

1. Wprowadzenie

Prezentowana książka stanowi nieco zmienioną wersję rozprawy doktorskiej pt. „Synkretyzm i antysynkretyzm religijny w świetle koegzystencji muzułmanów (Pomaków) i prawosławnych w Rodopach Zachodnich w Bułgarii”, obronionej na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego w grudniu 2010 roku. Powstała ona w ramach projektu badawczego, realizowanego przeze mnie w latach 2005–2010: w latach 2005–2008 na własną rękę, w latach 2008–2010 w ramach grantu promotorskiego Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego (realizowanego pod kierunkiem profesor Magdaleny Zowczak). Dodatkową pomoc finansową w 2008 roku stanowiło stypendium Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, uzyskane w Programie Start.

Przedmiotem pracy jest analiza wierzeń i praktyk religijnych muzułmańsko-prawosławnych społeczności lokalnych Rodopów Zachodnich pod kątem zbadania ich stosunku do sąsiadów innowierców. Problem ten, o niewątpliwym znaczeniu lokalnym, wydaje się ważny także w kontekście zaostrzających się globalnych konfliktów ze światem islamu i narastającej islamofobii. Prezentowane studium dotyczy społeczności muzułmańsko-prawosławnych, które łączy podobieństwo losów historycznych z mieszkańcami terenów mieszanych pod względem konfesyjnym w Macedonii czy Bośni. Chodzi tu przede wszystkim o kilkuwiekową przynależność do imperium osmańskiego, która wywarła duży wpływ na kulturę życia codziennego, w tym specyfikę dobrosąsiedzkich relacji w mieszanych religijnie, i często etnicznie, społecznościach.

W swojej pracy stawiam pytanie o rolę synkretyzmu religijnego w życiu religijnym i społecznym muzułmańsko-prawosławnych społeczności Rodopów Zachodnich. Interesują mnie źródła i motywacje postaw, zachowań i wierzeń, sprawiających na pierwszy rzut oka wrażenie synkretycznych. Zjawisko synkretyzmu analizuję również w odniesieniu do tendencji mu przeciwnych, antysynkretycznych, widocznych zwłaszcza w środowisku muzułmańskich młodych elit religijnych i neofitów, którzy nie są zainteresowani tradycyjnym islamem lokalnym (nazywam go w pracy islamem adatowym¹), lecz „czystym islamem”,

¹ Szczegółowo omawiam kategorie islamu adatowego i salafickiego w kolejnych rozdziałach. Chciałabym jednak zaznaczyć już w tym miejscu, że wyróżnione wyżej kategorie typologiczne pomagają w porządkowaniu zjawisk, ale nie odzwierciedlają pełnej ich złożoności: są to pewne konceptualizacje postaw religijnych moich rozmówców, użyteczne dla przeprowadzonej przeze mnie analizy, lecz niewyczerpujące możliwych postaw muzułmanów wobec nakazów religijnych własnej religii i stosunku do religii innowierczej. Np., ze względu na temat rozprawy, zupełnie

wzorowanym na sunnickim islamie praktykowanym w Arabii Saudyjskiej (nazywam go dalej islamem salafickim).

Dotychczas nie powstała ani w Polsce, ani w Bułgarii praca rozpatrująca synkretyzm w zaproponowanej przeze mnie perspektywie. Zarazem rzetelne i pozbawione presji politycznej eksploracje terenowe wśród bułgarskojęzycznych muzułmanów realizowane są w Bułgarii od początku lat 90. XX wieku. W bułgarskich badaniach relacji muzułmańsko-(pomacko-)chrześcijańskich unikano sformułowanych powyżej pytań, m.in. ze względów ideologicznych, poprzestając na konstatowaniu istnienia synkretyzmu, w ukryty sposób zawsze wartościowanego pozytywnie. Synkretyzm traktowany jest jedynie jako cecha religijności ludowej, uznawanej za słabo zaznajomioną z kanonem wiary, za to pielęgnującą relikty dawnych pogańskich wierzeń. Postrzegany jest jako nieodłączna cecha bułgarskiej kultury ludowej, a zarazem słowo-klucz, wyjaśniające jej nieortodoksyjny charakter i zwalniające z zadawania dodatkowych pytań. Brakuje też porównawczych ujęć kultury religijnej muzułmanów i prawosławnych². A te wydają się szczególnie potrzebne ze względu na dynamikę sytuacji międzynarodowej, która nie pozostaje bez wpływu na koegzystencję społeczności rodopskiej.

Publikacja poświęcona jest synkretyzmowi w szerszej perspektywie; rozpatrywany jest on w niej jako zjawisko niejednoznaczne, pozwalające społeczności mieszanej religijnie ukrywać wiele sprzecznych emocji oraz własne, wypracowane oddolnie kulturowe strategie radzenia sobie z nimi.

Do postrzegania synkretyzmu jako swoistej strategii adaptacyjnej zainspirowały mnie badania własne nad soteriologią ludową, przeprowadzone latem 2002 roku w Rodopach Centralnych oraz teoretyczne ujęcie tej problematyki, zaproponowane przez Rosalind Shaw i Charlesa Stewarta w książce *Syncretism/ Ani-syncretism. The politics of religious synthesis* (1994). Proponują oni dialektyczne ujmowanie specyfiki syntezy religijnej, jako tworzonej między tym, co synkretyczne a antysynkretyczne. W myśl tej teorii antysynkretyzm jest postawą

pomijam w swojej pracy muzułmanów obojętnych religijnie, deklarujących się jako muzułmanie, lecz niepraktykujących. Jednocześnie zdaję sobie sprawę, że współtworzą oni lokalną społeczność w terenie badań. Zarazem wydaje mi się, że sposób, w jaki prezentuję w dalszej części materiał terenowy w odniesieniu do islamu adatowego i salafickiego, adekwatnie opisuje tendencje zachodzących obecnie w Rodopach Zachodnich przemian religijnych.

² Warto tu jednak wspomnieć, że pod koniec 2011 r., a więc w czasie kiedy niniejsza książka została już złożona do druku, ukazała się interesująca rozprawa M. Lubasia pt. *Różnowiercy. Współistnienie międzyreligijne w zachodniomacedońskiej wsi. Studium z zakresu antropologii społeczno-kulturowej*. Jeden z rozdziałów opisuje rytuały religijne muzułmanów i prawosławnych z zachodniomacedońskiej wsi Rostusze, położonej w dolinie rzeki Radika. Badania prowadzone były w latach 2006–2010, więc niemal równoległe do moich w Bułgarii. Książka zawiera analizę i opis szeroko rozumianych stosunków społecznych między muzułmanami a chrześcijanami (obrzędy religijne i obyczaje, zasady zawierania małżeństw, stosunki sąsiedztwa i aktywność polityczna) na szczeblu lokalnym (Lubaś 2011, s. 18) w celu uchwycenia granic między wyznawcami obu tych religii. Granice te autor definiuje jako „ograniczanie lub uniemożliwianie tworzenia między osobami należącymi do tych kategorii bądź grup pewnych stosunków społecznych” (Lubaś 2011, s. 77). Główne inspiracje teoretyczne, przez których pryzmat analizuje zgromadzony przez siebie materiał terenowy, czerpie natomiast od norweskiego badacza F. Barth’a, jednego z najgłośniejszych obecnie teoretyków problematyki stosunków etnicznych (Lubaś 2011, s. 108).

antagonistyczną wobec syntezy religijnej, tendencją do pielęgnowania odrębności i czystości własnej religii w sytuacji wpływów innej, odbieranej jako zagrożenie. Obydwa procesy mogą mieć charakter oddolny (raczej nieuświadomiony) bądź odgórny (planowe, świadome działanie elit). I tak, synkretyzm oddolny polegać może na spontanicznej, bezrefleksyjnej adaptacji wpływów innej religii, która w skrajnej formie może doprowadzić do powstania nowej lokalnej religijności muzułmańsko-chrześcijańskiej. Z kolei antysynkretyzm jest formą oporu przed asymilacyjnymi zakusami (przemocą symboliczną) innej religii. Może on być spontaniczny (oddolny), ale też sterowany przez elity (odgórny). Te, w zależności od partykularnych celów, umacniają albo proces syntezy (synkretyzm), albo „oczyszczania” wiary z wszelkich wpływów obcych religii (antysynkretyzm). Synkretyzm i antysynkretyzm w ich wydaniu jest jawny, refleksyjny i często intelektualny (Droogers 2005, s. 225). Zarazem można mówić o świadomym i nieświadomym synkryzmie, podczas gdy antysynkryzm jest zawsze świadomy.

Synkryzm w znaczeniu strategii adaptacyjnej, służącej pokojowemu współżyciu, określam zgodnie z rozróżnieniem zaproponowanym przez Aleksandra Posern-Zielińskiego (1987, s. 338–339) jako „płytki”, czyli pozorny, bo nie wprowadza on istotnych zmian w sferze wierzeniowej. Wyrażany jest on np. przez takie praktyki religijne, jak uczęszczanie przez obie grupy religijne do wspólnych miejsc kultu czy korzystanie z usług religijnych specjalistów-innowierców (znachorek, hodźów³, kapłanów). Jego funkcja nie jest jednoznaczna. Może on też być, jak wskazują Shaw i Stewart, formą oporu, towarzyszyć postawom izolacjonistycznym i fundamentalistycznym, określanym jako antysynkryczne. Dopiero wierzenia religijne pokazują, na ile jest to proces zaawansowany, tzn. czy mamy do czynienia z synkryzmem „płytkim” czy „głębokim” (strukturalnym) (Posern-Zieliński 1987, s. 339). Zdarza się, że w warstwie powierzchniowej dane zjawisko kulturowe może być uznane za symptomatyczne dla synkryzmu religijnego, a w warstwie głębokiej (wierzeniowej) stanowić jego zaprzeczenie. Moje badania miały na celu zbadanie tej zależności.

Nie interesuje mnie jednak to, czy islam i chrześcijaństwo są jako takie synkrycznymi religiami⁴, lecz raczej wedle jakich paradygmatów pro- czy antysynkrycznych zorganizowane są kontakty międzyreligijne i kultura religijna muzułmańsko-prawosławnych społeczności lokalnych w Rodopach Zachodnich. Nacisk kładę na symboliczną analizę funkcji kulturowej synkryzmu. Stawiam pytanie, czy synkryzm religijny sprzyja integracji obu grup konfesyjnych, czy też jest zjawiskiem pozornym, przysłaniającym tendencje izolacjonistyczne

³ Potocznie nauczycieli islamu. Moi rozmówcy odnoszą ten tytuł zarówno do oficjalnie mianowanych przez muftiego nauczycieli islamu (co jest funkcją czasową), jak i wszystkich mężczyzn, którzy kiedykolwiek byli nauczycielami islamu z urzędu lub też po prostu cieszą się religijnym autorytetem. Stosuje się go również na określenie imamów. „W osmańskim imperium tytułowano w ten sposób przedstawicieli ulemy, a zwł. nauczycieli” (Todorowa 2004, s. 494). Wyjaśnienia terminów religijnych znajdują się także w zamieszczonym w aneksie 2. *Słowniczku terminów religijnych*.

⁴ Interesuje mnie jednak, jak to wygląda w przypadku islamu i chrześcijaństwa lokalnego w Rodopach Zachodnich.

i antysynkretyczne w poszczególnych grupach religijnych? Czy członkowie badanych społeczności stosują strategie synkretyczne lub antysynkretyczne w swoich relacjach z innowiercami? Jakie jest ich nastawienie do religii sąsiadów innowierców? Jakie narracje rozwijają na jej temat? Czy adaptują pewne praktyki religijne sąsiadów innowierców i jakimi wierzeniami je sankcjonują?

Nastawienie to badam nie na podstawie deklaracji rozmówców, lecz ich wierzeń i praktyk religijnych. Wierzenia, wyrażane w postaci różnych lokalnych narracji, uważam za kulturowe świadectwa motywacji kryjących się za praktykami kulturowymi, także tymi, które na pierwszy rzut oka wydają się synkretyczne.

Jednym z wymiarów synkretyzmu i antysynkretyzmu religijnego są relacje dominacji i podległości. Na interesującym mnie obszarze sytuacja podlegała historycznym zmianom: w czasach imperium osmańskiego dominującą grupą byli muzułmanie; z kolei po wyzwoleniu Bułgarii w 1878 roku byli oni grupą zmarginalizowaną (a okresowo przez zmieniające się reżimy polityczne, w tym komunistyczny, prześladowaną). Obecnie na szczeblu państwowym grupą dominującą są Bułgarzy, a na szczeblu lokalnym w Rodopach Zachodnich – najczęściej muzułmanie. Pamiętać też należy, iż po upadku komunizmu partia mniejszości tureckiej (DPS⁵) Ahmeda Dogana pozostaje poważną siłą polityczną w bułgarskim parlamencie, często stając się tam „języczkiem u wagi”. Jesienią 2008 roku media informowały również o próbach powołania do życia politycznego partii pomackiej.

W książce spróbuję odpowiedzieć na pytanie, do jakiego stopnia relacje podległości i dominacji wpływają na dialog i możliwe oskarżenia wysnuwane pod adresem synkretyzmu? Kto reprezentuje religię w dialogu? Zarazem, niezależnie od wskazania grupy dominującej, obdarzonej autorytetem, chcę uwzględnić również głos ludzi niezwiązanych z lokalnymi elitami, gdyż często reprezentują oni ukryte motywacje religijne lokalnej społeczności (synkretyzm oddolny).

1.1. Metodologia

Badania terenowe zostały przeprowadzone w lokalnych muzułmańsko-prawosławnych społecznościach regionu Goce Delczew⁶ (dawn. Newrokop) w Rodopach Zachodnich. Oparte są one na doborze przypadków, uwzględniającym wpływ znaczących osób (elity funkcjonalnej⁷) na relacje międzyreligijne. Wśród moich rozmówców znalazł się burmistrz miasta Gyrmien wraz z żoną – Ahmed i Szurfe Baszewowie⁸, mufti⁹ Ajdyn Mohamet (przełożony gminy muzułmańskiej

⁵ Bułg. Dwiżenjeto za Prawa i Swobodi, pol. Ruch na Rzecz Praw i Swobód.

⁶ Nazwa Goce Delczew została wprowadzona w 1951 r. i upamiętnia bułgarskiego rewolucjonistę Georgiego Nikołowa Delczewa.

⁷ Za zaproponowanie mi tego terminu jestem wdzięczna prof. J. Kurczewskiej, mojej opiekunce naukowej w Szkole Nauk Społecznych przy Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. Wstępne wersje kilku rozdziałów rozprawy prezentowałam na jej seminarium: „Kultury narodowe, ideologie i polityka. Teoria i praktyka życia codziennego”, na które uczęszczałam w latach 2005–2008.

⁸ Ze względu na to, że są to osoby pełniące funkcje publiczne, a ich nazwiska były wymieniane w bułgarskich mediach, nie traktuję ich anonimowo.

⁹ Przełożony gminy muzułmańskiej, znawca muzułmańskiego prawa.