стремление новых суфийских групп к автономии от центральных духовных обителей в регионе, значительный рост их числа и соседский контекст их повседневных взаимодействий – те социальные факторы, которые по мнению шейха Ибрагима позволили распространить и рутинизировать «невежество», подготовив благодатную почву для развития «запретных» практик, в том числе и «сотрудничества с джиннами».

«Текке должно быть как медресе, создано для знания. Нужно, чтобы тут – в текке, были знающие люди. Если называешь себя дервишем, ты должен быть хорошо образован» (ПМА 2019). В отличие от многих других локальных суфийских лидеров, шейх Ибрагим не включает сюжеты с лечением одержимости в нарративы самопрезентации, не инициирует разговоры на данную тему. Предпринятая им реформа суфийской общины, в практической сфере, предполагала исключение распространенных техник – ритуальных прокалываний тела в ходе центральной для суфийских традиций коллективной инвокативной молитвы – *зикра*, а также значительное снижение его эмоциональной насыщенности. Шейх Ибрагим скорректировал сценарии праздничных собраний и *зийарата* – посещения и почитания мавзолея святых (*аулийā*)⁹, расположенного в его текке. Повседневные ритмы обители отныне выстраиваются не

* Здесь шейх Ибрагим использует именование «цыгане» для того, чтобы подчеркнуть негативные коннотации, которыми оно обладает в вернакулярном языке.

столько вокруг коллективных ритуальных собраний и зикра, сколько вокруг уроков и духовных бесед, которые обладают просветительской функцией и в которых присутствующие обращаются к изучению текстуальных источников (Корана, хадисов и комментариев к ним) и обсуждению волнующих их вопросов касательно исламских норм и их воплощения в повседневной жизни. Предполагается, что обновленный формат собраний скорректирует представления мюридов о «традиционном», лишая легитимности те практики, которые можно было интерпретировать в качестве «недозволенного нововведения» (*бид'а*).

Шейх Ибрагим избирательно подходит к запросам, исходящим от жителей квартала, на проведение тех или иных обрядов, например, в рамках похоронно-поминального цикла, и часто отказывает в изготовлении оберегов, которые призваны защитить от действия «вредоносных сил», в том числе и джиннов. Обряды экзорцизма в текке обычно не проводятся, хотя сам шейх свое решение не связывает непосредственно с ревизией ритуальной практики в общине, но объясняет опасностью, исходящей от джинна и пониманием того риска, которому подвергается и ритуальный специалист, и все присутствующие в ходе обряда: «Это очень опасно. Нужно быть в форме. Это опасно для всех нас здесь» (ПМА 2019).

Процесс реформы обители начался незадолго до распада Югославии и совпал с расширением религиозного рынка, а с ним – со знакомством с разнообразными исламскими дискурсами, опытом переосмысления собственной религиозности и работой над своей дисциплиной верующего в возникающих на местах мусульманских общинах различного толка. Институциональная автономия, которую практиковали новые суфийские общины, не предполагала изоляции. Напротив, «новые» суфии активно участвовали в набирающей оборот «циркуляции людей, финансов, опыта и идей»: они налаживали контакты с духовными общинами в стране и за ее пределами (например, в Турции, а также в странах Западной Европы), совершали паломничества, в том числе и хаджж, приобщались к различным источникам по суфийской культуре и развивали собственные медиа (Merjanova 2013: 53). В «пересборке» локального религиозного поля были задействованы не только внутренние резервы, но и внешние акторы – харизматические лидеры, которые представляли различные движения и импортировали альтернативные привычным смыслы и формы практики веры (Walton, Rexhepi 2019).

В этом контексте авторитет шейха Ибрагима выстраивался во многом именно благодаря предпринятой им ревизии религиозного знания и ритуальной практики. «В этом текке столько всего (недозволенного. – К.Т.) раньше происходило. Но нужно думать, что мы оставим после себя. Образованное поколение или шейхов-недоучек?» (ПМА 2018). Преобразования, инициированные шейхом Ибрагимом, затянулись на годы и обозначили различные траектории, по которым члены общины продолжили

свой духовный путь. Вместе с тем проведенная в текке реформа встретила критические комментарии со стороны его соседей – шейхов и мюридов суфийских общин. «Я не хочу никого критиковать, это нехорошо. Но они превратили текке в мечеть. Здесь больше нет места чуду» (ПМА 2019). «Ты знаешь, что он говорит? Он отрицает чудеса, отрицает святых. Да, он шейх, но он для меня не авторитет» (ПМА 2018).

«Соседское» паломничество. Формирование суфийских ландшафтов

Узкая улочка, поднимающаяся от текке шейха Ибрагима в гору, приводит к возведенному в конце XVII в. мавзолею (*тюрге*) «Алты Аяк», где по четвергам жители окрестных домов зажигают свечи. Рассказывают, что погребенные на этом месте военачальники также следовали когда-то традициям суфийского братства са‘дийа. Ему же, как считается, принадлежали и другие святые, которые когда-то жили на этих улицах, проходили местными дорогами, проливали здесь свою кровь или были похоронены на старинных городских кладбищах. Остатки могильных комплексов то и дело находят в близлежащих районах при постройке новых домов, а святые, которых мои собеседники наделяют религиозной харизмой, повсеместно проявляют себя между живущими ныне людьми.

По четвергам и воскресеньям Северджан – пенсионер и частый гость в текке шейха Ибрагима, традиционно наводит порядок в небольшом святилище у своего дома. Он открывает дверцу неприметного, на первый взгляд, строения, вытирает осевшую на полу пыль и соскребает растопленный воск со стоящих на полках свечей. Он наливает в керамический кувшин свежую воду и накрывает его полотенцем. Считается, что эта вода нужна не только людям: незримо присутствующие здесь святые используют ее для ритуального омовения и утоления жажды, а для посетителей святилища такая вода содержит чудесные свойства – благодать (*барака*)¹⁰, которая наделяет благословением и это место, и его хозяев. Как утверждает сам Северджан, в его доме находятся¹¹ трое святых, которые много лет назад явились его отцу и попросили того позаботиться об их месте. Сам Северджан не знает их имен и не может поведать нам историю их праведной жизни. Но он верит, что они не умерли в обычном смысле этого слова: они незримо присутствуют здесь и сейчас и отвечают мольбам тех, кто с открытым и чистым сердцем ищет у них или через них у Бога помощи и благословения. Из всей семьи Северджана со святыми мог коммуницировать его отец, а теперь и его сын – смотритель святилища и целитель, специализирующийся также и на изгнании джиннов. Святилище дядюшки Северджана – лишь одно из множества подобных мест, маркирующих присутствие святых, и объектов локального (чаще соседского) паломничества в этом квартале.

В отличие от мавзолеев святых, которые составляют часть более крупных религиозных комплексов и становятся объектами исторического наследия, «соседские» общественные и семейные святилища формально не связаны ни с одной религиозной организацией, не регистрируются и в целом остаются невидимыми для большого города и его жителей. Они создают альтернативные пространства проявления религиозности и формируют своего рода «скрытые религиозные топографии» (“*hidden religious topographies*”) – места, которые известны и значимы лишь внутри определенного сообщества (Burchardt, Becci 2013: 12). В случае условно мною обозначаемого «соседского» паломничества круг лиц обычно состоит из зрителей святилищ, их родственников и знакомых, соседей, а также редких «внешних» посетителей.

Локализация суфийских традиций в пространственных и символических границах ромских городских районов принимает различные вернакулярные формы: суфийские обители расположены здесь бок-о-бок с семейными или общинными святыми местами. Если следовать детальным воспоминаниям моих собеседников, святилища начали оформляться внутри частных домов, во дворах и на перекрестках дорог начиная со второй половины XX в., а особенно бурно практика их посещения и почитания развивается в последние 30–40 лет. В целом хронологические рамки основания суфийских обителей и возникновения независимых от них святилищ совпадают. Вместе с тем зрители и некоторые постоянные посетители святых локусов не забывают напомнить, что история подобных мест насчитывает не менее нескольких сотен лет и берет свое начало во времена Османской империи. Так конструируется нарратив аутентичности, традиционности и принадлежности к исламу: истоки современной практики «соседского» паломничества помещаются в конвенциональное прошлое¹², возникают символические связи между отдаленными и чаще всего обособленными святилищами, а зрители в статусе ритуальных специалистов и преемников широкой, распространенной практики посещения и почитания святых мест – *зийарата*, постепенно формируют духовный авторитет в (ограниченном) кругу местных мусульман.

Таким образом, в рамках паломнических практик локальные сакральные ландшафты формируются не только вокруг суфийских обителей и/или мавзолеев святых (как правило, умерших духовных лидеров и известных исторических общественных деятелей), но и вокруг повсеместно возникающих семейных или общинных локусов – своего рода резервуаров благодати, исходящей от святых (*бабалара*) – «особых людей», имена которых часто остаются незазванными (Трофимова 2015). Несмотря на то что святилища не образуют устойчивую сеть, а их зрители обычно не координируют друг с другом свою деятельность, рост социального веса «соседского» паломничества вызывает явное беспокойство и сопротивление у местных религиозных лидеров: как имамов локальных мечетей, так и глав суфийских общин.

Тем более что интерьеры святилищ во многом воспроизводят визуальный язык, характерный для суфийских обителей, а нарративы о святых и коммуникации с ними обнаруживают влияние суфийской культуры, присущего ей образного языка и его вернакулярных форм (Трофимова 2017).

«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» – так Селма объясняет принятое когда-то решение оформить вблизи своего дома небольшое святилище (ПМА 2013). Как правило, рассказ о появлении в квартале мест зийарата сводится к широко распространенному в исламских культурах сюжету о «пророческом сновидении» и соответствующим моделям интерпретации¹³. Амира Миттермайер, наблюдая сходные ситуации, отмечает: «Я предполагаю, что пространство святилища может быть лучше всего понято путем рассмотрения воображаемых географий, в которых оно задействовано, и в особенности через его отношение к пространству сновидений (Mittermeier 2008: 50). Мои собеседники объясняют, что святые сами инициируют коммуникацию с людьми через сны и видения, выбирают себе «чистое место» и призывают позаботиться об этом месте. Они предлагают людям заключить договор (*завет*)¹⁴, тем самым беря на себя заботу о семье и посетителях святилища, а также регулируют все детали почитания их места. Соответствующие атрибуты внутреннего убранства, как считается, также выбираются святыми или самим местом: любой элемент интерьера должен быть одобрен святым, если инициативу проявляют сами зрители. В рассказах моих собеседников прослеживается предписывающий характер визионерского опыта: полномочиями наделяются определенные персонажи – святые и духи-хозяева места или само место, – которые ставят перед сновидцем определенную задачу, а сновидец часто позиционирует себя пассивным исполнителем их воли (Вражиновски 1999: 143–148; Green 2003: 307–309; Mittermeier 2012). «Они (святые. – К.Т.) не всем показываются. Они приходят тебе во сне, и ты теперь, как сказать, делаешь свою работу» (ПМА 2013).

Пересказ сновидения в исламских культурах является устойчивой стратегией аргументации и имеет перформативный характер (Green 2003: 309–310; Mittermeier 2008: 51). В случае «соседского» паломничества устанавливается связь и выстраивается субординация между человеком и «невидимыми соседями», которая впоследствии закрепляется и воспроизводится совершением ряда необходимых практик: основанием святилища, поддержанием в нем чистоты, совершением ритуального жертвоприношения. Герменевтическая работа в данном случае сводится к тому, чтобы точно определить задачу, которая ставится перед сновидцем, и решить ее должным образом. При этом локальные модели интерпретаций уже содержат готовые прочтения, которые обычно не учиты-

вают детали сюжета видения, и которым редко можно встретить альтернативу. Так, в случае основания святилища объяснения, которые предлагают зрители и посетители, укладываются в «божественную модель»: приснившиеся персонажи однозначно признаются святыми (*аулия*), реже – духами-хозяевами места (*сайбийя*)¹⁵. Отмечу, что в этой конфигурации сам акт коммуникации в видении является более значимым, чем атрибуция персонажа, явленного во сне. И это важный момент для понимания механизмов легитимации «соседского» паломничества.

Эта же модель интерпретации играет важную роль в социальном и коммуникативном пространствах суфийских общин: по моим наблюдениям, сюжеты, связанные с визионерским опытом, становятся универсальными в нарративах инициации, которые воспроизводят суфийские лидеры и их последователи, а также различные ритуальные специалисты. В пространстве сновидения устанавливается духовная связь между будущим учеником (мюридом) и его духовным наставником (муршидом), а также между шейхами одного или же различных суфийских тарикатов. Эта связь реализуется в служении в обители, а также в модификации ритуальных практик через интеграцию в них новых элементов, характерных для традиций различных братств. Как отмечается в исследованиях, нарративы инициации способствуют укреплению сакрального капитала духовных лидеров (Ewing 1990; Mittermaier, 2012). Примечательно, что мои собеседники вспоминают, что не задавались вопросом, можно ли считать их сновидение «правдивым» (пророческим) или же оно обладает иной природой¹⁶. Хотя они и рассуждают о необходимости критически подходить к толкованию сновидений, в их рассказах акцентируется прежде всего сам факт пережитого опыта.

Использование ритуальными специалистами нарративов о сновидениях в качестве аргумента при оформлении святилища усиливает напряжение в локальном религиозном поле. Суфийские лидеры отказываются признавать пророческий характер сновидений, к которым апеллируют зрители святых мест, и настаивают на изначальной ошибке в их «прочтении». «Не все сны одинаковы» (ПМА 2014). Сны зрителей, по мнению духовных авторитетов, являются проекцией повседневного опыта или же управляются джиннами. Как подчеркивают лидеры суфийских общин, это тем более вероятно, поскольку пророческие сновидения являются элементом элитарного знания и требуют от сновидца обладания особыми способностями, а также подготовкой – религиозной дисциплинированностью.

Атрибуция персонажей сновидений находится в центре продолжающихся споров вокруг почитания семейных и общинных святилищ и служит инструментом (де)легитимации практики «соседского» паломничества. Свою модель интерпретации духовные наставники разворачивают через детальное сопоставление вернакулярных представлений о святых,

духах-хозяевах места, ходячих покойниках и джиннах, указывая на видимые основания для контаминации их образов (Trofimova 2015). Суфийские шейхи напоминают о том, что джинны зачастую проявляют себя в лиминальных для человека ситуациях, а их присутствие повсеместно. Джинны могут принимать любой облик (кроме облика пророка Мухаммада), а также зачастую манипулируют людьми в их сновидениях (Troeva-Grigorova 2003: 192–193). Оперируя отличительными чертами образов джинна и других персонажей актуальной мифологии, суфийские лидеры подозревают зрителей святилищ в одержимости, отмечая при этом и заявляя публично, что в святилищах оформляется пространство присутствия джиннов. «Это больные люди <...> Пришло ему во сне, он зажигает на том месте свечу, а потом и весь дом нужно освободить ради одной свечи. А там ничего нет (нет следов присутствия святого. – К.Т.), понимаешь? В его доме джинн, вся семья оттуда бежит. А он на всю жизнь может остаться хронически болен» (ПМА 2014).

Смотрители же используют свой набор аргументов в защиту сакрального характера, оформленного для святых места и легитимности его почитания. Один из таких аргументов, который мои собеседники считают достаточно сильным, чтобы оспорить критику со стороны локальных религиозных лидеров, вырастает из культурной дихотомии «чистого» и «нечистого»: считается, что джинны склонны собираться в загрязненных, оскверненных местах, тогда как святые «ищут чистоты» места и поддержания ритуальной чистоты людей, живущих в этом месте (ПМА 2011; см. также: Troeva-Grigorova 2003: 191; Trofimova 2015; Nünlist 2021: 30). «То есть они не только здесь, они везде, может, на каждом углу. Там, где грязно, их нет, они бегут из таких мест. Где чисто, там они и находятся, где чисто. Вот так вот» (ПМА 2013).

Предварительные комментарии к сюжетам

В своем этнографическом очерке я попыталась показать, как обращение в повседневных разговорах к теме «соседства» джиннов и людей, а также ситуаций одержимости позволяет лучше понять социально-культурные контексты и свойственные им процессы, которые определяют текущие трансформации суфийских традиций в этой части мусульманского мира. Суфийское *localité*, по моим наблюдениям, развивается как пространство столкновения идентичностей, динамичного властного ландшафта и культурных трансформаций.

Образ джинна, а также взаимодействующих с ним людей в локальной среде является своего рода приглашением к обсуждению довольно широкого спектра вопросов. Обсуждения ситуаций одержимости реализуют в суфийских кругах определенные функции, в частности, производство различий в динамичном религиозном поле. Так, даже брошенная вскользь реплика касательно контактов с джиннами и способах симво-

лического лечения одержимости, как в случае с шейхом Ибрагимом, отсылает к актуальной дискуссии касательно спорных религиозных практик, а также актуализирует работу с прошлым, способствуя воспроизводству и редактуре ретроспективных нарративов, участвующих в построении этнической, религиозной и локальной идентичностей (Assmann 2016; Thomson 2011).

В первом из описанных сюжетов ревизия религиозного знания и ритуальной практики, инициированная шейхом Ибрагимом, и реакция на его начинание со стороны других локальных суфийских лидеров и их последователей задают тенденцию смены авторитетов и диверсификации религиозной жизни в суфийских общинах – частный случай широких процессов, которые описывает в своем исследовании Ина Мерджанова (Merjanova 2013: 67). Она показывает, как институциональная плюрализация, продвижение и соперничество различных исламских дискурсов противоречат на деле стремлениям сформировать однородное религиозное поле на Балканах, но способствуют его дальнейшей фрагментации, развивая в то же время более избирательный, индивидуальный подход к воплощению в своих повседневных решениях образа «настоящего мусульманина» (см.: Elbasani, Roy 2015).

Во втором кейсе посещение и почитание святилищ, будучи оспариваемой практикой, развиваются в ситуации «соседства» и столкновения локальных семиотических моделей¹⁷ (Keane 2018), что способствует производству полифонии на внутриконфессиональном уровне и опосредует динамику властного ландшафта. Таким образом, в интерпретации сновидений религиозные авторитеты реализуют властные практики исключения. Обращение к образу джинна в рамках заданной модели знания и «рабочего» дискурса одержимости занимает в этих обсуждениях ключевое место, маркируя и дифференцируя как социальные, так и пространственные аспекты повседневной религиозности.

Примечания

¹ *Текке (tekke)* – обитель суфийского братства, в том числе в значении религиозного или, шире, социального института (Firouzeh 2021). В речи моих собеседников встречаются следующие лексические формы: *текуја; i текја; теје* (Škaljić 1966: 607; Белчев 2016: 168).

² Джинны и люди обладают различными природами и свойствами: джинны бестелесны и могут проникать в человеческое измерение. Они ориентируются в нем и используют его ресурсы, тогда как человек не способен лицезреть джинна в его первозданном облике, и мир джиннов для большинства людей закрыт. При этом считается, что социальные миры джиннов и людей схожи между собой в своей структуре (Коран 15: 26–27; 55:15; 6: 130; Badeen, Krawietz 2003: 99; Troeva-Grigорова 2003: 192–193; Yazaki 2023: 75).

³ Эдвард Бадин и Бирджит Кравиц сравнивают различные авторитетные подходы к вопросу потенциальных контактов между представителями различных категорий существ и приходят к выводу, что в социальном плане отношения между джиннами и людьми интерпретируются как «структурно дисфункциональные»: «Джинны не придержива-

ются никаких социальных правил кооперации и сотрудничества: на них нельзя положиться, они не идут на уступки. Речь идет скорее не о социальном равенстве, но о повсеместной вражде равных» (Badeen, Kravietz 2003: 107).

⁴ Нарративы о контактах с джиннами часто бывают вписаны в нравственно-религиозный дискурс, что обсуждается в целом ряде исследований. Считается, что джинны могут годами сопровождать человека с целью сбить его с «прямого пути», а одержимость «подсвечивает» моральные дилеммы, с которыми сталкивается человек, и создает контекст, который призван стимулировать оступившегося мусульманина встать на путь духовного самосовершенствования. Подобная линия рассуждений воспроизводится и моими собеседниками. Впрочем, не все случаи одержимости описываются через обращение к моральной риторике. Ситуации контактов с джиннами также объясняются стечением ряда обстоятельств, а уязвимость человека не связывается непосредственно с его моральными качествами и уровнем религиозной дисциплинированности. Речь идет, например, о случаях вселения джиннов в маленьких детей, а также о практиках «колдовства», когда защиты, которую выстраивает для себя человек в своей повседневной практике, оказывается недостаточно (см. Mateo Dieste 2015: 56; Maarouf 2007: 139; Опарин 2021).

⁵ Документируя вариативные проявления религиозности в (пост)социалистической Боснии и Герцеговине, Тоне Бринга также отмечает, что в сфере символического лечения представители суфийских групп пользовались особым уважением и доверием у местного населения. Образ приверженцев суфийских традиций строился на местах на контрасте с представителями официальных авторитетов, деятельность которых считалась политизированной и регулируемой государством. К тому же суфийские лидеры позиционировали себя (и воспринимались) носителями сокровенного знания и особых способностей, применение которых в целительных практиках могло повысить эффективность проводимого лечения (Bringa 1995: 224, 217–219).

⁶ «Сотрудничество с джиннами» – распространенное выражение для отсылки к описываемому явлению. В речи моих респондентов встречаются следующие лексические формы: *saradnja sa džinima/džinovima*; *соработка со џинови*. См. Škaljić 1966: 242.

⁷ Производным от *сихр* (*sihir*) является *сихирбаджи* (*sihirbadži*) – более широкий термин, который используют мои собеседники в отношении тех, кто подозревается в колдовстве. См. Škaljić 1966: 564.

⁸ В данных публикациях в рамках модернистской риторики конструировался образ ислама на периферии (географической и метафорической) как явления, для которого характерным был низкий уровень светского и религиозного образования, пренебрежение исламскими предписаниями в повседневных действиях, а также распространенность «суеверий» и приверженность «нежелательным нововведениям». Осуждению подвергались: коллективные молитвы (*зукр*), включающие в себя различные манипуляции с телом и употребление алкоголя; спектр практик, совершаемый в ходе посещения и почитания святых мест; изготовление оберегов и т.д. (Clayer, Popovic 1999).

⁹ Аулийā – мн. ч. от вали – «святой». В речи моих собеседников встречаются следующие лексические формы: *евлија(е)* (*evlija(e)*).

¹⁰ *Барака* (*baraka*) – благословение, благодать, исходящая от Бога, а также семантически близкие значения – изобилие, плодородие, счастье. В Коране, а также в повседневной речи данный термин употребляется в форме множественного числа – *баракат* (*barakāt*). (Colin). В речи моих собеседников встречаются следующие лексические формы – *берућет* (*beričet*), *берекет* (*bereket*), *беруќет* (см. толкования в словарях: Škaljić 1966: 138; Белчев 2016: 33).

¹¹ О формах присутствия святых и способах его визуальной репрезентации в святилищах см.: Trofimova 2017.

¹² В основе формирования практики «соседского» паломничества и ее репрезентации в качестве элемента исламской традиции лежат те же механизмы «изобретения» традиции и ее контекстуальной адаптации, которые анализировал в своей работе Эрик Хобсбаум. Подробнее см.: Hobsbawm 1983; Trofimova 2017.

¹³ Сновидение/видение – наиболее распространенный канал символической коммуникации с трансцендентным в исламе, а также и в других религиозных культурах. Сюжеты о сновидениях вплетены в комплексы мифологических представлений и задают структуру нарративам о духовном опыте как пророка Мухаммада, так и других значимых фигур мусульманской традиции (Резван 2009).

¹⁴ Завет (*zavet*) – обет. Заключение паломником индивидуального обета – центральный, смыслообразующий элемент в региональной практике религиозного паломничества.

¹⁵ Сопоставление образов персонажей святых и духов-хозяев места в контексте почитания святилищ в цыганских городских кварталах в Сербии и Северной Македонии см.: Trofimova 2015.

¹⁶ В качестве традиционной основы толкования сновидений, видений и других форм особой коммуникации лежит представление о различении сновидений по своей природе: правдивые или вещи сновидения; лживые сновидения, а также сновидения, отражающие повседневные заботы и страсти.

¹⁷ Рассматривая различные объяснительные модели, которые задают образ святых мест и используются в формировании локальных сакральных топографий и властных ландшафтов, я опираюсь на концепцию семиотической идеологии Вебба Кина. Он пишет: «Концепция семиотической идеологии обращает наше внимание на множество способов (от негласных до полностью прозрачных), с помощью которых предположения о том, что такое знаки, способствуют тому, как люди их используют и интерпретируют, и на этой основе формируют суждения этической и политической значимости» (Keane 2018: 67).

Список источников

Белчев Т. Речник на турцизми, архаизми, дијалектизми и ретко употребувани зборови во македонскиот јазик. Штип: Универзитет «Гоце Делчев», 2016.

Вражиновски Т. Народна традиција. Религија. Култура. Скопје: Матица Македонска, 1999.

Опарин Д. Одержимость и экзорцизм в миграционном мусульманском контексте // Неприкосновенный запас. 2021. № 04 (138). С. 169–195.

Полевые материалы автора (ПМА 2011–2021) – интервью, проведенные и записанные автором в ходе полевой работы в Сербии, Северной Македонии, Боснии и Герцеговине в период с 2011 по 2021 г.

Резван М.Е. Герменевтика сновидения в контексте общемусульманской сновидческой реальности (на примере сновидений о Коране) // Центральная Азия: традиция в условиях перемен. СПб.: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2009. С. 48–75.

Христофорова О. Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М.: ОГИ, РГГУ, 2010.

Assmann A. *Shadows of Trauma: Memory and the Politics of Postwar Identity* / transl. Sarah Clift. New York : Fordham University Press, 2016.

Badeen E., Krawietz B. *Islamic Reinvention of Jinn: Status-Cut and Success Story* // *Identidades marginales* / ed. by C. de la Puente. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 2003. P. 93–109.

Bringa T. *Being Muslim the Bosnian Way: Identity and Community in a Central Bosnian Village*. Princeton University Press, 1995.

Bryant R. Introduction. *Everyday Coexistence in the Post-Ottoman space* // *Post-Ottoman Coexistence. Sharing Space in the Shadow of Conflict* / ed. by R. Bryant. New York: Berghahn Books, 2016. P. 1–38.

Burchardt M., Becci I. Introduction: *Religion Takes Place: Producing Urban Locality* // *Topographies of Faith. Religion in Urban Spaces* / ed. by I. Becci, M. Burchardt, J. Casanova. Leiden: Brill, 2013. P. 1–21.

- Clayer N. Muslim Brotherhood Networks in South-Eastern Europe // European History Online (EGO). Institute of European History (IEG). Mainz. 2011-05-11. URL: <http://www.ieg-ego.eu/clayern-2011-en>
- Clayer N., Bougarel X. Europe's Balkan Muslims. A New History. London: Hurst & Company, 2017.
- Clayer N., Popovic A. Les courants anti-confrérie dans le Sud-Est européen à l'époque post-ottomane (1918–1990). Les cas de la Yougoslavie et de l'Albanie // Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of and Polemics / ed. by F. de Jong, B. Radtke. Leiden: Brill, 1999. P. 639–664.
- Colin G.S. Baraka // Encyclopaedia of Islam, Second Edition / ed. by P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 03 June 2023. doi: 10.1163/1573-3912_islam_SIM_1216
- Dujizings G. Religion and Politics of Identity in Kosovo. London, Hurst and Company, 2000.
- Elbasani A., Roy O. Islam in the post-Communist Balkans: alternative pathways to God // Southeast European and Black Sea Studies. 2015. No. 15 (4). P. 457–471.
- Eneborg Y.M. The Quest for 'Disenchantment' and the Modernization of Magic // Islam and Christian–Muslim Relations. 2014. No. 25:4. P. 419–432
- Ewing K.P. The Dream of Spiritual Initiation and the Organization of Self Representations among Pakistani Sufis // American Ethnologist. 1990. Vol. 17, No. P. 56–74.
- Firouzeh P. Şüfi Lodges // Sufi Institutions / ed. by A. Papas. Leiden; Boston: Brill, 2021. P. 157–173.
- Green N. The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam // Journal of the Royal Asiatic Society. Third Series. 2003. Vol. 13, No. 3. P. 287–313.
- Henig D., Bielenin-Lenczowska K. Recasting Anthropological Perspectives on Vernacular Islam in Southeast Europe. An Introduction // Anthropological Journal of European Cultures. 2013. Vol. 22, No. 2. P. 1–11.
- Hobsbawm E. Introduction: Inventing Traditions // The Invention of Tradition / ed. by E. Hobsbawm, T. Ranger. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. P. 1–14.
- Keane W. On Semiotic Ideology // Signs and Society. 2018. Vol. 6, No. 1. P. 64–87.
- Lambek M. Knowledge and Practice in Mayotte: Local Discourses of Islam, Sorcery and Spirit Possession. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 1993.
- Larsen K. Spirit possession as historical narrative // Locality and belonging / ed. by N. Lovell. Routledge, 1998. P. 125–147.
- Maarouf M. Jinn Eviction as a Discourse of Power. A Multidisciplinary Approach to Moroccan Magical Beliefs and Practices. Leiden; Boston: Brill, 2007.
- Mateo Dieste J.L. Spirits Are Like Microbes: Islamic Revival and the Definition of Morality in Moroccan Exorcism // Contemporary Islam. 2015. Vol. 9. P. 45–63.
- Mateo Dieste J.L. The Jewish Djinn in Northern Morocco. Old and New Neighborhoods // Сибирские исторические исследования. 2022. № 3. С. 14–32.
- Merjanova I. Rediscovering the *umma*: Muslims in the Balkans between nationalism and transnationalism. New York: Oxford University Press, 2013.
- Mittermaier A. (Re)Imagining Space: Dreams and Saint Shrines in Egypt // Dimensions of Locality / ed. by G. Stauth, S. Schielke. Transcript-Verlag, 2008. P. 47–66.
- Mittermaier A. Dreams from Elsewhere: Muslim subjectivities beyond the trope of self-cultivation // Journal of the Royal Anthropological Institute. 2012. No. 18. P. 247–265.
- Norris H.T. Islam in the Balkans. University of South Carolina Press, 1993.
- Novaković D. Delovanje zajednice derviških redova alije (ZIDRA) na Kosovu i Metohiji 1974–1991 // Istorija 20 veka. 2002. No. 2. P. 103–115.
- Nünlist T. Demonic Beings: The Friends and Foes of Humans // Islam, Migration and Jinn. Spiritual Medicine in Muslim Health Management / ed. by A. Böttcher, B. Krawietz. Palgrave Macmillan, 2021. P. 17–43.
- Raudvere C. Claiming Heritage, Renewing Authority. Sufi-Oriented activities in post-Yugoslav Bosnia-Herzegovina // European Journal of Turkish Studies. 2011. No. 13. P. 2–13.

- Rothenberg C.E. *Spirits of Palestine: gender, society, and the stories of the jinn*. Lanham, MD: Lexington Books, 2004.
- Sedgwick M. *The Organisation of Mysticism // Sufi Institutions* / ed. by Alexandre Papas. Leiden ; Boston : Brill, 2021. P. 335–361.
- Schielke S., Debevec L. Introduction // *Ordinary Lives and Grand Schemes. An Anthropology of Everyday Religion* / ed. by S. Schielke, L. Debevec. New York; Oxford: Berghahn Books, 2013. P. 1–16.
- Škaljić A. *Turcizmi u Srpskohrvatskom jeziku*. Sarajevo: Svjetlost, 1966.
- Thomson A. *Memory and Remembering in Oral History // The Oxford Handbook on Oral History* / ed. by Donald A. Ritchie. Oxford University Press, 2011. P. 77–95.
- Troeva-Grigorova E. *The Rhodopi Demons* / ed. by G. Lozanova. Sofia: International Center for Minority Studies and Intercultural Relations, 2003.
- Trofimova K. *Holiness Constructed: Anonymous Saints in the Popular Traditions of Muslim Roma Communities in the Balkans // The Revival of Islam in the Balkans. From Identity to Religiosity* / ed. by A. Elbasani, O. Roy. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015. P. 163–181.
- Trofimova K. *Transforming Islam among Roma communities in the Balkans: a case of popular religiosity // Nationalities Papers*. 2017. Vol. 45 (4). P. 598–612.
- Walton J., Rexhepi P. *On Institutional Pluralization and the Political Genealogies of Post-Yugoslav Islam // Religion and Society*. 2019. Vol. 10 (1). P. 151–167.
- Yazaki S. *Classes of Beings in Sufism // Sufi Cosmology* / ed. by Ch. Lange, A. Knysh. Leiden, Boston: Brill, 2023. P. 68–88.

References

- Assmann A. (2016) *Shadows of Trauma: Memory and the Politics of Postwar Identity* / Sarah Clift (transl.). New-York: Fordham University Press.
- Badeen E., Krawietz B. (2003) *Islamic Reinvention of Jinn: Status-Cut and Success Story*. In: *Identidades marginales / C. de la Puente* (ed.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 93–109.
- Belčev T. (2016) *Rechnik na turtsizmi, ahkhaizmi, diialektizmi I retko upotrebuвани zborovi vo makedonskiot iazik* [Dictionary of Turkisms, Archaisms, Dialectisms and Rarely Used Words in the Macedonian Language]. Štip: UGD.
- Bringa T. (1995) *Being Muslim the Bosnian Way: Identity and Community in a Central Bosnian Village*. Princeton University Press.
- Bryant R. (2016) Introduction. *Everyday Coexistence in the Post-Ottoman space*. In: *Post-Ottoman Coexistence. Sharing Space in the Shadow of Conflict*. / R. Bryant (ed.). New-York: Berghahn Books, pp. 1–38.
- Burchardt M., Becci I. (2013) Introduction: *Religion Takes Place: Producing Urban Locality*. In: *Topographies of Faith. Religion in Urban Spaces* / I. Becci, M. Burchardt, J. Casanova (eds.). Leiden: Brill, pp. 1–21.
- Clayer N. (2011) *Muslim Brotherhood Networks in South-Eastern Europe*, *European History Online* (EGO). Institute of European History (IEG). Mainz 2011-05-11. Available at: <http://www.ieg-ego.eu/clayern-2011-en>
- Clayer N., Bougarel X. (2017) *Europe's Balkan Muslims. A New History*. London: Hurst & Company.
- Clayer N., Popovic A. (1999) *Les courants anti-confrérie dans le Sud-Est européen à l'époque post-ottomane (1918-1990). Les cas de la Yougoslavie et de l'Albanie*. In: *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of and Polemics*. / F. De Jong, B. Radtke (eds.). Leiden: Brill. pp. 639–664.
- Colin G.S., Baraka. In: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (eds.). Consulted online on 03 June 2023 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_1216

- Dujizings G. (2000) *Religion and Politics of Identity in Kosovo*. London, Hurst and Company.
- Elbasani A., Roy O. (2015) Islam in the post-Communist Balkans: alternative pathways to God, *Southeast European and Black Sea Studies*. 15 (4). P. 457–471.
- Eneborg Y.M. (2014) The Quest for 'Disenchantment' and the Modernization of Magic, *Islam and Christian-Muslim Relations*. 25:4. P. 419–432.
- Ewing K. P. (1990) The Dream of Spiritual Initiation and the Organization of Self Representations among Pakistani Sufis, *American Ethnologist*. Vol. 17 No. pp. 56–74.
- Firouzeh P. (2021) Şūfī Lodges. In: *Sufi Institutions* / A. Papas (ed.). Leiden; Boston: Brill, pp. 157–173.
- Green N. (2003) The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam, *Journal of the Royal Asiatic Society*. Third Series. Vol. 13. No. 3. pp. 287–313.
- Henig D. Bielenin-Lenczowska K. (2013) Recasting Anthropological Perspectives on Vernacular Islam in Southeast Europe. An Introduction, *Anthropological Journal of European Cultures*. Vol. 22, No. 2. pp. 1–11.
- Hobsbawm E. (1983) Introduction: Inventing Traditions. In: *The Invention of Tradition* / E. Hobsbawm, T. Ranger (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1–14.
- Keane W. (2018) On Semiotic Ideology // *Signs and Society*. Vol. 6. No. 1. pp. 64–87.
- Khristoforova O. (2010) *Kolduni i zhertvy: Antropologiya koldovstva v sovremennoi Rossii*. [Sorcerers and Victims: An Anthropology of Witchcraft in Modern Russia]. Moscow: OGI Publishing House, RGGU [Russian State University for the Humanities].
- Lambek M. (1993) *Knowledge and Practice in Mayotte: Local Discourses of Islam, Sorcery and Spirit Possession*. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press.
- Larsen K. (1998) Spirit possession as historical narrative. In: *Locality and belonging* / N. Lovell (ed.). Routledge, pp. 125–147.
- Maarouf M. (2007) *Jinn Eviction as a Discourse of Power. A Multidisciplinary Approach to Moroccan Magical Beliefs and Practices*. Leiden; Boston: Brill.
- Mateo Dieste J.L. (2015) Spirits Are Like Microbes: Islamic Revival and the Definition of Morality in Moroccan Exorcism, *Contemporary Islam*. Vol. 9. pp. 45–63.
- Mateo Dieste J.L. (2022) The Jewish Djinn in Northern Morocco. Old and New Neighborhoods, *Siberian Historical Research*, no. 3, pp. 14–32.
- Merjanova I. (2013) *Rediscovering the umma: Muslims in the Balkans between nationalism and transnationalism*. New-York: Oxford University Press.
- Mittermaier A. (2008) (Re)Imagining Space: Dreams and Saint Shrines in Egypt. In: *Dimensions of Locality* / G. Stauth, S. Schielke (eds.). Transcript-Verlag, pp. 47–66.
- Mittermaier A. (2012) Dreams from Elsewhere: Muslim subjectivities beyond the trope of self-cultivation, *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 18. pp. 247–265.
- Norris H.T. (1993) *Islam in the Balkans*. University of South Carolina Press.
- Novaković D. (2002) Delovanje zajednice derviških redova alije (ZIDRA) na Kosovu i Metohiji 1974–1991, *Istorija 20. veka*. no. 2. pp. 103–115.
- Nünlist T. (2021) Demonic Beings: The Friends and Foes of Humans. In: *Islam, Migration and Jinn. Spiritual Medicine in Muslim Health Management* / A. Böttcher, B. Krawietz (eds.). Palgrave Macmillan, pp. 17–43.
- Oparin D. (2021) Oderzhimost' i ekzortsizm v migratsionnom musul'manskom kontekste. [Possession and Exorcism in the Muslim Migrant Context], *Neprikosnovennii zapas*, Vol. 04 (138). pp. 169–195.
- Raudvere C. (2011) Claiming Heritage, Renewing Authority. Sufi-Oriented activities in post-Yugoslav Bosnia-Herzegovina, *European Journal of Turkish Studies*, 13. pp. 2–13.
- Rezvan M.E. (2009) Germenevtika snovidenii v kontekste obschemusul'manskoi snovidcheskoi tratitsii (na primere snovidenii o Korane) [Hermeneutics of Dreams in the Context of a Common Muslim Dream Reality (Drawing upon Dreams of the Qur'ān)]. In: *Tsentrālnaia Aziia: traditsii a v usloviakh peremen* [Central Asia: Tradition amidst Change]. St. Petersburg: Museum of Anthropology and Ethnography of the RAS Publ. pp. 48–75.

- Rothenberg C.E. (2004) *Spirits of Palestine: gender, society, and the stories of the jinn*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Schielke S., Debevec L. (2013) Introduction. In: *Ordinary Lives and Grand Schemes. An Anthropology of Everyday Religion* / S. Schielke, L. Debevec (eds.). New York-Oxford: Berghahn Books, pp. 1–16.
- Sedgwick M. (2021) The Organisation of Mysticism. In: *Sufi Institutions* / Alexandre Papas (ed.). Leiden, Boston: Brill, pp. 335–361.
- Škaljić A. (1966) *Turcizmi u Srpskohrvatskom jeziku*. Sarajevo: Svjetlost.
- Thomson A. (2011) Memory and Remembering in Oral History. In: *The Oxford Handbook on Oral History* / Donald A. Ritchie (ed.). Oxford University Press, pp. 77–95.
- Trofimova K. (2015) Holiness Constructed: Anonymous Saints in the Popular Traditions of Muslim Roma Communities in the Balkans. In *The Revival of Islam in the Balkans. From Identity to Religiosity* / A. Elbasani, O. Roy (eds.). Basingstoke: Palgrave Macmillan. pp. 163–181.
- Trofimova K. (2017) Transforming Islam among Roma communities in the Balkans: a case of popular religiosity, *Nationalities Papers*. Vol. 45 (4). pp. 598–612.
- Vrazhinovski, T. (1999) *Narodna Traditsiia. Religiiia. Kultura* [Folk Tradition, Religion, Culture]. Skopje: Matica Makedonska.
- Walton J., Rexhepi P. (2019) On Institutional Pluralization and the Political Genealogies of Post-Yugoslav Islam, *Religion and Society*, Vol. 10 (1). pp. 151–167.

Сведения об авторе:

ТРОФИМОВА Ксения Павловна – кандидат философских наук, научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии РАН (Москва, Россия). E-mail: kptrofimova@gmail.com

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author:

Ksenia P. Trofimova, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: kptrofimova@gmail.com

The author declares no conflict of interests.

*Статья поступила в редакцию 01 сентября 2023 г.;
принята к публикации 01 марта 2024 г.*

*The article was submitted 01.09.2023;
accepted for publication 01.03.2024.*