Фотини Цибириду

Рационализация народного ислама у славяноязычных помаков Греции: религиозный опыт и религиозная политика

Fotini Tsibiridou

Rationalizing Popular Islam among the Slav Speaking Pomaks in Greece: Religious Experiences and Politics of Religion

Fotini Tsibiridou — Associate Professor of Social Anthropology at the University of Macedonia in Thessaloniki (Greece). ft@uom.gr

The study explores the conjunction of popular Islam with the Bektashi Sufi and Sunni traditions. The fieldwork of the Slav speaking Pomaks was conducted in the mountainous area of Rhodopi, in Greek Thrace. The analysis of this case study in the area populated by Slav speaking populations (the Pomaks) helps to understand critically the modalities of each religious tradition as well as their interconnections. As many examples show, the Muslim traditions seem to have different and often contrasting origins: while the Sufis and the popular Islam promote the principle of unity between human beings and nature, the Sunnis construct themselves around a constant and agonizing production of orthopraxy and in open dialogue with power. The dilemma between popular practices and Islamic scholarly tradition is further complicated by the impact of western theology, scientific worldviews, and the Pomaks' status of a linguistic as well as religious minority within Orthodox Greek environment. The transition from popular practices to more rationalized forms of religiosity generates a new field of dynamic confrontations.

Keywords: Sunni Islam, Sufi traditions, Bektashi, religiosity, popular Islam, politics of religion, Pomaks, Greek Thrace, Balkans.

Религиозный опыт и политика в области религии: вводные замечания в сравнительной перспективе

Это исследование относится к дисциплине «антропология религии»[1], которая в конкретном социально-историческом контексте всегда ориентирована, с одной стороны, на изучение опыта *религиозности*, а с другой стороны, политики в области *религии*. В любом случае, как показывает методология антропологического исследования, эти два уровня постоянно переходят один в другой. Антропологическая деконструкция стремится пролить свет на религиозный опыт индивидов и на сопряжение этого опыта с политикой в области религии, проводимой в публичной сфере. Кроме того, обращаясь непосредственно к теме данной работы, говоря о «религиозном опыте», мы должны принять во внимание соотношение между школьной мусульманской теологией, идущей «сверху» и стремящейся к доминированию, и практиками народного ислама, идущими «снизу». Заметим, что мусульманские народные практики, как это происходит повсеместно на Балканах, взаимодействуют с народными практиками, а порой и с православным христианством[2]. В то же время при обсуждении политики в области религии необходимо учитывать характер связи между религиозной идентичностью и прочими конструкциями социальной и национальной идентичности, то есть, в терминах М. Мосса, более широкими «Я-технологиями»[3]. Каков бы ни был подход, необходимо выявление грамматики, или метафизики традиции, которая стимулирует, мотивирует и формулирует, но также и определяет, в сочетании с другими источниками, специфические типы религиозности[4].

1. См. Bowie, F. (2000) *The Anthropology of Religion: An Introduction*. Oxford: Blackwell.
2. Norris, H.-T. (1993) *Islam in the Balkans: Religion and Society between Europe and the Arab World*. Columbia: University of South Carolina Press.
3. См. эссе Марселя Мосса: Mauss, M. (1979) «A Category of the Human Mind: the Notion of Person; the Notion of Self», in Mauss, M. *Sociology and Psychology*, pp. 1–25. London: Routledge and Kegan Paul. Так же см. Carrithers, M., Collins, S. and Lukes, S. (eds) (1985) *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge University Press.
4. См. применительно к более широкому контексту исследований мусульманского мира следующие работы: Mahmood, S. (2009) «Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?», *Critical Inquiry* 35: 836–862; Asad, T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press; Asad, T. (1986) *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington:

Обратившись к примеру мусульманского населения Балкан, мы достигаем исторической контекстуализации *in situ*. Сравнительный анализ различных мусульманских традиций на Балканах приобретает особую значимость: акцент ставится на действиях лиц, практикующих различные версии мусульманской традиции в глобальном или локальном контекстах, причем главным образом в политической сфере, то есть через властные отношения[5]. Один из ярких примеров — суфийские традиции, которые иногда подчиняются религиозной рационализации в русле суннизма, а порой опираются на политическую власть для оказания сопротивления доминирующему варианту суннизма и связанной с ним системой власти[6].

С конца XVIII в. суфийские традиции подвергаются модернистской рационализации и перестройке, причем это касается как их суннитской, так и шиитской формы (как, например, в Албании[7]). Кроме того, по мере того как маргинальные дискриминируемые общины все более явно отступают под напором рационализации, религиозная идентичность все более отождествляется с национальной или этнической принадлежностью[8]. Истолкованный в этих рамках ислам превращается, особенно после 1990-х гг., в тривиальную

Center for Contemporary Arab Studies — Georgetown University; Anjum, O. (2007) «Islam as a Discursive Tradition. Talal Asad and His Interlocutors», *Comparative Studies of South Asia, Africa and Middle East* 27 (3): 656–672.

5. Из общей литературы по теме см: Popovic, A. (1986) *L' Islam Balkanique: les musulmans du sud-est Europe dans la période post-Ottomane*. Wiesbaden: Harrassowitz; Popovic, A. (1994) *Les Derviches Balkaniques hier and aujourd'hui*. Istanbul: Isis.; Norris, H.-T. (1993) *Islam in the Balkans: Religion and Society between Europe and the Arab World*.

6. Предварительный анализ см. в работах: Tsibiridou, F. (2014) «Islamic Tradition and Minority Condition in the Balkan framework; Fieldwork Motivations in a Comparative Perspective», in *Contemporary Islam: Dynamics of Muslim Life*. Springer Publishers (в печати).

7. De Rapper, G. (2002) «Culture and the Reinvention of Myth in a Border Area», in S. Schwandner-Sievers, B. J. Fisher (eds) *Albanian Identities. Myth and History*, pp. 190–200. London: Hurst & Co; Doja, A. (2001) *The Politics of Religion in the Reconstruction of Identities: The Albanian Situation*. Tirana: AIIS Press [English-Albanian Bilingual Reprint]. [http://archives-ouvertes.fr/halshs-00 486 061, accessed on 14.06.2014]; Doja, A. (2003) «Confraternal Religion: From Liberation Theology to Political Reversal», *History and Anthropology* 14 (4): 349–381; Doja, A. (2006) «Spiritual Surrender: From Companionship to Hierarchy in the History of Bektashism», NUMEN — *International Review for the History of Religions* 53 (4): 448–510; Doja, A. (2008) *Bektashism in Albania: Political History of a Religious Movement*. Tirana: AIIS (Albanian Institute for International Studies).

8. Aminov, A (1997) *Turkish and Other Muslim Minorities of Bulgaria*. London, Hursh&Co.

технологию формирования индивидуальной и коллективной идентичности[9].

В таком контексте, в условиях поздней современности (*late modernity*) в широком балканском ареале возникают две или три соперничающие политики, идущие «сверху», по инициативе элит: первую, в Албании, можно назвать шиитской политикой, поддерживаемой Ираном; вторая опирается на так называемое «ваххабитское интермеццо»[10]; третья, пытающаяся соединить старые принципы суфизма с современной протестантской этикой, ставит целью возврат к османско-балканской версии ислама[11]. Нет нужды говорить, что все эти тенденции религиозной политики, проводимой «сверху», не обязательно приводят к сходному и предсказуемому опыту религиозности, идущему «снизу». Такую религиозность можно «ухватить» именно с помощью методов антропологии религии, исследуя жизненный, воплощенный (*embodied*) опыт, те «Я-технологии», которые служат основой для социальных уз, формируемых в глобальном и локальном контекстах на уровне экономики, политики и коммуникаций в широком смысле.

9. Bougarel, X. (2005) «The Role of Balkan Muslims in Building a European Islam», in EPC *Issue* Paper 43 [www.isn.ethz.ch/isn/Digital-Library/Publications/Detail/?id=17029, accessed on 14/06/2014]; Clayer, N. (2006a) «L'islam balkanique aujourd'hui entre science et recherche de valeurs», in G. Fussman *Croyance, raison et déraison*, Colloque annuel, pp. 319–339. Paris: Odile Jacob.; Clayer, N. (2008) «Behind the Veil. The Reform of Islam in Inter-War Albania or the Search for a 'Modern' and 'European' Islam», in N. Clayer and E. Germain (eds) *Islam in Inter-War Europe*, pp. 128–155. London: Hurst; Clayer, N. (2011) «Adapting Islam to Europe: The Albanian Example», in Halshs-00578 757-version 1, 22 mar 2011 [http://hal.inria.fr/docs/00/57/87/57/PDF/clayer-adaptislam-final. pdf, accessed on 14/06/2014]; Kostovicova, D. & Bojlcic-Dzelilovic, V. (2006) «Europeanizing the Balkans: Rethinking the Post-Communist and Post-Conflict Transition», *Ethnopolitics* 5 (3): 223–241.

10. Öktem, K. (2010) *New Islamic Actors after the Wahhabi Intermezzo: Turkey's Return to the Muslim Balkans*. European Studies Centre, University of Oxford; Helsinki Charter (2011) *Radical Groups in the Balkans: The Case of Wahhabi Jasarevic*. Helsinki Bulletin.

11. Я имею в виду движение Фетхуллаха Гюлена. См.: Vicini, P. (2007) *Güllen's Rethinking of Islamic Pattern and Its Socio-Political Effects*. London, UK. См. также Bougarel, X. «The Role of Balkan Muslims in Building a European Islam»; Clayer, N. L'islam balkanique aujourd'hui entre science et recherche de valeurs; Clayer, N. «Saints and Sufis in Post-Communist Albania»; Duijzings, G. (2000) «The Making of Egyptians in Kosovo and Macedonia», in G. Duijzings *Religion and Politics of Identity in Kosovo*, pp. 132–156. New York: Columbia U. P.; Schwartz, S. (2010) *The Heritage of Ottoman Islam in the Balkans*. Illyria [New York] [Presented to Indiana University Bloomington Conference The Turks and Islam, September 12, 2010, revised January 2012] [http://www.islamicpluralism.org/1663/the-heritage-of-ottoman-islam-in-the-balkans, accessed on 14.06.2014].

В этой статье мы ставим, однако, несколько иную цель: выяснить, каким образом в предыдущий период — в течение последних двух десятилетий XX в., — и вне постконфликтной постсоциалистической среды, как в бывшей Югославии[12], — происходила модернизация и рационализация религии в горной области Фракии — там, где с давних времен жили славяноязычные помаки. Мы рассмотрим отношения между двумя традициями: *бекташийа* — суфийского ордена, встроенного в практики народного ислама, и суннитскими практиками, связанными с центральными властными структурами. Эти вопросы будут рассмотрены в исторической перспективе и в контексте как локальных, так и надлокальных связей. Динамичное «управление традициями»[13] создает грамматику, в которую вписываются (и в которой переписываются) отношения и *habitus*; в то же время эти практики, в свою очередь, модифицируют саму грамматику традиции.

Представленный антропологический анализ опирается на ранее собранные этнографические материалы[14], которые свидетельствуют о гибкости, с какой местное мусульманское население воспринимает религию как практически реализуемый воплощенный опыт (*embodied experience*)[15]. В первой части статьи я остановлюсь на способах истолкования религиозности в народных бекташийских практиках (хотя здесь и есть некоторое противоречие: ведь сам орден бекташийа скорее претендует на то, чтобы быть «школьной», а не народной организацией). Бекташийа воспринимаются обычно негативно, и их иногда называют *кызылбаши* (красноголовые). Среди последователей братства мусульманские практики обычно переплетены с шаманскими[16],

12. Разумеется, смена строя в бывших социалистических балканских странах, а также война в Боснии и в Косово стали событиями, оказавшими непосредственное влияние на мусульманское миноритарное население греческой Фракии. Все эти перемены на Балканах ознаменовали переформатирование национальной и религиозной идентичности, главным образом в соответствии с доминирующими турецкими моделями.

13. Majid, A. (2000) *Unveiling Traditions: Postcolonial Islam in a Polycentric World*. Duke University Press.

14. Tsibiridou, F. (2000) *Les Pomak dans la Thrace grecque. Discours ethnique et pratiques socioculturelles*. Paris: L' Harmattan; Tsibiridou, F. (2005) «'Comment peut-on être Pomak' en Grèce aujourd'hui?» *Ethnologie Française* XXXV (2): 291–304; Tsibiridou, F. (2007) «'Silence' as an Idiom of Marginality among the Greek Pomaks», in K. Steinke &. Ch. Voss (eds) *The Pomaks in Greece and Bulgaria. A Model Case for Borderland Minorities in the Balkans*, pp. 49–73. München: Verlag Otto Sangher.

15. Mahmood, S. *Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?*

16. В рамках экстатических практик.

а иногда — с православными. И все эти практики вплетены в сложную и изменчивую игру власти/знания в условиях социальной нищеты, то есть в условиях, когда сообщество занимает позицию меньшинства и обладает маргинальным положением в современном национальном государстве[17].

Далее, поскольку в эту игру вовлечена политика национального и государственного строительства, а также процессы миноритизации, во второй части статьи я рассмотрю, почему религиозная политика имеет значение для формирования религиозного чувства и современной идентичности. В случае Греции миноритарный статус определяется отсутствием греческого языка и православного христианства — двух доминирующих черт греческой национальной принадлежности. Ситуация в этой горной области Фракии, сложившаяся начиная с 1920 года, требует пересмотра динамики властных отношений в сфере народной религиозности, а также в области социальных взаимодействий. Этнографические данные, как нам кажется, опровергают некоторые распространенные представления о современных формах религиозности, в частности, в исламе, а также господствующие взгляды на гетеродоксальность бекташийской версии суфизма в этом регионе.

17. Здесь следует кратко разъяснить некоторые моменты. Ритуальные специалисты, совершающие целительные и колдовские практики (старые женщины, снимающие дурной глаз, целители-бекташийа), даже те, кто занимаются «черной» магией (старые женщины, суннитский учитель — *ходжа*) известны своей харизмой (в данном контексте понятие харизма (*charisma*) вбирает в себя такие явления, как *карамат* (чудесные явления, происходящие с «особыми» людьми или же совершаемые ими) и *барака* (благодать)). Подробнее см. Werbner, P. and Basu, H. (1998) *Embodying Charisma. Modernity, Locality, and Performance of Emotion in Sufi Cults,* pp. 3–27. London and New York: Routledge. В представлениях людей они обладают достаточным могуществом, чтобы как провоцировать дурные события, так и освобождать человеческое тело и разум от скверной энергии. Однако в контексте социальной нищеты старые женщины, снимающие сглаз, и целители-бекташийа приобретают силу благодаря харизме «обмена» (в суфийском ключе) в гораздо большей степени, чем суннитские ходжи и занимающиеся ведовством женщины, нацеленные на получение прибыли (материального или социального капитала в виде влияния и возможности манипуляции людьми). В условиях социальной нищеты и нахождения в положении меньшинства представления и практики людей тяготеют к тому, чтобы уравнивать в интерпретациях как харизматических ритуальных специалистов (исцеляющих, одаривающих, распределяющих), вдохновленных суфийскими принципами, так и могущественных и опасных (старух и суннитских ходжей), мотивированных желанием меркантильной манипуляции людьми и обретения материальных благ. См. Tsibiridou, F. *Les Pomak dans la Thrace grecque. Discours ethnique et pratiques socioculturelles.*

Народный ислам как воплощенный религиозный и социальный опыт: в тени бекташийской традиции

Мы должны начать наш анализ с описания характеристик народного ислама, находящегося в тени бекташийского наследия Фракии. Во-первых, эта фракийская традиция бекташийа включает в себя больше социальных и воплощенных практик, нежели практик духовных и школьных. Во-вторых, так называемая *традиция бекташийя* играет важную роль в политике инаковости, эксклюзивности, различных видов «внутреннего ориентализма»[18]. Наконец, бекташийская традиция во Фракии существует на социополитическом уровне распространенных властных практик, результатом которых становится безмолвие (*silence*). Безмолвие как превалирующая форма коммуникации принимается со стороны сообщества, живущего в сложном, многонациональном регионе и обладающего статусом меньшинства, со сложными внутренними разделениями, отраженными в череде названий: мусульмане, христиане, кызылбаши, алевиты, греки, турки, помаки, бедные, богатые, изгои, «те самые люди», «иные/другие»[19].

Люди, живущие в Родопских горах и не принадлежащие к бекташийа, до наступления эпохи модернизации практиковали народный ислам, основанный на принципе единства человека и природы, без догматических различий, «проживая» религиозность телесно и материально, в контексте социальных взаимодействий и взаимообмена. То был своеобразный синкретизм, в котором религиозность оформлялась как всеобъемлющая космология, сопрягающая целостность человеческого тела с устройством социальной личности. Вот почему космология оказывается здесь связанной с социальной реальностью: она непосредственно соотносится с болезнью и здоровьем и ориентирована на то, чтобы регулировать социальную жизнь в духе равенства. В этом контексте практики негативной взаимозависимости, или «реципрокности» — *negative reciprocity* («дурной глаз» и прочие магические действия), воспринимаются как механизмы контроля и (пере)осмысления различных форм власти (светской, религиозной, космологической). Важный уровень наблюдения составляет местный *habitus* социальности

18. Todorova, M. (1997) *Imagining the Balkans*. Oxford: Oxford University Press.

19. Tsibiridou, F. «'Comment peut-on être Pomak' en Grèce aujourd'hui?»

и религиозности, сложившийся на основе этих практик негативной взаимозависимости[20].

Рассмотрим более подробно эти практики.

Практики негативной реципрокности. В горах Фракии ведущими мотивами, обосновывающими практики реципрокности, служат «ревность и зависть» (*зилия/zilia*) и *кискан/kiskan*). В этих практиках берут начало обычаи, связанные с колдовством, например:

— контроль над циркуляцией благ (например, практики *джадылык/djadilik*[21]);

— контроль над половыми отношениями (практики *карачалык/karatchalik*), нацеленные на расторжение связи между мужчинами и женщинами);

— контроль над социальным поведением человека (*правина/pravina*). Вмешательство «некоторых женщин» (*sic*) или некоторых религиозных авторитетов (*ходжей*), выполняющих определенные, установленные обычаем действия, может сделать жертв асоциальными, асексуальными или гиперсексуальными, и таким образом привести к аномальному социальному поведению, породить психологические проблемы. В тех немногих случаях, когда это происходит с женщинами, они превращаются в душевнобольных («сумасшедших»).

Если кто-то хочет добиться отторжения социальных благ или, наоборот, их восполнить, он должен обратиться к людям, обладающим властью (*мэ динами/me dunami/με δυναμή* [греч. ‘с силой’] — термин, употребляемый в Греции), которые, как считается, обладают необходимыми словесными навыками и знаниями для достижения этих целей. Такими «знающими людьми» считаются религиозные авторитеты (*ходжи*), наводящие или снимающие порчу, и старухи, практикующие джадылык. В ту же категорию лиц, обладающих знанием или властью, следует включить бекташийских целителей (*мускаджи/muskadji*), чьи заклинания помогают людям избежать уловок и ловушек, расставленных *джиннами*; к ним же относятся старухи, умеющие исцелять от последствий непреднамеренного

20. «Взаимный обмен» это популярное понятие из области экономической антропологии, в своем негативном значении обычно употребляется для описания деструктивных социальных механизмов, таких, как черная магия и колдовство. Tsibiridou, F. *Les Pomak dans la Thrace grecque. Discours ethnique et pratiques socioculturelles;* Tsibiridou, F. «'Silence' as an Idiom of Marginality among the Greek Pomaks».

21. Джадылык (от джады (тур.) — ведьма) — ведьмовство.

сглаза (*назар/nazar*). Перед лицом этих многообразных угроз социальные субъекты испытывают чувства «страха и стыда» и подвергают себя непрестанному самоконтролю и воздержанию, цель которых — сделать так, чтобы человек не привлекал к себе внимания: держал рот на замке, выказывал скромность и уважение к традиции, демонстрировал сдержанность и отсутствие агрессии.

Злые духи и навыки самоконтроля. Как утверждает один из моих информантов, получивший формальное образование, люди в этой местности пекутся только о *джиннах* и *пери* — вещах, которые материально аналогичны человеческому телу. Для локальной теологической и космологической версии ислама принципиально важны отношения и личные контакты человека с этими духами. Они именуются «он» или «оно» (по-гречески в мужском роде [единственного или множественного числа] или в среднем роде [единственного числа]) и подвергают постоянному испытанию агрессивность мужчин и женщин. Вот как это происходит.

Злые духи живут во внешних пространствах, называемых *кирда/kirda, вонка/vonka* или *пот/pot*; это любые пространства вне дома — на улице или в ближайшей округе. Эти невидимые силы могут причинить вред человеческому телу, если люди отвечают на их провокации агрессией или нарушением определенных правил. Когда эти незримые духи хотят разозлить людей, они принимают вид мелких животных: кота, лягушки, черепахи и т. д.

После определенных нарушений *джинны* приходят и овладевают неким органом тела, вызывая болезнь (слепоту, паралич, инсульт и т. д.). Нарушения морального «магико-религиозного» кода [мой термин. — *Ф. Ц.*] представляют собой преступление границ (телесных, пространственных, временны*х* или нравственных) со стороны индивидов — либо в силу того, что люди не дают себе труда обратиться к этим существам со словесной просьбой, либо, что еще хуже, в силу того, что относятся к ним недоброжелательно. В целях самозащиты люди говорят: «Не выливай воду за порог дома ночью: ты можешь их ошпарить» (а значит, разозлить); «не вытряхивай скатерть за порог дома ночью», и, что еще важнее, — «не мочись за порог дома ночью: ты можешь помочиться на них, а это их действительно злит». Прежде чем сделать что-нибудь подобное, ты должен попросить разрешения, произнеся молитву, басмалу (*bismila)*[22]. Даже

22. Молитвенная формула, открывающая суры и широко используемая в культовой практике ислама: «Во имя Аллаха, Милостивого для всех на этом Свете

если ты собираешься просто дотронуться до чего-то, ты должен попросить разрешения. Иногда «нечто» или «некто» приходит и просит пищи, чтобы проверить тебя. В этом случае ты должен дать «ему» что-нибудь из еды и позволить уйти. Худшее, что ты можешь сделать, — это ударить «его»: тогда тебя тотчас постигнет несчастье. Это может случиться в течение дня, но скорее всего ночью, около четырех часов утра[23].

Вредоносным для целостности человеческого тела считается контакт внутреннего с внешним: например, внутренней стороны тела или дома с чем-то, что находится вне их. Единственный способ защититься — это прибегнуть к чарам, наводимым бекташийскими *мускаджи* (целителями). Они изготовляют муска (*muska;* тур. — амулет) и *карачале/karatchale* (амулеты из особого сорта дерева) и помещают внутрь амулетов изречения из древнеегипетских астрологических книг, кристалл медного купороса и кусочек *карачалык/karachalic*, буквально — «черного дерева». Целители черпают силу из факта обладания упомянутыми книгами. Как принято говорить, «эти люди имеют дело *с ними* [*с ними* = с „этими“ вещами, с „такими“ вещами]», «они говорят на одном языке *с ними*». При любом заболевании больной должен искать «кого-то еще более сильного, чем *целители*»: особого учителя (*ходжу)*, «достаточно сильного и имеющего власть» исцелять. Таким образом, люди предельно внимательны не только к своим физическим поступкам, но и к способам изъяснения в разговоре. Все эти предосторожности, составляющие навык самоконтроля, формируют социальное поведение и религиозный опыт. К этому же контексту принадлежит практика сглаза (*назар*) как основной *habitus* социального контроля и телесных Я-технологий, работающих на острие религиозного опыта.

Первенство дурного глаза и социальный контроль. Назар, что буквально означает «глаз» (по-гречески) или «взгляд» (по-турецки), ассоциируется с актами непроизвольной зависти и, в частности, с жадностью или страстным желанием (*тахмакия/tahmakia*), то есть с «жадным человеком, чьи глаза всегда ненасытны». *Назар* — это такой взгляд на кого-то, в результате которого этот кто-то утрачивает способность к социальному взаимодействию. *Он* связан с желанием и считается непроизвольным актом. Даже родители могут, вопреки

и Милосердного только для верующих в Конце Света!».

23. Полевые материалы автора — интервью, взятые автором в родопских деревнях, принадлежащих муниципалитету Комотини и Еврос.

собственной воле, сглазить своих детей. Причиной сглаза служит сила «глаза/взгляда». Для защиты от сглаза люди используют «все, что может отвлечь взгляд»: красную тряпку на табачных полях и в садах, череп животного на скотном дворе и т.д. Сильное желание — чувство, которым мотивируется «сглаз», — может порождаться разными видами депривации. Говорят, что всякий, кто несчастен, рискует «отойти в мир иной с глазами, широко открытыми» от желания. Считается, что больные люди, чудаки, люди слишком религиозные, нелюдимые, а также вдовы обладают способностью к *преднамеренному* сглазу. Когда есть основания предполагать действие дурного глаза, под подозрением (в качестве жертв или подозреваемых) оказываются люди, вскормленные двумя женщинами, и голубоглазые — а в сумме таких может быть до 80% населения, а также люди неудовлетворенные. Вообще говоря, подозрительными выглядят люди в чем-то ущербные и лишенные материальных или социальных благ. И наоборот, «здоровые и добродушные не нуждаются в красных тряпках» (им не грозит стать ни жертвами, ни виновниками *дурного глаза*). Растения, животные, люди — все живое в равной мере способно подвергаться воздействию сглаза. Например, садовые цветы и табак на плантациях могут вянуть и умирать, подобно тому, как это происходит с человеком, которого сглазили. Чтобы защититься от сглаза, люди носят амулеты, именуемые *карачале*: они состоят из черной веточки и кристалла медного купороса, который называется *синце/sintsae*.

Чтобы «снять» сглаз, его жертвы первым делом обращаются к хозяйке дома, которая должна будет произнести *басмалу* и припудрить щеки детей пеплом сожженного бараньего рога. Если речь идет о животных, для них совершается *мевлют* — молитва, изгоняющая духов; ее читает *ходжа*. Если же симптомы не проходят (головокружение, слабость, высокая температура и бессонница у детей), люди отправляются к одной из двух женщин в деревне, которые «льют свинец»[24]. Эта закрепленная обычаем практика применяется ко всему телу, с головы до пят, и в завершение включает в себя ритуальное очищение водой. Считается, что шум, производимый охлаждающимся свинцом и стригущими ножницами, отнимает у дурного глаза половину силы; очищение водой возвращает жизнь в тело.

24. Практика предполагает выливание раскаленного свинца в воду, что производит шум.

На мой взгляд, дурной глаз — это практика негативной реципрокности, осуществляемая на острие религиозного опыта в контексте бедности и депривации. Она включает в себя форму социального контроля, порожденную желанием и выраженную либо во взгляде на (то, что воспринимается как) избыток, либо во взгляде на (то, что воспринимается как) недостаток. В любом случае энергия дурного глаза оказывает на тело человека или растения кратковременное воздействие. Защитой этим телам служат чары, помещенные между телом и внешним миром: чары, имеющие тот же пространственный и символический эффект, какой, например, занимает женщина, оказывающаяся между мужчиной и другой женщиной, с целью разбить пару. Нужно заметить, что чары и эта магическая практика обозначаются одними и теми же терминами: соответственно, *карачале* и *карачалык*. Коротко говоря, практики сглаза напоминают этим людям о неразрывном единстве между человеком и природой; это своего рода религиозный *habitus*, который мы находим в суфийской традиции прошлого.

Религиозная политика и статус меньшинства. Модернизация и рационализация народного ислама в греческой Фракии

В рамках широкого процесса модернизации, проходящего в конце XX в. в горных областях греческой Фракии, мы должны теперь рассмотреть параметр миноритарности (статуса меньшинства), который является критическим как для социальных преобразований, так и для религиозного опыта. Очевидно, что статус культурного меньшинства используется в политических целях, что в данном случае выражается в стремлении укрепить свои позиции со стороны харизматичных целителей и влиятельных суннитских ходжей. В свою очередь, как мы полагаем, под растущим давлением этих новых властных дискурсов процессы модернизации глубоко меняют смысл и формы религиозного поведения и обрядов.

Здесь я попытаюсь показать, как конструирование миноритарности помаков горной Фракии определялось более широкими историческими и социальными процессами. После включения Фракии в состав греческого национального государства (1920) и обмена населением между Грецией, Турцией и Болгарией эту греческую периферию населяли

грекоязычное большинство и преимущественно туркоязычное мусульманское меньшинство. Однако в действительности в составе «мусульманского меньшинства», официально признанного Лозаннским договором, обнаруживается группа славяноязычного мусульманского населения, происходящего из горной области Родопи и известного под именем «помаков»[25]. В контексте националистического противостояния, прежде всего между Грецией и Турцией, население находилось в поисках новой, современной гражданской и религиозной идентичности. Если в течение всего XX в. мусульманские анклавы принимали турецкую этническую конструкцию, то в более позднее время, после 1990-х годов, практика национального самоутверждения привела к переопределению мусульманского меньшинства и к его разделению по признаку либо турецкой, либо зарождающейся помакской этнической принадлежности[26].

Непосредственные и долговременные следствия этой политической ситуации преобразили местную религиозность, навыки социального взаимодействия и прежние способы атрибуции символической власти. Бекташийская традиция, выступая в регионе наследницей народного ислама, должна была подвергнуться трансформации теми новыми политическими игроками, которые искали способы ее символического присвоения. Например, благодаря изобретательности модернизаторов, продвигавших турецкие национальные интересы, местные бекташийские празднества (*панайир*/*panayir*) были преобразованы в события, утверждающие национальную идентичность и суннитскую ортопраксию. Эта последняя включала в себя, помимо прочего, спонсорство праздников современными турецкими организациями (вместо бекташийских начальников-*ага*) и постройку дополнительной суннитской мечети рядом с суфийским текке в Руссе.

Все эти изменения произошли вследствие глубоких преобразований в повседневной жизни людей (механизации сельскохозяйственного производства и транспорта, урбанизации, монетаризма, идеологии потребления и т. д.). Модернизация среди фракийского меньшинства по политическим причинам

25. Tsibiridou, F. *Les Pomak dans la Thrace grecque. Discours ethnique et pratiques socioculturelles.*

26. Помакский национализм пользуется поддержкой со стороны греческого национализма, поскольку антагонистичен национализму турецкому.

задержалась почти на сорок лет. Этот факт породил гигантский разрыв между христианским большинством и мусульманским меньшинством, особенно населением горных областей греческой Фракии. Тем не менее уже с 1990-х годов процессы массированной модернизации и интенсивной урбанизации стали оказывать сильное влияние на религиозность мусульманского населения. Религиозность мусульман, перебирающихся из горных областей в города, выстраивается вокруг механизмов непосредственного контроля со стороны религиозных лидеров-мужчин (суннитских *ходжей*). Мы можем заметить, что в ходе поздней урбанизации 1990-х годов происходит исчезновение описанных выше практик, в которые были вовлечены женщины и бекташийские целители и которые когда-то влияли на традиционные механизмы идентичности и социального контроля. Перенос центра тяжести от религиозной власти, в центре которой стоят женщины, к этноцентричной власти мужчин подразумевает дисциплинарную адаптацию к более пуританскому и скромному типу поведения (ортопраксии), главным образом со стороны женщин, которые все чаще покрывают себя платком. Это же смещение подразумевает также усвоение доминирующего турецкого языка обоими полами славяноязычных помаков.

Кроме того, процессы модернизации и урбанизации, уход населения из сельской местности в города означает, что народные целители и ведуньи утрачивают прежние роли носителей знания, бескорыстно предоставлявших свои услуги и поддерживавших традиционное равновесие в замкнутом сообществе. В условиях переселения людей в города эти роли сохраняют за собой только суннитские духовные лидеры. В одних случаях они выполняют функцию современных городских шаманов, в других — контролируют ортопраксию ислама (и поэтому требуют от верующих посещать преимущественно центральные, а не местные мечети по соседству), в-третьих, выступают в роли посредников между народом и Комитетом по делам меньшинств или турецким консульством в Комотини[27]. Комитеты по делам меньшинств делают упор на укрепление турецкого самосознания, а иногда выступают также в качестве гарантов и посредников

27. Турецкое консульство в столице греческой Фракии Комотини, присутствующее здесь начиная с 1930-х гг., не только непрестанно порождает между Грецией и Турцией антагонизм националистического толка. Оно также служит центром притяжения для мусульманского меньшинства, способствуя формированию турецкого национального сознания внутри греческого национального государства.

между чиновниками из числа греко-христианского большинства и людьми, ищущими работу. Так или иначе, они либо получают финансовую выгоду, либо умножают свой символический капитал — престиж и власть[28].

В этом контексте ислам начал приобретать стандартные и рациональные характеристики ортопраксии, соответствующие официальному, доминирующему исламскому нарративу суннитской городской традиции. Сельские же практики народного ислама, включая практики, принятые в отсталых горных областях, стали рассматриваться как еретические. Всякая сельская религиозная практика превращается в ересь, которая подлежит исчезновению или обретает новое осмысление в рамках суннитского ислама. Ортопраксия, в свою очередь, обычно начинает служение турецкому национализму, что означает отказ от всех прежних суфийских смыслов и практик, таких, как престиж и щедрость (как это было видно в роли *ага* как спонсоров празднеств), и от суфийского принципа единства человека и природы. Таким образом, миноритарное состояние породило политику, существенно повлиявшую не только на то, как люди осмысливают национальные идеологии, но и на их личное субъективное самосознание, коллективную идентичность и религиозные чувства[29].

Заключительные замечания

Принимая во внимание взаимосвязи между религиозной политикой и религиозностью, мы должны более системно рассмотреть генеалогию практик, распространенных в данной религиозной традиции до начала вестернизации и модернизации, и понять механизмы социального влияния религиозности в прошлом и в наши дни. В приведенном балканском примере мы можем проследить трансформацию бекташийской суфийской религиозности и народного ислама в суннитскую турецкую ортопраксию. В ходе исследования мы допускаем, что старые практики религиозности, связанные с земледелием, с сельской средой, позволяют людям поддерживать более тесные отношения с окружающей природой,

28. Tsibiridou, F. *Les Pomak dans la Thrace grecque. Discours ethnique et pratiques socioculturelles.*

29. Ibid; Tsibiridou, F. «Comment peut-on être Pomak»; Tsibiridou, F. «'Silence' as an Idiom of Marginality among the Greek Pomaks».

следовать более цикличным представлениям о времени. Мы также допускаем, что, коротко говоря, суфийские народные верования и практики постепенно трансформируются не только под давлением непримиримой суннитской ортопраксии и узконационалистической турецкой проповеди городских *ходжа*, но главным образом по той причине, что, переезжая в города, люди утрачивают прямой контакт с природой, и в результате единство человека и среды оказывается подорванным.

С другой стороны, в силу практических соображений большую роль имеет *время* проведения праздников: с тех пор, как празднества переносятся на выходные дни, чтобы сделать их доступнее для участников, а организация этих праздников переходит к представителям новых ассоциаций, связанных с турецким национализмом, — символические значения, придаваемые в традиции бекташийа почитанию *баба* (главам общин), перераспределению благ внутри общины, выражению уважения отдельным ключевым персонам (например, *ага* — спонсорам празднеств), постепенно сходят на нет. Однако такой сдвиг во времени открывает перед новыми участниками возможность присваивать смысл прежних празднеств, которые отныне считаются «экзотичными» и «еретическими» обычаями, подлежащими перетолкованию в господствующем религиозном (суннитском) и политическом (в рамках турецкого национализма) дискурсах. Появление этих новых участников тесно связано с прекращением зависимости от прежних социальных сетей и складыванием новых, в которые теперь представители меньшинств включены наряду с городскими политиками, специалистами, журналистами и учеными — внешними для *бекташийа* и для турецко-мусульманских меньшинств[30] в целом).

Вся обрисованная выше религиозная политика приводит к перемене религиозного опыта через более индивидуализированные формы поведения и этики, как и через этнические коллективные притязания. Кроме того, миноритарность служит постоянным источником неизбежно двойственного чувства страха и высокомерия: быть мусульманином среди доминирующего христианского окружения, но вблизи мощной мусульманской страны (Турции), несущей на себе отблеск славы Османской империи. Те, кто внутри

30. Под турецко-мусульманскими меньшинствами мы понимаем здесь сообщества мусульман, относящихся к суннитской традиции, которые в повседневном общении используют турецкий язык. В целом они не связаны с помаками, говорящими на славянском языке и населяющими горные районы.

меньшинства уже считают родным языком турецкий, обладают чувством превосходства и готовностью разделить национальные притязания своих турецких братьев. С другой стороны, этого нельзя сказать о славяноязычных помаках и других, менее многочисленных языковых и социальных меньшинствах (например, о цыганах). Большинство из них живут в ситуации неопределенности: одни оказываются в итоге жертвами более сильных общин, другие сопротивляются и отождествляют себя с современной версией суфизма (как в Турции эти группы отождествляют себя с алевитами)[31]. Таким образом, в контексте процесса модернизации, протекающего в современной Греции, состояние меньшинства служит катализатором как в переосмыслении суфийской традиции, так и в ее преобразовании в суннитскую ортопраксию.

В целом бекташийская и другие суфийские традиции народного ислама, распространенные среди мусульманского населения Фракии, постепенно трансформируются под преобладающим влиянием современных западных представлений и понятий о религии[32]. Укрепляя ортопраксию и регулируя меньшинства в рамках политики модернизации, проводимой национальным государством, религиозная и светская власти стремятся к утверждению новой религиозности, основанной преимущественно на страхе и ортопраксии, а не на противоположном смысле религии как источнике знания и сопротивления. При этом эта новая религиозность, как кажется, представляет собой локальную версию западной модернизации и воплощает в себе модальность мышления, чувствования и действия, проводящую грань между телом и разумом, между большинством и меньшинствами. В этом контексте предшествующее суфийское осмысление «воплощенного» религиозного опыта, направленного на сдерживание агрессии и сохранение социального равенства, предается забвению. Им на смену приходят новые практики, вписанные в суннитскую ортодоксальную модель, а также современные общности, опирающиеся на национальные интересы.

Перевод с английского Галины Вдовиной

31. Примером могут служить некоторые образованные помаки, происходящие из бывших кызылбашских общин. См. Tsibiridou, F. *Les Pomak dans la Thrace grecque. Discours ethnique et pratiques socioculturelles*; Tsibiridou, F. «'Silence' as an Idiom of Marginality among the Greek Pomaks».

32. Majid, A. *Unveiling Traditions: Postcolonial Islam in a Polycentric World;* Asad, T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

Библиография/References

Полевые материалы

Интервью автора — мужчины, женщины; деревни в Родопских горах, муниципалитет Комотини, муниципалитет Еврос.

Литература

Aminov, A. (1997) *Turkish and Other Muslim Minorities of Bulgaria*. London, Hursh&Co.

Anjum, O. (2007) «Islam as a Discursive Tradition. Talal Asad and His Interlocutors», *Comparative Studies of South Asia, Africa and Middle East* 27 (3): 656–672.

Asad, T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

Asad, T. (1986) *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington: Centre for Contemporary Arab Studies — Georgetown University.

Bougarel, X. (2005) «The Role of Balkan Muslims in Building a European Islam», in EPC *Issue* Paper 43 [www.isn.ethz.ch/isn/Digital-Library/Publications/Detail/?id=17029, accessed on 14.06.2014].

Bowie, F. (2000) *The Anthropology of Religion: An Introduction*. Oxford: Blackwell.

Carrithers, M., Collins, S., Lukes, S. (eds) (1985) *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History.* Cambridge University Press.

Clayer, N. (2006) «L'islam balkanique aujourd'hui entre science et recherche de valeurs», in Fussman, G. (sous la direction de) *Croyance, raison et déraison*, Colloque annuel, pp. 319–339. Paris: Odile Jacob.

Clayer, N. (2006) «Saints and Sufis in Post-Communist Albania» in Kisaichi, M. (ed.) *Popular Movements and Democratization in the Islamic World*, pp 33–42. London-New York: Routledge.

Clayer, N. (2008). «Behind the Veil. The Reform of Islam in Inter-War Albania or the Search for a 'Modern' and 'European' Islam», in Clayer, N. and Germain, E. (eds) *Islam in Inter-War Europe*, pp. 128–155. London: Hurst.

Clayer, N. (2011) «Adapting Islam to Europe: The Albanian Example», in Halshs-00578757-version 1, 22 mar 2011 [http://hal.inria.fr/docs/00/57/87/57/PDF/clayer-adaptislam-final. pdf,, accessed on 14.06.2014].

De Rapper, G. (2002) «Culture and the Reinvention of Myth in a Border Area», in S. Schwandner-Sievers and B. J. Fisher (eds) *Albanian Identities. Myth and History*, pp. 190–200. London: Hurst & Co.

Doja, A. (2001) *The Politics of Religion in the Reconstruction of Identities: The Albanian Situation*. Tirana: AIIS Press [English-Albanian Bilingual Reprint] [http://archives-ouvertes.fr/halshs-00486061, accessed on 14.06.2014].

Doja, A. (2003) «Confraternal Religion: From Liberation Theology to Political Reversal», *History and Anthropology* 14 (4): 349–381.

Doja, A. (2006) «Spiritual Surrender: From Companionship to Hierarchy in the History of Bektashism», NUMEN — *International Review for the History of Religions* 53 (4): 448–510.

Doja, A. (2008) *Bektashism in Albania: Political History of a Religious Movement*. Tirana: AIIS (Albanian Institute for International Studies).

Duijzings, G. (2000) The Making of Egyptians in Kosovo and Macedonia, in G. Duijzings *Religion and Politics of Identity in Kosovo,* pp 132–156. New York: Columbia U. P.

Helsinki Charter, Editorial Board. (2011) *Radical Groups in the Balkans: The Case of Wahhabi Jasarevic.* Helsinki Bulletin.

Kostovicova, D. & Bojlcic-Dzelilovic, V. (2006) «Europeanizing the Balkans: Rethinking the Post-Communist and Post-Conflict Transition», *Ethnopolitics* 5 (3): 223–241.

Mahmood, S. (2009) «Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?» *Critical Inquiry* 35: 836–862.

Majid, A. (2000) *Unveiling Traditions: Postcolonial Islam in a Polycentric World*. Duke University Press.

Mauss, M. (1979) «A Category of the Human Mind: the Notion of Person; the Notion of Self», in Mauss, M. *Sociology and Psychology*, pp. 1–25. London: Routledge and Kegan Paul.

Norris, H.-T. (1993) *Islam in the Balkans: Religion and Society between Europe and the Arab World*. Columbia: University of South Carolina Press.

Öktem, K. (2010) *New Islamic Actors after the Wahhabi Intermezzo: Turkey's Return to the Muslim Balkans*. European Studies Centre. University of Oxford.

Popovic, A. (1986) *L' Islam Balkanique: les musulmans du sud-est europe dans la periode pos-ottomane*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Popovic, A. (1994) *Les Derviches Balkaniques hier and aujourd'hui*. Istanbul: Isis.

Schwartz, S. (2010) «The Heritage of Ottoman Islam in the Balkans», *Illyria* [New York] [Presented to Indiana University Bloomington Conference The Turks and Islam, September 12, 2010, revised January 2012] [http://www.islamicpluralism.org/1663/the-heritage-of-ottoman-islam-in-the-balkans, accessed on 13 June, 2014, accessed on 14.06.2014].

Todorova, M. (1997) *Imagining the Balkans*. Oxford: Oxford University Press.

Tsibiridou, F. (2005) «'Comment peut-on être Pomak' en Grèce aujourd'hui?» *Ethnologie Française* XXXV (2): 291–304.

Tsibiridou, F. (2000) *Les Pomak dans la Thrace grecque. Discours ethnique et pratiques socioculturelles*. Paris: L' Harmattan.

Tsibiridou, F. (2007) «'Silence' as an Idiom of Marginality among the Greek Pomaks», in K. Steinke &. Ch. Voss (eds) *The Pomaks in Greece and Bulgaria. A Model Case for Borderland Minorities in the Balkans*, pp 49–73. München: Verlag Otto Sangher.

Tsibiridou, F. & Mavrommatis, G. (2013) «Challenging the Bektashi Tradition in the Greek Thrace: Anthropological and Historical Encounters», in F. Tsibiridou and N. Palantzas (eds) *Myths of the Other in the Balkans. Representations, Social Practices*, *Performances* [e-book www.balkanmyth.com].

Tsibiridou, F. (2014) «Islamic Tradition and Minority Condition in the Balkan Framework; Fieldwork Motivations in a Comparative Perspective», in *Contemporary Islam: Dynamics of Muslim Life*. Springer Publishers (Special Issue on 'Islam, Ethnicities and Belonging in the Balkans' edited by Venetia Evergeti and Panos Hatziprokopiou). (Forthcoming).

Tsibiridou, F «Mediated Citizenship and Instrumental Use of Nationalism in Greek Thrace; State Culture and Supra-State Governmentalities», *Nationalities Papers* (submitted, 23.10.2013).

Vicini, P. (2007) *Güllen's Rethinking of Islamic Pattern and its Socio-political Effects*. London UK Octobre [http://gulenconference.org.uk/userfiles/file/Bios/Bio%20-%20Vicini, %20F. pdf, accessed on 13 June, 2014, accessed on 14.06.2014], 430–444.