

**EXCLUSION AND EXCLUSIVENESS:  
RELIGIOUS LEADER'S SELF-  
PRESENTATION AND SOCIAL CONTEXT**     **Ksenia Trofimova**  
**OF RELIGIOUS EVERYDAY LIFE**     *kptrofimova@gmail.com*

---

---

*The paper addresses specific narratives of self-presentation of Sufi religious leaders who belong to Roma Muslim communities of Skopje (North Macedonia). Aiming at reconstruction of the actual social context by which the subjectivity of religious leader is formed, I focus on retrospective narrations and their interpretations provided by spiritual leaders and “ordinary” believers. Drawing from my ethnographic fieldwork (2014-2019), I describe some of their everyday practices and analyze the plots focused on the continuity, education and ethical code (adab) issues since they act as prime arguments in everyday polemics about the “proper” faith.*

**Keywords:** *Religious leadership, biographical narrative, Islam, Sufism, Balkans, Roma.*

---

---

Research Fellow,  
Institute of Philosophy,  
Russian Academy of Sciences  
*Ksenia Trofimova*

# ИСКЛЮЧЕННОСТЬ И ИСКЛЮЧИТЕЛЬНОСТЬ: САМОПРЕЗЕНТАЦИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ЛИДЕРА И СОЦИАЛЬНЫЙ КОНТЕКСТ РЕЛИГИОЗНОЙ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Ксения Трофимова  
kptrofimova@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.09.01.13>

*Статья посвящена специфическим нарративам самопрезентации суфийских религиозных лидеров, которые представляют сообщества цыган-мусульман Скопья (Северная Македония). Через обращение к ретроспективным рассказам и их интерпретациям предпринимается реконструкция актуального социального контекста, в котором формируется субъектность религиозного лидера. Анализируются сюжеты о преемственности, образованности, воспитанности – мотивы, вокруг которых строятся повседневные дискуссии о «правильной» вере. Материалы исследования были собраны автором в рамках регулярных экспедиций, проводимых автором в суфийских общинах Северной Македонии, начиная с 2014 года.*

---

**Ксения  
Трофимова**

Научный сотрудник  
Института  
философии РАН

---

**Ключевые слова:** религиозное лидерство, биографический нарратив, ислам, суфизм, Балканы, цыгане.

В течение последнего года на окраине Шуто Оризари — муниципалитета Скопья, населяемого преимущественно цыганскими сообществами, идет активное строительство медресе. С холма, где возводятся его первые стены, открывается вид на все поселение: приметные мечети соседствуют здесь с сокрытыми в частных домах суфийскими обителями (*tekija*), залами религиозных собраний (*semabana/semana*) и святилищами. Ахмед<sup>1</sup> — имам общины (*džemat*), образованной при суфийской обители братства са'адийа, окинул взглядом долину и торжественно произнес: «Ничего подобного еще не было у наших цыган в Скопье (у цыган-мусульман. — К.Т.)» (Скопье 2019). Для Ахмеда основание медресе — важнейший проект, с помощью которого он надеется взрастить новое поколение мусульман, качественно отличающееся от предшествующих.

Шуто Оризари — один из нескольких моноэтнических цыганских кварталов Скопья. Несмотря на то, что эти кварталы интегрированы в городской религиозный ландшафт,

---

1. Имена основных моих собеседников изменены.

шафт, их собственная религиозная повседневность разворачивается почти незаметно для остального города. Цыганские кварталы Скопья поликонфессиональны и объединяют последователей различных христианских церквей и направлений ислама. Повседневная религиозная жизнь местных мусульманских общин организуется под влиянием и контролем как формальных, так и неформальных институций<sup>2</sup> и регулируется разнообразными религиозными лидерами: местные акторы распространяют здесь свои идеи в непосредственном контакте с верующими, прочие — дистанционно влияют на религиозную ситуацию через медиаресурсы. Наряду с деятельностью официальных религиозных институций и их лидеров — «внешних» по отношению к локальной цыганской среде, по мере локализации исламских традиций здесь появляются собственные религиозные лидеры и ритуальные специалисты, которые представляют цыганские этнокультурные сообщества и ограничивают ими свою активность, а также организуются культовые пространства для собраний, чтения молитв и проведения обрядов. Таким образом, Шуто Оризари и подобные ему кварталы оказываются пространством сосуществования различных позиций, формирования традиций и, таким образом, внутриконфессионального плюрализма.

Обитель братства са'адийа является одним из элементов локального религиозного ландшафта, а голоса ее лидеров — Ахмеда и его отца шейха Ибрагима — образуют характерную для этих кварталов полифонию. В исследовании обстоятельств появления, развития и актуального состояния этой полифонии большое значение имеют нарративы саморепрезентации местных духовных авторитетов. При этом биографический и, особенно, автобиографический нарратив как ретроспективный рассказ позволит нам узнать гораздо больше о настоящем, нежели о прошлом. Как отмечает Алейда Ассман, «в рамках ретроспекции пережитое событие поневоле переосмысливается, оказываясь в новом контексте и поддерживая собственное представление автобиографического субъекта о себе» (Ассман, 2014, 145).

Ядром нарративов самопрезентации религиозных лидеров, как правило, являются сюжеты, посвященные личному духовному пути, в которых лейтмотивом оказывается представление о собственной исключительности как средстве обоснования и подтверждения личного авторитета. В этой связи, одна из проблем исследования состоит в том, что собранные мною нарративы самопрезентации местных суфийских лидеров, по преимуществу, внеконтекстуальны и воспроизводят устойчивые фольклорные сюжеты о духовном росте и традиционные формы легитимации собственного духовного опыта, однако из них затруднительно реконструировать аспекты коммуникации между действующими акторами в религиозной повседневности цыганских общин. В данной статье я обращаюсь к нетипичным нарративам, которые воспроизводит Ахмед, шейх Ибрагим и их последователи. Специфика их повествований состоит в том, что исключительность религиозного лидера описывается не как самодостаточное свойство, но опосредуется и выводится из мотива социальной исключенности, предлагая определенный ракурс видения актуального контекста, в котором возникают и взаимодействуют различные религиозные институции, а также формируется субъектность нового религиозного лидера. Важно отметить, что рассматриваемые далее нарративы об «исключительности исключенного» воспроизводятся не только самими религиозными лидерами общины,

2. Прежде всего Религиозным сообществом мусульман Македонии (Bashkësia Fetare Islame e Republikës së Maqedonisë/ Исламска верска заедница во Република Македонија), но также не аффилированными с данной институцией общинами, в том числе суфийскими. Из десятков действующих в Скопье религиозных общин лишь единицы зарегистрированы и обладают формальным статусом «религиозных сообществ» или «религиозных групп».

но транслируются их последователями, а также встречаются в суждениях других публичных деятелей и «обычных» верующих, что позволяет говорить об их актуальности.

В рамках данной работы я приведу те сюжеты и их интерпретации, которые повторяются и акцентируются в биографических нарративах. Они касаются прежде всего различных аспектов религиозной преемственности: трансляции знания и опыта, образованности и воспитанности. Примечательно, что именно эти сюжеты являются важнейшими аргументами в повседневной полемике о «правильной» вере, а также выступают ключевым основанием для взаимной стигматизации духовных лидеров и их общин.

## ОБРАЗОВАНИЕ И ИСКЛЮЧЕНИЕ

Суфийская обитель шейха Ибрагима находится вблизи «старого» города — чаршии (*čaršija*) с его османскими мечетями и мавзолеями, на периферии торгового квартала. Пограничное расположение обители в топографии города — у перекрестка, от которого тянется один из старейших цыганских кварталов, — весьма символично. Хотя текке шейха Ибрагима и стоит в одном ряду с многочисленными локальными суфийскими центрами — наследниками духовной традиции различных суфийских братств, развитие его общины шло по особому сценарию, который наметил различие ценностных ориентаций в религиозной активности суфийских групп.

Со смертью предыдущего шейха заботы об обители перешли к его сыну — наследнику (*šejhzade*) Ибрагиму, который проделал путь от заместителя (*vekil*) до шейха того же братства. Период, который шейх Ибрагим реконструирует в своих воспоминаниях, приходится на последние два десятилетия XX века, когда наблюдался расцвет суфийских центров в цыганских городских поселениях республик бывшей Югославии (Роровиц 1985: 245-246, Đurić 1987).

Следуя воспоминаниям моих собеседников, первые помещения для собраний (*semahane/semana*)<sup>3</sup>, в стенах которых регулярно совершались коллективные радения и передавалось духовное знание, начали оформляться в частных домах цыганских кварталов во второй половине XX века. Формированию новых религиозных авторитетов и групп способствовала прямая поддержка от ряда духовных институций, которые принадлежали макросообществу и позиционировались ее лидерами и последователями как ключевые центры распространения и сохранения аутентичных суфийских традиций (*пир-текке*)<sup>4</sup> в областях современной Северной Македонии и Косово<sup>5</sup> (Novaković 2002: 106-107; Slayer & Bougarel 2017: 153). Несмотря на процессы социальной и культурной модернизации, на временный запрет религиозной деятельности и ограничения со стороны государственных институтов, с которыми столкнулись суфийские группы в послевоенной социалистической Югославии, эти *пир-текке* продолжали функционировать

3. Семахане (*semahane/semahane*) — в локальной религиозной лексике обозначает помещение для религиозных, прежде всего ритуальных, собраний суфийских групп, ассоциирующих себя с различными братствами. В цыганских кварталах практика суфийских традиций локализована в многочисленных семахане, обустроенных в частных домах, где обычно проживает семья шейха или его заместителя. Часть подобных ритуальных залов со временем расширяются и включают в более крупные комплексы — обители (текке). В повседневном общении многие семахане именуются «текке» что символически повышает статус самого места, но в то же время ведет к спорам о статусах и понятиях между лидерами и последователями общин.

4. Религиозная лексика содержит следующие обозначения для действующих суфийских обителей, которые считаются старейшими и самыми влиятельными в среде: пир-текке (*pir-tekija*), аситанэ (*asitane*), «материнское» текке (*matična tekija*).

5. Мои собеседники упоминают в основном ключевые обители и их филиалы в следующих городах: Скопье (Северная Македония), Призрен, Джакова и Косовска Митровица (Косово).

(Silverstein 2009; Clayer, Bougarel 2017: 70-78; 95-122; 150-158; Glasnik Islamskog Vjerskog Starejšinstva 1962: 186; Popovic 1985). Одни сохранили активность, будучи связанными с официальными религиозными организациями (например, текке братства рифа'ийа в Скопье<sup>6</sup>), другие — на, своего рода, полуделегальном основании, объединившись и создав в 70-х гг. собственную альтернативную организацию ZIDRA (*Zajednica Islamskig Derviških Redova Alije*) под председательством шейха братства рифа'ийа из Призрена (Косово) Джемали Шеху (Popovic 1985; Duijzings 2000; Novaković 2002).

Моноэтничные городские кварталы (*mabala*) могут быть рассмотрены в дискурсе наследования (*legacy*), который выделяет Мария Тодорова в своей работе «Воображая Балканы», говоря, в частности, о перспективе «преемственности» (*continuity*) (Todorova 2009, 168). Эту перспективу задает повседневный практический опыт, воспроизводящий османский проект городского планирования, который, в свою очередь, отсылает к базовому принципу многоконфессиональной социальной организации — системе миллетов<sup>7</sup>. Сохранение подобной структуры в городском пространстве в некоторой степени определило специфику дальнейшего развития новых суфийских центров. Они становились все более автономными от *nur-текке*, а динамичное институциональное расширение (рост числа инициированных лидеров и общин), подчиняясь тенденции сегрегации суфийских групп по этническому основанию (Duijzings 2000: 107, 115), ограничивалось сообществами цыган-мусульман в Югославии, затем в пост-Югославском пространстве, а также в иммиграции.

Другой элемент наследия «турецких времен» — социальная дистанция по отношению к цыганским сообществам со стороны макросообщества — реконструируется в повествованиях. Наследие такого типа — результат дискурсивной работы, и формируется в рамках перспективы «восприятия» (*perception*), т.е. реконструкции и ретроспективной оценки исторического прошлого, исторического процесса (Todorova 2009, 168). В интерпретации шейха Ибрагима, социальная дистанция выражалась в дискриминации цыган-мусульман со стороны других локальных мусульманских сообществ<sup>8</sup>, обладающих соответствующей властью и ресурсами, в частности в их *исключении* из процесса религиозного образования<sup>9</sup>. Несмотря на то, что последние были вхожи в суфийские общины, а диапазон их статусов в иерархии этих общин расширялся со сменой социально-культурных контекстов, они получали, а затем и сами транслировали лишь фрагмен-

6. Руфайского теке во Скопје (Üsküp Rufai Tekkesi).

7. Из различных документов, связанных с процедурой налогообложения, следует, что цыганские сообщества наделялись особым статусом, учитывавшим в первую очередь фактор этнической принадлежности и во вторую очередь — дифференциацию семей по религиозной принадлежности. Для многих османских городов в регионе было характерно наличие отдельных цыганских кварталов. Подробнее о положении цыганских сообществ в системе социальной организации империи см. Marushiakova, Popov 2001.

8. В зависимости от описываемого исторического этапа эти сообщества обозначаются в рассказах по-разному: обобщенно как «мусульмане» (*muslimani*) или «турки» (*turci*), если речь идет о периоде, который предшествовал эмиграции мусульман из социалистической Югославии в 50-х гг. XX века; для последующего периода наряду с обобщенным «они» или «мусульмане» упоминаются конкретные сообщества — албанцы, турки и т.д.

9. Помимо повторяющегося безликого утверждения, согласно которому цыган «не допускали в мечеть», в качестве примера духовными лидерами общины приводится отрывок из труда Мухамеда Сеида Сердаревича (1882–1918) — известного мусульманского богослова и преподавателя, автора первого практического религиозного пособия на боснийском языке. В этом отрывке он выносит фетву, согласно которой нежелательно (*макрух*) выбирать себе имамом человека «второго сорта, такого как цыган или незаконнорожденный» (Serdarević 1968, 86). О документальных свидетельствах, которые могут интерпретироваться в ключе дискриминации см. также Marushiakova & Popov 2001; Varanu 2001. В своем обзоре национальных проектов, запущенных в начале 90-х гг. и касающихся положения этнических меньшинств, в том числе цыганских сообществ в Македонии, Золтан Барани констатирует существенное сокращение социальной и культурной дистанции между цыганскими и макросообществом (по сравнению с другими республиками бывшей Югославии) и «мирное сосуществование» с «доминирующими» этническими сообществами (Baranu 1995).

тарное и поверхностное знание, сводимое в основном к миметическим по характеру практикам в сфере ритуала и передаче разрозненной информации. Отмечу, что низкий уровень религиозной грамотности суфийских лидеров из цыганской среды — ключевой аргумент в их стигматизации на внутриконфессиональном уровне. Шейх Ибрагим, констатируя отчужденность цыганских учеников (*murid*) от получения систематического религиозного образования и структурированного знания, представляет ее результатом стратегии исключения в рамках национальной политики, которую проводили ранее и проводят сейчас сообщества, определяемые им в качестве носителей «аутентичной» мусульманской традиции.

Шейх Ибрагим вспоминает, что его путь как мусульманина и впоследствии религиозного лидера определила одна знаковая встреча. Вскоре после смерти своего отца Ибрагим был приглашен в дом одного почтенного дервиша братства накшбандийа, известного в локальной мусульманской среде своими обширными знаниями и авторитетом в вопросах вероучения (*hodža*)<sup>10</sup>. В его доме была собрана богатая библиотека религиозной литературы с многочисленными источниками на турецком и арабском языках. Встреча, на которую Ибрагима позвал его друг — дервиш из общины братства рифаййа, была камерной. В ходе беседы ходжа, затронув тему преемственности, призвал его оставить путь духовного невежества (*džahilija*), по которому пошли наследники суфийских традиций, и приступить к самообразованию. Начать он предложил с чтения и заучивания наизусть текста Корана, а также ознакомления с различными тафсирами. «Мы Коран не знали, что говорить о тафсире...» (Скопье 2019). Постепенно Ибрагим начал составлять и свою библиотеку. Пополнять ее впоследствии ему помогали сыновья, один из которых окончил медресе и факультет исламских наук в одном из университетов Турции.

Ибрагим приступил к активным преобразованиям в своей общине: он взял курс на изучение текстуальных источников, что, соответственно, скорректировало представления о «традиционном», лишая легитимности те практики, которые можно было интерпретировать в качестве «недозволенного нововведения» (*bidat*). Так, он исключил ритуальные прокальвания тела в ходе громкого зикра, а также снизил его эмоциональную насыщенность; свел на нет радения в дни отмечаемого Навруза; переписал сценарий посещения (*zijaret*) мавзолеев «святых» (*evlija*) и т.д.

Рационализация и практические эффекты реформы привели к тому, что и шейх Ибрагим как духовный лидер, и его община, и обитель в локальной суфийской среде стали маргинализироваться. Мои собеседники, представляющие другие суфийские группы, разочарованно комментируют: «Превратили текке в мечеть» (М., ок. 70 лет, шейх суфийской общины, Скопье, 2019); «В этой обители нет чуда (*keramet*)» (М., ок. 30 лет, дервиш суфийской общины, Скопье, 2018).

## ОБРАЗОВАННОСТЬ И ИСКЛЮЧИТЕЛЬНОСТЬ

Вспоминя свое детство, Ахмед замечает, что его воспитание изначально проходило в принципиально ином социальном окружении и в иных условиях, нежели те, в которые были помещены другие религиозные лидеры местного цыганского сообщества. Чтобы подчеркнуть собственную уникальность (инаковость), он не перестает напоминать мне, что родился и вырос не в цыганском, но в македонском квартале

10. Шейх Ибрагим отмечает, что ходжа не принадлежал к цыганскому сообществу (*gadžikano musliman*).

Скопья и учился в «македонской» школе. И Ахмед, и его отец нередко напоминают мне, что одна из родовых ветвей происходит из области города Струмица, где семья жила в окружении турецкого языка и мусульманской культуры. Турецкий язык был языком повседневного общения в доме и передавался следующим поколениям вплоть до самого Ахмеда. Ахмед замечает, что один из его предков по материнской линии, по семейным воспоминаниям, занимал там высокий социальный статус и был знающим человеком — ходжа в локальной общине. Шейх Ибрагим также уточняет, что его семья принадлежит к субгруппе «ковачи» (*kovaci*), которая занимает в Скопье определенную профессиональную нишу (ремесленное дело) (Петровски 2000, 58–63). Как подчеркивают мои собеседники, эта группа — старожилы в Скопье и выделяется среди других цыганских субгрупп, проживающих здесь, своей позитивной репутацией и соответственно более высоким (неформальным) статусом, поддерживаемым как в цыганской среде, так и макрообществом.

Таким образом, детство Ахмеда не было заключено в границы цыганского махаллы и не подчинялось его повседневному сценарию<sup>11</sup>, что, по его мнению, открывало перед ним более широкие возможности и большую свободу в выборе между различными альтернативами, которые предлагал в Македонии религиозный рынок 90-х годов прошлого века. В подростковом возрасте он начал посещать уроки Корана в одной из небольших районных мечетей города. Как подчеркивает Ахмед, собиравшаяся в этой мечети община верующих, включая и самого имама, в этническом отношении состояла преимущественно из проживающих в этом квартале албанцев. Ахмед же оказался в числе немногих детей из цыганских семей, которые, благодаря имаму, задержались в городской мечети и начали там свое обучение.

Ахмед намечает образ своего первого наставника, выстраивая повествование вокруг тех личных качеств, что выделяли его среди других официальных лидеров того периода и выводили тем самым за рамки социальных отношений, интерпретируемых в среде как «системные». Он упоминает, например, что учитель воздерживался от коммерциализации своих обязанностей имама, ставя на первый план служение, а также, что в общении с мусульманами из стигматизируемых сообществ он следовал своей личной инициативе. «Он хорошо знал, каковы цыгане, и знал, что им нужно учиться» (Скопье, 2019). Ахмед вспоминает, как требователен был имам к ритуальной чистоте своих учеников. Каждое занятие он предварял проверкой чистоты рук и особенно — участков под ногтями. Дети же прибегали в мечеть впопыхах, бросая посреди улицы футбольный мяч, и по своей рассеянности забывали о правилах. Небрежность грозила временным отстранением от занятия: имам шел от ученика к ученику, всякий раз он был последователен и строг в своих требованиях. Единственное послабление получали ребята из цыганских семей. «С албанцев спрашивал, но не с нас, — с улыбкой рассказывает Ахмед и поясняет: — ты ведь знаешь, чтобы мы не убежали совсем, чтобы вернулись» (Скопье 2019).

Последняя ремарка отсылает к ситуации, которую можно наблюдать в Скопье, равно как и в некоторых других городах в регионе, где многие местные цыгане, позиционирующие себя в качестве «практикующих мусульман», редко посещают городские мечети (в том числе и на пятничную молитву), предпочитая культовые пространства, организованные непосредственно в «цыганских» кварталах. Мои собеседники — верующие из цыганских сообществ — расходятся в предположениях относительно того, является

11. Serbezovski 1983.

ли данная практика наследием «турецких времен», или же она оформилась относительно недавно и связана с локальными социально-политическими и экономическими трансформациями, сопровождавшими распад социалистической Югославии, и актуальными в постконфликтном пространстве, изрезанном различного рода границами. Задрагивая в своих рассказах контекст социальных изменений в македонском обществе, они подчеркивают, что отношения между этническими сообществами, составляющими мусульманские общины в городе, на данном этапе пронизаны взаимным недоверием. Такое отношение закономерно ведет к напряжению и дистанции между различными общностями, что в повседневной практике может принимать разнообразные формы. Объяснения включают в себя и воспроизводят зачастую одни и те же сценарии, рассказывающие об «особом» отношении, а также об агрессии к цыганам со стороны верующих из макросообщества. И, хотя подобные сюжеты, конструирующие на данном этапе городской нарратив, противоречат личному опыту многих моих собеседников, будучи транслируемыми, они образуют вокруг себя интерпретационную схему, которая способна опосредовать отношения внутри локального конфессионального сообщества. При этом важно отметить, что такие стигматизирующие представления о нежелательности присутствия цыган-мусульман в пространстве мечети иногда открыто поддерживаются со стороны официальных религиозных лидеров — имамов, служащих в городских мечетях региона. Негативная риторика и практики исключения определенной части общины верующих, даже если речь идет о потенциальных членах этой общины, также контекстуализированы мотивом ритуальной чистоты и, ожидаемо, объясняются ее недостатком.

В интерпретациях моих собеседников четко прослеживается стремление объяснять актуальный социальный порядок, в том числе и наблюдаемое напряжение, через призму этнической/национальной идентичности, а также проецировать данную логику на внутриконфессиональный уровень. Таким образом, в повседневной социальной практике образ верующего подвергается определенной корректировке<sup>12</sup>, а также формируются представления об устойчивых паттернах отношений между верующими, относимыми к тем или иным этническим сообществам. При этом фактор этничности может как дополнять собой дифференциации, образованные по иному основанию, так и не учитываться в окказиональных суждениях. И хотя многочисленные жизненные ситуации, в которых оказывались мои респонденты, предполагают критическое переосмысление бытующих представлений, принцип стереотипирования остается базовым инструментом объяснения социальной реальности, а инструментализация этничности в разной мере и с разной целью также прослеживается в ситуативных интерпретациях и практике религиозных лидеров и «простых» верующих. Определенный набор представлений и ожиданий в отношении «брата по вере», относимого к другому сообществу, иллюстрирует и, как можно предположить, является производным длительного и сложного процесса формирования идентичности локальных городских мусульман (Fraenkel 1993, Merjanova 2013).

12. Так, в повседневном дискурсе существует различие между «слабыми» и «сильными» (последовательными и строгими) верующими. В контексте оформления идентичности подобные идеальные образы «фреймируют социальный опыт в расовых, этнических и национальных терминах» (Vrbaker 2004, 73). В результате возникает и воспроизводится нарратив: о цыганах как «слабых в вере», об албанцах как «далеких от ислама и вопросов веры» или же о турках как «приближенных к подлинной традиции». Конечно, данный нарратив может содержать частные уточнения, которые при этом не противоречат его базовому положению: например, цыгане, позиционирующие себя мусульманами, описываются как «слабые в вере», но при этом цыганские сообщества из Косово демонстрируют больше осознанности в своей религиозной практике (М., 30 лет, имам мечети; Ниш 2011; К.П. Трофимова).

С учетом обрисованного контекста припоминаемое Ахмедом отношение имама мечети к ученикам из цыганских семей и стратегия, которой он придерживался в рамках рутинных дисциплинарных практик, преподносятся им как некоторое исключение из общепринятых правил, во всяком случае для описываемого им периода, и сам имам в его рассказе рисуется как фигура исключительная.

Реформирование текке, начатое шейхом Ибрагимом, затянулось на годы и обозначило различные траектории, по которым члены общины продолжили свой духовный путь. Как уточняет в своей работе Галина Устинова-Степанович, в результате преобразований и намеченного нового курса текке практически опустело: часть учеников, не желая размыкать традицию, которую разделяло здесь большинство суфийских общин, и отказываясь пренебрегать экстатическим компонентом в ритуальной практике, разошлись по другим текке. Другие же пошли дальше по пути религиозного образования, и постепенно их начали привлекать группы, которые в своих вероучительных интерпретациях и практике следовали «салафитским» религиозным авторитетам (Oustanova-Stjepanovic 2017, 5). Среди них был и Ахмед. Он вспоминает, как в течение нескольких лет посещал разные джамааты, сближался и переходил из одного в другой, но не примкнул ни к одной из подобных общин. Транслируя альтернативное знание и системы ценностей, они предлагали Ахмеду и таким, как он, поддержку в их стремлении сформировать воспитанность (*адаб*), который бы отличал их как «хороших мусульман» в противоположность «заблуждающемуся большинству». Становление «нового» мусульманина также было целью и в реформе суфийской общины его отца, и основной вектор требовал пересмотра используемых в духовном воспитании и ритуальной практике учений — источников традиции, а также принципов их отбора, интерпретации и последующего воплощения в повседневной практике. Следуя тому же вектору, благодаря альтернативным кругам общения, Ахмед открывал для себя различные подходы к «очищению» верований и практик от множественных наслоений. Однако, как он сейчас осмысляет тот отрезок своего духовного пути, ему претили «готовые ответы» и объяснительные схемы, в основе которых лежали буквалистские, ограниченные толкования Корана и Сунны. Как он припоминает, сомнения в нем вызывали и регулярные социальные практики, направленные на сплачивание группы, но включаемые в религиозный дискурс таким образом, что создавали собой очередное «нововведение» — «*вымышленные законы веры*» (Скопье 2019).

## ИСКЛЮЧЕННОСТЬ И ИСКЛЮЧИТЕЛЬНОСТЬ

Его возвращение или же, если следовать размышлениям Ахмеда, подлинное обращение к суфизму определила случайная встреча. Однажды во дворе одной из старейших городских мечетей его внимание привлекла группа людей, которые расположились у возведенных здесь мавзолеев (*turbe*) и были погружены в беседу. К тому времени Ахмед был хорошо знаком с критикой, которая обрушивалась на традицию посещения и почитания могил «святых» (*аулия*), однако сам он рос в суфийской общине, где наблюдение и участие в практиках, совершаемых у могил предшествующих шейхов общины, были частью его повседневного духовного воспитания. «*Та наша схожесть... И я забочусь о мавзолее, и это меня привлекло, потому что мы чем-то похожи*» (Скопье 2017).

Он вспоминает, что именно близость к личному опыту подтолкнула его к тому, чтобы присоединиться к той встрече и удовлетворить свое любопытство. Беседу же вел Учитель — один из тех «знающих», что собирали аудитории во дворах мечетей и чайных

старого города. И хотя Ахмед замечает, что к тому времени он уже разочаровался в собраниях и общении (*muabet*) на религиозные темы, первый разговор с Учителем и последующие встречи с ним необычайно вдохновляли и заставляли возвращаться в его окружение снова и снова: «Думаю, что это был лучший период в моей жизни» (Скопье 2017). Всякий раз, когда мы в разговорах касаемся «золотого времени», Ахмед напоминает мне, что его становление как мусульманина, а также в целом формирование его настоящего «Я» во многом является заслугой Учителя: «Думаю, что то, что я представляю собой сейчас, что я представляю собой в этот самый момент — примерно на 60% заслуга Учителя» (Скопье 2017).

Завсегдатаи чайных, владельцы магазинчиков и ремесленных мастерских «старого» города уважительно зовут Учителя «хаджи» (*hadžija*). «Он совершал хаджж?» — интересуюсь я у одного из его слушателей. «Нет... — мой собеседник замешкался, он не ожидал подобного вопроса. — Я не знаю... Мы его так называем, потому что он много знает» (М., ок. 40 лет; Скопье 2017).

Местные отмечают, что с некоторых пор Учитель замкнулся в себе. Сам он рассказывает мне, что уже вышел на пенсию, что его дочери покинули дом и создали свои семьи, и теперь он чаще проводит освободившиеся от домашней суеты вечера в маленьких чайных, запрятанных в переулках «старого» города. Я замечаю, что там он постоянно окружен своими слушателями, собеседниками и, возможно, учениками — молодыми студентами или продавцами из соседних лавочек. Они заходят в чайную и задерживаются на некоторое время, чтобы поприветствовать Учителя, поинтересоваться его мнением или высказать сомнение в отношении интерпретации того или иного аспекта вероучения, обсудить острые социальные и политические вопросы.

В те годы, о которых вспоминает Ахмед, Учитель и сам владел чайной, где проходили встречи и беседы на религиозные темы: «Он использовал ее и в качестве семахане. Здесь собирались те, кого он направил к суфизму» (Скопье, 2017). Такого рода нестандартное семахане, как рассказывает шейхаде, создавало уникальную аудиторию, в которой не проводилось внутренних границ: двери чайной были открыты всем желающим послушать и поучаствовать в беседе независимо от этнической, религиозной принадлежности и политических взглядов. Ахмед вспоминает, что аудитория встреч была доброжелательна и к представителям цыганского сообщества, а их статус в беседах не отличался от статуса других присутствующих. Все участники бесед были равноправны и могли без ограничений выносить на обсуждение любые беспокоившие их вопросы. Таким образом, содержание дискуссий, а также сама форма их проведения кардинально отличались от того, что Ахмед привык наблюдать как в кругу лидеров суфийских общин, их последователей и просто интересующихся, так и в «новых» джамаатах.

Пространство семахане в чайной Учителя создавалось время от времени благодаря встречам, в ходе которых обсуждались различные вопросы вероучения и аспекты религиозной практики. Участники цитировали и толковали, обращаясь к разнообразным источникам, отрывки из Корана и Сунны, вспоминали сюжеты исламской истории и биографии, в том числе агиографии ее известных героев. При этом Учитель был не единственной харизматичной фигурой, вокруг которой на «низовом уровне» возникла определенная среда, транслировавшая и продуцировавшая религиозное знание. Ахмед вспоминает, что религиозная повседневность в Скопье в то время была насыщена собраниями, уроками (*ders*) и проповедями (*vajz*), которые открывали интересующим-

ся ярких учителей, вдохновлявших свою аудиторию и обладавших порой абсолютным авторитетом среди своих последователей. Так, один из эпизодов в его рассказах иллюстрирует, каким образом новые духовные лидеры возбуждали и оформляли религиозное воображение своей аудитории.

*«В то время был и один великий проповедник! И он был... как посмотришь на него — пророк (Pejgamber)! И это было что-то... божественный свет (nur) в его очах! И я был поражен его внешним обликом. Это было что-то невиданное. Даже были те, кому снился Посланник (а.с.) в облике этого проповедника, ведь мы здесь именно так представляем себе Посланника. И он был хорошим оратором и умел убеждать» (Скопье 2019).*

Это сообщение дает нам один из важных ключей к реконструкции и интерпретации исследуемого социального и религиозного контекста. В своем облике реальный проповедник, живущий здесь и сейчас, воплощал общезначимые ожидания аудитории и ее представления о совершенстве, а коммуникация с ним предполагала особенный опыт, в котором верующий приближается к «истокам», к временам совершенных образов и образцов — пророка Мухаммада и его сподвижников. В свою очередь, явление Посланника в персонализированном облике в сновидении, учитывая ту роль, которая отводится снам в исламских традициях, особенно вернакулярных, приводит к тому, что образ данного проповедника сакрализуется.

Как можно судить, религиозный рынок Скопье, как и в регионе в целом, был насыщен самыми разными лидерами, группами и течениями. Развивались транслокальные связи между региональными суфийскими общинами, происходил обмен знаниями и их распространение в самых разнообразных форматах, прослеживалась тенденция к приватизации веры, а контроль официальных институций за этими процессами был ограничен (Clayer, Bougarel 2017, 197-209; Raudvere 2011; Solberg 2007; Henig 2014). И в этом контексте примечательно, что, несмотря на указанный плюрализм, своим первым и наиболее влиятельным наставником в суфизме (*muršid*) Ахмед называет именно Учителя. Он наделяет его высоким статусом<sup>13</sup> и предпочитает его прочим местным духовным авторитетам, в том числе и тем, кто был признан и уважаем в локальных суфийских общинах и лично направлял его духовное развитие с самого детства.

Всякий раз, когда мы возвращаемся к фигуре Учителя в наших беседах, Ахмед непременно напоминает мне о его «харизме» (*harizma*), о его «мощной гравитации» (*jaka gravitacija*) — так он пытается подчеркнуть способность Учителя привлекать и удерживать вокруг себя самых разных слушателей. Согласно нарративу, который воспроизводится Ахмедом, но поддерживается и другими слушателями, харизма Учителя манифестируется через некоторый набор особенных свойств, состояний и субъективных модальностей, а их восприятие формирует уникальный опыт, благодаря которому слушатели отличают его как духовного лидера от любого другого проповедника в данной среде.

*«Я воспринимаю его как своего наставника (муриид), но наставника не в том виде, в котором сейчас можно наблюдать: чтобы целовать ему руку или...» (Скопье, 2017).* В чем же состоит исключительность Учителя по мнению Ахмеда, который на момент нашего разговора уже сам является местным религиозным лидером? Прежде всего Учителя отличает то, что «он наполнен любовью к суфизму» — любовью (*aşk*), которая «заключена в его сердце» и которой он на своем примере способен вдохновить окружаю-

13. Сам Учитель не был склонен репрезентировать себя подобным образом.

циях (Скопье 2014, 2017, 2019). Как он сам поясняет: «в общении с ним я искал то, чего нет в книгах», и уточняет: «...у нас уже была большая библиотека, мне не нужно было то, что я могу сам почерпнуть из книг» (Скопье 2019).

«Любовь», а Ахмед переводит используемое им понятие *'ашик* именно так (*ljubav*), — одно из значимых понятий в мусульманской мысли, представляет собой в транслируемых суфийских традициях, на уровне «живой» религиозной практики одну из объяснительных категорий повседневной герменевтики (Atkoun 1997, 118-119).

Любовь к Богу (*'ашик*) интерпретируется как конституирующий элемент опыта приверженцев суфийских традиций, а также естественное (в некотором роде даже нормативное) состояние духовного лидера. Как мне объясняли мои собеседники, дервиш не может быть дервишем, если он не познал тех состояний и переживаний, которые прочитываются как манифестации любви, а настоящий шейх — тот, кто постоянно наполняет и хранит любовь в своем сердце. Это представление формирует идеальный образ духовного лидера, которому, как подчеркивается, в окружающем религиозном сообществе сложно встретить соответствие. Со стороны мюридов, наличие или отсутствие воплощенной в поведенческих актах интенциональной любви рассматривается как средство нормативной интерпретации отдельных действий верующего и его этоса в целом, как он обнаруживает себя в практических взаимодействиях с внешним миром, социумом. Через понятие *'ашик* может описываться широкий спектр социальных взаимодействий внутри суфийской общины и за ее пределами — в отношении «братьев по вере». Впрочем, *'ашик* — это также и категория личного религиозного опыта, описывающая особое эмоциональное состояние захваченности сверхценным объектом, эстетическое наслаждение и др. Наконец, на концептуальном уровне понятие любви оказывается тесно связано с представлением об искренности и чистоте, которые взаимообуславливают друг друга.

Акцент на присущей Учителю любви к Богу помимо антропологического и эстетического смысла контекстуализирует критику других «наследников» суфийских традиций и тех форм, которые принимает процесс их преемственности. Учитывая широкое распространение суфизма в локальной среде, а также профессионализацию духовного лидерства, приводящую к формированию рынка духовных услуг, Ахмед предлагает задуматься о неоднозначной прагматике деятельности религиозных лидеров и групп и усомниться в чистоте (искренности) их намерений (*nijet*). Говоря о том, что сердце Учителя было наполнено любовью, Ахмед подчеркивает искренность (и потому аутентичность) его духовного пути в противоположность практике последователей окружавших его суфийских общин.

Несмотря на то, что Учитель — авторитетный представитель *localité*, в своих суждениях о религиозной повседневности и конструирующих ее нарративах он позиционирует себя как нарочито «посторонний»: он использует нетипичный язык и форму оценивания, открыто критикует позиции и деятельность как официальных институций, так и отдельных неформальных лидеров (в том числе в цыганской среде). При этом он не вмешивается в их взаимодействия непосредственно. Эта критическая и даже квази-академическая позиция «вне» и «сверху» роднит Учителя с позицией внешнего наблюдателя, *исключенного* из бурных перипетий внутренней борьбы за власть, и, как следует из его монолога и замечаний других респондентов, его мотивация к наблюдению не опосредована стремлением повлиять на рисунок границ областей влияния.

Такая позиция Учителя довольно резко контрастирует со стремлением новых суфийских общин и их лидеров к институциональной легитимации и желанием продемонстрировать свою агентность. Через воспроизводство известной модели легитимации — путем создания и регистрации альтернативных объединений<sup>14</sup>, иерархизации структуры и бюрократизации членства — они стремятся подтвердить и повысить свой статус, показать его «подлинный» и «традиционный» характер. Помимо этого, в атмосфере взаимного недоверия и критики важным актом самопрезентации местных лидеров суфийских групп служит демонстрация своего места в цепи духовного наследия (*silsila*). Такие практики в среде являются обыденными и служат своего рода камнем преткновения в повседневных спорах о традиционности.

В контексте известной всем рассматриваемым акторам культурной политики Югославии и следующего за ее распадом этапа политизации социальных институтов, всякая институциональная принадлежность и зависимость может трактоваться двояко, в том числе через недоверие — как признак лукавства: «Все, кто связан с какой-то организацией, не могут быть искренними! Это люди, у которых свой интерес» (М., ок. 30 лет, имам, Скопье 2017).

Известно, что Учитель состоял в кругу учеников Фейзула Хаджибайрича<sup>15</sup> — популярного шейха братства кадирийа из Сараева, но, как отмечают мои собеседники, он не кичился своим опытом и не представлял какую бы то ни было религиозную организацию или общину, деятельность которых открыто критиковал.

Харизма, которой наделяется Учитель, контекстуальна и «конструируется в процессе социальной интеракции» (Wallis 1982, 38). Она дискурсивна и рождается в ходе поиска ответов на актуальный для его окружения вопрос о «подлинном» в практике веры и о том, как в сложившемся социальном порядке это подлинное может и должно себя проявлять. Описания его харизмы в нарративах как «противоположной институционально постоянному» вполне укладываются в веберовскую модель интерпретации (Weber 1978, 248). Учитель не соответствует привычному в данной среде образу наставника-мушшида. Разрушая представления о дистанции и сами дистанции, а также социальные иерархии между этническими сообществами в процессе встреч, пренебрегая внешними институциональными связями и критикуя легитимирующий их нарратив, он в рамках контекстуального прочтения «находится вне связей этого мира, вне рутинных занятий» (Weber 1978, 248).

Одно из ярких воспоминаний, представляющих Учителя чуждым привычному мировосприятию, сценариям взаимодействия в данном социуме, связано с его деятельностью в чайной. Для Ахмеда та сцена, которую он воспроизводит, прочитывается как подтверждение его восприятия Учителя в качестве искреннего приверженца суфийской традиции и живого носителя этого опыта, отстраняющегося от всего преходящего, дистанцирующегося от «этого мира» (*dunjalu*). Одной ночью чайная Учителя сгорела. Все, с кем я обсуждала это событие, уверяли меня, что был совершен умышленный поджог. Мотивацию поджигателей объясняли конкуренцией в бизнесе, но воспроизводился и нарратив о заговоре, в котором поджог представал политическим актом. Спустя какое-то время Ахмед встретил Учителя в «старом» городе.

14. Например, такие организации, как «Света столица и круна на исламската еренлерска тарикатска верска заедница во Македонија» (данное объединение, по свидетельствам духовных лидеров, более не функционирует) или «Тарикатска религиозна група СУФИ» — новая платформа, объединяющая деятельность нескольких местных суфийских общин.

15. Подробнее о жизненном пути и воззрениях шейха Хаджибайрича см. Beglerović 2014.

*«И я его спрашиваю, и мы говорим по-турецки. Говорю (ему): Что случилось? Вижу, что сгорела семахане.*

*А он мне: На протяжении многих лет я повторяю, что Я горю, но никто не интересуется. Сейчас сгорело несколько поленьев, и вся чаршия о них спрашивает» (Скопье 2017).*

Вскоре Ахмед заметил, что Учитель начал «выгорать», он почувствовал в нем «пустоту», которую объясняет разрывом поколений. Ахмед же горел идеями и «проектами» социального служения (*hizmet*), в которых он мог бы воспроизвести тот опыт, который сам перенял у Учителя: создание общины при суфийской обители (джемаата), школы изучения Корана, собственной группы, исполняющей авторские религиозные песни и т.д. На определенном этапе в каждом своем проекте, за исключением разве что издания дидактических материалов, он находил изъяны, заложенные изначально концепцией, или же разочаровывался, не встречая ожидаемого отклика и не добываясь желаемого результата. Свое актуальное начинание — строительство медресе Ахмед позиционирует как самый значительный из ориентированных на цыганскую молодежь образовательных проектов в локальной среде. Тем самым он снова девальвирует те формы трансляции знаний и воспитания, которые характерны для религиозной повседневности локальных религиозных общин в цыганской среде и обрамляли его собственный духовный путь мусульманина. Несмотря на высокое значение, которое Ахмед придает своему образовательному проекту, кажется, что он сам не уверен в успехе своего предприятия. И идея медресе для местной цыганской молодежи, и цель данного проекта в его нарративах оказываются опосредованы его интерпретацией предшествующих образовательных проектов, в том числе реформы в суфийской общине его отца, как провальных в широком масштабе. Примечательно, что эти провалы интерпретируются им, а также его отцом в субстанционалистском ключе: исключенность цыган из практик и институтов систематического образования начинает прочитываться им не в конкретных обстоятельствах места и времени, не в историческом контексте, а как привитая и исключительная черта сообщества — субстанциональная, а потому непреодолимая. Таким образом, происходит своего рода приватизация и деконтекстуализация социальных статусов и отношений, в ряде случаев приводящая к их переносу из исторического дискурса в религиозный. Так, усматривая в прошлом многочисленные неудачи локальных образовательных проектов, охватывающих широкую аудиторию, Ахмед приходит к заключению о «неспособности» цыган к систематическому образованию и развитию, как если бы они были *«прокляты Богом»* (Скопье 2014). Такое пессимистическое видение определяет своеобразие концепции медресе: Ахмед делает ставку на интенсивное обучение лишь небольшого числа учеников, которые впоследствии могли бы продолжить образование, создать прослойку интеллектуальной элиты и в дальнейшем транслировать религиозное знание, в том числе и суфизм в цыганской среде на новом, более качественном уровне.

## ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ КОММЕНТАРИИ

Учитывая ситуативную обусловленность и тот оценочный характер, который принимают воспоминания, ретроспективный рассказ религиозного лидера (разделяемый в том числе и общиной) не может считаться достаточным источником для целостной реконструкции процесса распространения суфизма и оформления суфийских общин в сообществах цыган-мусульман. Он, впрочем, позволяет наметить актуальные социальные предпосылки и контексты религиозной полифонии и выявить

особенности субъективного дискурса, оформляющего статусы религиозного лидерства и влияющего на отношения между локальными акторами.

Приведенные повествования можно определить, как своего рода «периферийные» в связи со спецификой артикуляции в них мотива границ. Они (ре)конструируют те символические границы, те внутренние пределы, вокруг которых оформляются взаимоотношения и по которым проходит взаимное позиционирование локальных мусульманских общин и, в частности, суфийских групп.

Отмечу также, что границы, вычерчиваемые на макро-уровне, формируют шаблон восприятия, воспроизводящийся в нарративах и интерпретациях микро-уровня. Так, привычные модели дифференциации по этно-национальному признаку в нарративах религиозных лидеров и их окружения ретранслируются в отношении собственно цыганского сообщества, дополняя или оттеняя идейные расхождения между различными религиозными группами, что, таким образом, обнажает его внутреннюю дискретность.

Акцентируя внимание на необходимости преодоления границ и их негативных эффектов, Ахмед в то же время вписывает самого себя в дискурс пограничья, подчеркивая исключительность своего происхождения, опыта, духовного пути. В конечном счете, Ахмед конструирует собственную идентичность по тем же правилам, обусловленным инкорпорированным в среду коллективным опытом дискриминации, лишь уточняя, но не трансформируя ее радикальным образом. Этничность артикулируется в контексте исключенности и интериоризированной «слабости», которые играют роль конституирующих элементов в субстанциалистской схеме интерпретации.

## REFERENCES

- Assmann, A. (2014) *The Long Shadow of the Past. Cultures of Memory and the Politics of History*. Moscow: NLO (in Russian).
- A statement declining the activity of Sufi communities in the People's Republic of Bosnia-Herzegovina (1952). *Glasnik Islamskog Vjerskog Starejšinstva, God. III, 1-4*, 199 (in Bosnian).
- Arkoun, M. (1997) 'Ishk. The Encyclopaedia of Islam. V. IV IRAN-KHA. Leiden: Brill, 118-119.
- Barany, Z. (1995) The Roma in Macedonia: Ethnic politics and the marginal condition in a Balkan state. *Ethnic and Racial Studies*, 18:3, 515-531. DOI: 10.1080/01419870.1995.9993877
- Barany, Z. (2001) The East European Gypsies in the Imperial age. *Ethnic and Racial Studies* 24, 50-63. doi.org/10.1080/014198701750052497
- Beglerović, S. (2014) *Bosnian tesavvuf in works of Fejzulah Hadžibajrić: religious and cultural development of bosnian muslims in the first half of 20th century*. Sarajevo: Bookline d.o.o.
- Brubaker, R. (2004) *Ethnicity Without Groups*. Harvard University Press.
- Clayer, N., Bougarel, X. (2017) *Europe's Balkan Muslims. A New History*. London: Hurst & Company.
- Đorđević, D. (2009) *Jemka has risen (Tekkias, Tarikats and Sheikhs of Niš Romas)*. Niš: Punta.
- Duijzings, G. (2000) *Religion and Politics of Identity in Kosovo*. London: Hurst and Company.
- Đurić, P. (1987) *Rituals Performed by the Dervishes in Yugoslavia. Kulture Istoka, God. IV, 13, 47-52*.
- Fraenkel, E. (1993) *Urban Muslim Identity in Macedonia: the Interplay of Ottomanism and Multilingual Nationalism. Language Contact – Language Conflict*. Ed. by Eran Fraenkel and Christina Kramer. Peter Lang, 27-41.
- Henig, D. (2014) *Tracing creative moments. The emergence of translocal dervish cults in Bosnia-Herzegovina. Focaal. Journal of Global and Historical Anthropology 69, 97-110*. doi:10.3167/fcl.2014.690107
- Marushiakova, E., Popov V. (2001) *Gypsies in the Ottoman Empire*. Hatfield: University of Hertfordshire Press.
- Merjanova, I. (2013) *Rediscovering the Umma. Muslims in the Balkans between Nationalism and Transnationalism*. New-York: Oxford University Press.
- Novakovic, D. (2002) *Activity of the Community of Islamic Ali Dervish Orders (ZIDRA) in Kosovo and Metohija (1974-1991). Istorija 20., 2/2002, 103-115 (in Serbian)*
- Oustinova-Stjepanovic, G. (2017) *A catalogue of vice: failure and incapacity to act among Roma Muslims in Macedonia. Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S), 23, 1-18*. doi.org/10.1111/1467-9655.12610
- Petrovski, T. (2000) *The Roms in Macedonia Today. V. 1. Skopje: Romano Ilo (in Macedonian)*.
- Petrovski, T. (2002) *The Roms in Macedonia Today. V. 3. Skopje: Romani Ilo (in Macedonian)*.
- Popovic, A. (1985) *The Contemporary Situation of the Muslim Mystic Orders in Yugoslavia. Ernest Gellner (ed.). Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization: The Southern Shore of the Mediterranean*. Berlin: Mouton.
- Raudvere, C. (2011) *Claming Heritage, Renewing Authority. Sufi-oriented activities in post-Yugoslav Bosnia-Herzegovina. European Journal of Turkish Studies, 13, 2-13*.
- Serbežovski, M. (1983) *The colorful diamonds*. Sarajevo: Veselin Masleša (in Bosnian).
- Serdarević, M. (1968) *Fikh-ul-Ibadat*. Sarajevo: Vrhovno Islamsko Starejšinstvo u SFRJ, 1968 (in Bosnian).
- Silverstein, B. (2009) *Sufism and Governmentality in the Late Ottoman Empire. Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, Vol. 29, No. 2, 171-185*. doi.org/10.1215/1089201X-2009-002

Solberg, A. (2007) The Role of Turkish Islamic Networks in the Western Balkans. *Südosteuropa*, 55, 4, 429-462.

Todorova, M. (2009) *Imagining the Balkans*. New-York: Oxford University Press.

Wallis, R. (1982) The social construction of charisma. *Social Compass* XXIX/1, 25-39. doi.org/10.1177/003776868202900102

Weber, M. (1978) *Economy and Society. An outline of Interpretive Sociology* Berkley and Los Angeles: University of California Press.