



Рец. на кн.: EUGENIA ROUSSOU. *ORTHODOX CHRISTIANITY, NEW AGE SPIRITUALITY AND VERNACULAR RELIGION: THE EVIL EYE IN GREECE*. L.: Bloomsbury, 2021. XII+196 с.

Инна Олеговна Никитина

Европейский университет в Санкт-Петербурге
6/1А Гагаринская ул., Санкт-Петербург, Россия

solreyn@gmail.com

Аннотация: Книга Евгении Руссу посвящена феномену сглаза в современной Греции. На основании многолетних полевых исследований в Салониках и Ретимно автор пытается показать картину изменившегося отношения к религиозности среди греков. По ее мнению, через призму «дурного глаза» можно увидеть примирение православия и «духовности нью-эйдж». К сожалению, текст монографии остается лишь иллюстрацией этого тезиса: обширная этнография довольно однобоко и показывает исключительно срез того греческого населения, которое относится к нью-эйдж и новым религиозным течениям как минимум нейтрально. Также Руссу не включала в свое исследование интервью с православными священниками, что, по всей видимости, существенно исказило описываемую картину. Среди других недостатков работы можно назвать несостоятельность выбранных теоретических положений и стремление избежать противоречий. Несмотря на то что Руссу помещает свое исследование в концептуальную рамку вернакулярной религиозности, ее определение религии и методы полевой работы идут вразрез с этой концепцией. Автор не проблематизирует разграничение между «религией» и «духовностью» в нарративах своих информантов, что заставляет задуматься о релевантности сделанных выводов.

Ключевые слова: сглаз, нью-эйдж, антропология религии, Греция.

Для ссылок: Никитина И. Рец. на кн.: Eugenia Roussou. *Orthodox Christianity, New Age Spirituality and Vernacular Religion: The Evil Eye in Greece*. L.: Bloomsbury, 2021. XII+196 с. // Антропологический форум. 2023. № 59. С. 185–196.

doi: 10.31250/1815-8870-2023-19-59-185-196

URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/059/nikitina.pdf>

A Review of EUGENIA ROUSSOU, *ORTHODOX CHRISTIANITY, NEW AGE SPIRITUALITY AND VERNACULAR RELIGION: THE EVIL EYE IN GREECE*.

London: Bloomsbury, 2021, XII+196 pp.

Inna Nikitina

European University at St Petersburg
6/1A Gagarinskaya Str., St Petersburg, Russia

solreyn@gmail.com

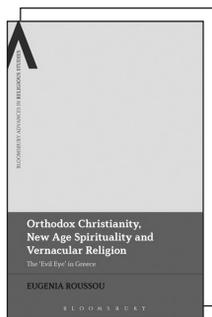
Abstract: Eugenia Roussou studies the phenomenon of the evil eye in Greece. Based on long-term fieldwork in Thessaloniki and Rethymno, her main claims are that religious attitudes in contemporary Greece are a result of significant shift. In her opinion, Orthodoxy and New Age spirituality are not now “at cultural war”, and attitudes to the evil eye are the finest example of this reconciliation. Unfortunately, the entire text is nothing more than an illustration. The ethnographic descriptions are rich, but rather one-sided. Almost all of author’s interlocutors were neutral or positive towards New Age and new religious movements. Also, Roussou did not include interviews with priests in her research, which significantly distorted the picture. The theoretical framework of this monograph goes against the described material, because of the author’s desire to avoid all sorts of contradictions. She claims to adopt the framework of vernacular religiosity in her monograph, but does not follow this line either in terms or in material.

Keywords: New Age, Greece, evil eye, anthropology of religion.

To cite: Nikitina I., ‘A Review of Eugenia Roussou, *Orthodox Christianity, New Age Spirituality and Vernacular Religion: The Evil Eye in Greece*. London: Bloomsbury, 2021, XII+196 pp.’, *Anthropologicheskij forum*, 2023, no. 59, pp. 185–196.

doi: 10.31250/1815-8870-2023-19-59-185-196

URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/059/nikitina.pdf>



Рец. на кн.: **Eugenia Roussou**. *Orthodox Christianity, New Age Spirituality and Vernacular Religion: The Evil Eye in Greece*. L.: Bloomsbury, 2021. XII+196 p.

Книга Евгении Руссу посвящена феномену глаза в современной Греции. На основании многолетних полевых исследований в Салониках и Ретимно автор пытается показать картину изменившегося отношения к религиозности среди греков. По ее мнению, через призму «дурного глаза» можно увидеть примирение православия и «духовности нью-эйдж». К сожалению, текст монографии остается лишь иллюстрацией этого тезиса: обширная этнография довольно однобока и показывает исключительно срез того греческого населения, которое относится к нью-эйдж и новым религиозным течениям как минимум нейтрально. Также Руссу не включала в свое исследование интервью с православными священниками, что, по всей видимости, существенно исказило описываемую картину. Среди других недостатков работы можно назвать несостоятельность выбранных теоретических положений и стремление избежать противоречий. Несмотря на то что Руссу помещает свое исследование в концептуальную рамку вернакулярной религиозности, ее определение религии и методы полевой работы идут вразрез с этой концепцией. Автор не проблематизирует разграничение между «религией» и «духовностью» в нарративах своих информантов, что заставляет задуматься о релевантности сделанных выводов.

Ключевые слова: сглаз, нью-эйдж, антропология религии, Греция.

В сферу исследовательских интересов греческого антрополога Евгении Руссу входят вернакулярная религиозность, духовность, целительские практики, альтернативная медицина, религиозный плюрализм, а также феномены, связанные с нью-эйдж. Монография Руссу “*Orthodox Christianity, New Age Spirituality and Vernacular Religion: The Evil Eye in Greece*” сплетает все эти темы воедино и пытается раскрыть их на примере одного явления, которое Руссу относит к современной греческой религиозности, — *сглаза* (новогреч. *κακό μάτι* ‘дурной глаз’).

Во введении автор пишет, что ее исследование охватывает (с перерывами) внушительный временной промежуток длиной в 15 лет и основано на солидном материале из 120 интервью. Первый, основной, период полевой работы пришелся на 2005–2006 гг. — тогда она собирала материал для диссертации о дурном глазе. Затем, с 2012 по 2019 г., Руссу получила возможность вновь вернуться к своим полевым исследованиям в рамках

Инна Олеговна Никитина
Европейский университет
в Санкт-Петербурге,
Санкт-Петербург, Россия
solreune@gmail.com

проекта о связях духовности нью-эйдж и христианства в Южной Европе. Полевая работа проходила «дома»: автор — гречанка из небольшого города неподалеку от Салоник. Описывая трудности и вызовы полевой работы, она сравнивает свой опыт с опытом известной французской исследовательницы Жанны Фавре-Саада, которая в процессе изучения магических практик в сельской Франции так погрузилась в колдовской дискурс, что информанты стали верить в ее способность снимать чары: «Подобно Фавре-Саада, я была глубоко и активно вовлечена в тему своего исследования¹. Меня обвиняли в том, что я насылаю сглаз. Во время нахождения в поле я страдала от недоброжелательного отношения и взглядов других людей и постепенно сама научилась снимать сглаз»² (Р. 21).

Для проведения исследования Руссу выбрала Салоники в Северной Греции, второй по величине город страны после Афин, и Ретимно — небольшой (40 тыс. жителей) туристический городок на севере Крита. Исследовательница пишет, что прежде феномен сглаза в Греции, за парой исключений, изучался лишь в контексте деревенской, аграрной культуры. Она же решила сосредоточиться на том, как сглаз существует в городской среде. Как мне кажется, Руссу слишком нарочито сначала разделяет город и деревню, чтобы затем сделать вывод о том, что их границы проницаемы. Почему-то такое разделение стало общим местом для исследователей городской греческой религиозности: так же поступают Рене Хиршон в исследовании жизни малоазийских греков в Пирее [Hirschon 1998] и Йоргос Возикас в этнографии престольного праздника в пригороде Афин [Vozikas 2009], на работы которых ссылается Руссу. Для меня остается загадкой, так ли неочевидна проницаемость границ деревенского и городского в Греции, что она становится для исследователей этнографическим откровением уже не первый десяток лет, или же авторы намеренно заигрывают с читателем, чтобы сделать такой вывод на основании своего материала. На мой взгляд, характерное для Греции отсутствие четкой границы между городом и деревней и влияние этой диффузности, проницаемости на религиозный ландшафт страны должны были бы уже перейти из разряда открытий в пресуппозиции исследования.

Книга Руссу начинается с описания ритуала *ξερμάτισμα* 'снятие дурного глаза', который проводит над ней информантка. Автор отмечает, что наравне с обычным атрибутом ритуала — чашкой

¹ Сама Руссу признается, что ее работу можно назвать автоэтнографией: феномен сглаза был знаком ей с детства, и она имела возможность сравнивать опыт информантов с собственным.

² Здесь и далее перевод с английского и греческого автора рецензии.

с водой и оливковым маслом¹ — ее информантка использует *пало санто*², а квартира полна амулетов фэн-шуй и энергетических кристаллов, рядом с которыми лежат четки из православного монастыря. Подобные описания духовного синкретизма будут встречаться в книге часто, так как основная задача автора — показать, как в греческую религиозность проникают элементы нью-эйдж, «альтернативной духовности» и «восточных религиозных течений».

Во введении Руссу объясняет термины, которыми будет пользоваться на протяжении всей книги. При сглазе (*какò μάτι* ‘дурной глаз’ или просто *μάτι* ‘глаз’³) «люди, охваченные завистью, злостью и в целом плохими, хотя иногда и хорошими чувствами, передают этот вид энергии другим людям» (Р. 2–3). На мой взгляд, такое определение дурного глаза не самое удачное, и это отражает проблему книги в целом. Для автора сглаз существует в очень определенном изводе. Она рассматривает его только на примере своих полевых материалов и, несмотря на то что в книге предприняты некоторые исторические экскурсии, видит его исключительно глазами информантов. Хотя у исследовательницы есть возможность обратиться к более широкому контексту (и сама она заявляет о том, что представления о сглазе существуют «с античности», р. 3), этой ремаркой все ограничивается⁴. Единственная попытка расширить исторический контекст выглядит странно: стремясь показать, что мистицизм на протяжении многих веков был инкорпорирован в православие, она приводит в пример исихазм. Бесспорно, исихазм не лишен мистицизма, и это была одна из причин, по которым он занимал важное место в церковных спорах в Византии. Тем не менее остается неясным, зачем нужна эта парал-

¹ При таком способе снятия сглаза ритуал проходит следующим образом: в чашку наливается вода, в которую трижды капают оливковое масло, произнося при этом молитву и перекрещивая воду. Если капли масла соединяются на поверхности воды в единое пятно, значит на человеке был сглаз.

² Пало санто — благовония, изготавливаемые из определенного вида дерева, произрастающего в Южной Америке.

³ Руссу пишет о том, что жители Ретимно называют сглаз, помимо общегреческого термина *μάτι*, также словом *φθαρμός* (*ftarmos*) (Р. 30). При этом далее, в сноске (Р. 176), она утверждает, что лексема *φθαρμός* этимологически восходит к древнегреческому *οφθαλμός* ‘глаз’ и, таким образом, синонимична термину *μάτι*. Это суждение ошибочно: насчет этимологии лексемы *φθαρμός* разногласий нет — она происходит от глагола *φθεῖρω* ‘разрушать, портить’, т.е. *φθαρμός* — это буквально ‘порча’. Согласно другим этнографическим данным, на Крите используется диалектная лексема для обозначения сглаза — *(φ)θιαρμός*. Греческая исследовательница Христина Вейку отмечает, что в фонетическом варианте *θιαρμός* лексема созвучна с *οφθαλμός* и «могла бы быть истолкована как локальная фонетическая трансформация изначальной формы слова» [Вейку 1999: 21]. Тем не менее в случае Руссу мы имеем дело не с реальной, а с народной этимологией, и в тексте стоило бы это оговорить, тем более что ее работа написана по-английски для международной аудитории, которую неправильный перевод может ввести в заблуждение.

⁴ Также значительным упущением кажется то, что Руссу не упоминает, пожалуй, самый известный (хотя, конечно, во многом устаревший) сборник 1981 г. “The Evil Eye: A Casebook” под редакцией Алана Дандеса [Dundes 1992].

лель в контексте исследования, если она никак не актуализируется сейчас: собеседники Руссу об исихазме в связи со своими духовными практиками не говорят.

Неудачным определением сглаза, выбранное Руссу, мне кажется и потому, что оно дискурсивно предвзято: понимание сглаза как «обмена энергиями» сразу помещает его в контекст практик нью-эйдж. Руссу выбрала дурной глаз как центральную тему исследования именно потому, что он, по ее мнению, находится «между православием и духовностью нью-эйдж». Фокус исследования, по словам автора, направлен на «способы, которыми миряне Греции <...> практикуют свою религию и духовность в повседневной жизни» (Р. 3). Лейтмотивом книги становится тезис о том, что «бетонные стены [православия] стали проницаемы и открыты для новых религиозных веяний» (Ibid.), а современные греки становятся «креативны в отношении ритуалов»¹. Как уже отмечалось, на протяжении книги в разных вариациях встречается констатация того, что греки ставят иконы рядом с фэн-шуй амулетами, ходят на йогу и в церковь, верят одновременно в Бога и в энергетические потоки. Исследовательница пишет, что «греки восстают против предопределенной до недавнего времени религиозности, не отказываясь, однако, от доктринальной религии вообще (как это произошло во многих частях Европы)» (Р. 4). Понятие дурного глаза за последнее время также трансформировалось, сохраняя связь с православной религиозностью, но при этом приобретая коннотации из области новых форм духовности.

«Глазики» — популярные в Греции амулеты (*ματάκι* ‘глазик’ — амулет от сглаза *назар*, он же глаз Фатимы²) — исследовательница тоже по умолчанию помещает в контекст «новой духовности», видимо, забывая о том, что эти амулеты появились задолго до нью-эйдж. Открытым остается вопрос о том, воспринимался ли этот оберег кем-то из собеседников автора как «чужой» не только с точки зрения принадлежности к нью-эйдж, но и в связи, например, с турецкой традицией³. Ответа мы не получаем, так как в книге практически отсутствует противоположная позиция: подавляющее большинство собеседников Руссу были открыты к «новой духовности», либо пассивно принимая ее, либо практикуя вещи наподобие японской целитель-

¹ «Ритуальная креативность» — термин, применяемый для описания таких характерных для современной религиозности процессов, как привнесение индивидуальных инноваций в уже существующие религиозные ритуалы или создание новых [Magliocco 2014: 1].

² Обыкновенно представляет собой круглый или каплевидный амулет из синего стекла с нарисованными на нем кругами белого, светло-голубого и черного цветов, изображающими глаз.

³ Амулеты типа «глазик» распространены и в мусульманских странах, например в Турции, Иране, Сирии.

ской техники *рейки*. Исследовательница хочет избежать стереотипа об однородности религиозной среды в современной Греции, но при этом приводит статистические данные, согласно которым 97 % населения по крайней мере номинально исповедует православие¹. Однако имплицитное противопоставление православия и нью-эйдж не идет на пользу работе, делает ее шаблонной. Руссу выстраивает логику исследования на дихотомии православия и нью-эйдж, хотя при этом обращается и к понятиям «проживаемая религия» (*lived religion*), «вернакулярная религия» (*vernacular religion*)², которые в принципе подразумевают, что «бетонных стен» между разными учениями и конфессиями нет.

Исследователю, который занимается антропологией религии с фокусом на вернакулярной религиозности, тем более странно определять религию в контексте своей работы в дюркгеймианском ключе как «синоним доминирующего, организованного религиозного института в Греции, т.е. православного христианства» (Р. 7). Духовность (*spirituality*) осмысляется Руссу как «не-институциональные и более субъективированные практики нью-эйдж, недавно вошедшие в религиозное поле современной Греции» (*Ibid.*). В этом определении меня смущает слово «недавно», никоим образом не уточненное на страницах книги³. Дав определения, автор сразу отмечает, что «религия и духовность не обязательно воспринимаются как противопоставленные друг другу» (Р. 7), хотя на протяжении всей книги она занимается именно их противопоставлением, облаченным как

¹ Руссу при этом практически ничего не пишет о мусульманах Фракии — довольно значимом религиозном меньшинстве в Греции. Во второй главе она делает весьма громкое заявление о том, что «религиозный плюрализм, пусть и незаметный на первый взгляд, перекроил религиозную карту современной Греции, бросив вызов монополии православного христианства» (Р. 34). Мусульмане, иудеи, старостильники, свидетели Иеговы и протестанты-евангелики перечислены у нее как религиозные меньшинства через запятую, в то время как большая роль в пресловутом перекраивании карты отдается миграционным потокам последних лет. В связи с этим возникает вопрос, каким образом мигранты из Сирии, Пакистана и бывшей Югославии посодействовали толерантности греческого общества в отношении «новых религиозных течений». Речь в книге идет не о веротерпимости как таковой (которой в Греции может и не быть), а об отношении православия к новой, если угодно «восточной», духовности.

² Оба понятия предполагают, что религиозные практики и догматы, установленные «сверху», трактуются индивидом по-своему, создавая таким образом уникальное прочтение «религии» каждым человеком.

³ Полевая работа Руссу началась в 2005 г. Несмотря на то что «предтечей» нью-эйдж считаются идеи Теософского общества, некоторые исследователи связывают его с американской культурой хиппи 1960–1970-х гг. [Chryssides 2007: 6]. Многие хиппи (например, Джони Митчелл) в 1970-е гг. приезжали в Грецию и даже основывали там свои коммуны. Хотелось бы узнать, повлияло ли это на распространение идей нью-эйдж в стране и в какое время они обрели популярность. К сожалению, из книги читатель ответа не получает. Хотя Руссу не ставит себе задачу показать зарождение нью-эйдж в Греции, но повторяющийся тезис о том, что с приходом «новых религиозных течений» православие теряет свои позиции, требует временной конкретики. Можно было бы опустить совершенно ненужный в контексте этого исследования экскурс в расцвет и упадок неоправославия и вместо этого сосредоточиться на приходе нью-эйдж в православную страну.

минимум в говорящую метафору «бетонных стен православия». Антитеза следует уже из определений: с одной стороны, в ее парадигме находится институция, а с другой — не-институциональные практики.

Такого рода проблемы преследуют автора на протяжении всего текста: терминологически и теоретически Руссу заявляет одно, а этнография говорит об обратном. Например, описывая историю изучения дурного глаза в Греции, она говорит о том, что антропологические исследования помещали его в сугубо социальный контекст, представляя «средством социального контроля» (Р. 10). Сама Руссу вроде бы планирует отказаться от этого подхода и показать, как сглаз наделяет людей субъектностью, делает их активными участниками социокультурных процессов (Р. 12). Далее, в третьей главе книги, она описывает *каλό μάτι* 'хороший глаз', в который верит часть ее информантов. «Хороший глаз» — это результат того, что о человеке говорят с добрыми чувствами и намерениями, но при этом такое избыточное внимание и восхищение провоцирует сглаз со всей присущей ему симптоматикой (Р. 68). Руссу предполагает, что «хороший глаз» является способом не портить социальные отношения: «[В]озможно, *каλό μάτι* гарантирует социальную безопасность: приписывание человеку хорошего глаза вместо дурного не приведет к нежелательному разрыву личных и общественных связей» (Р. 68). Мне этот вывод кажется логичным, но он не вписывается в изначальное желание Руссу уйти от социальной функции сглаза, а как раз подтверждает ее.

Вторая глава монографии посвящена религиозному ландшафту Греции: Руссу описывает доминирующую позицию, занимаемую в стране православием. Исследовательница вполне справедливо отмечает, что, хотя Конституция и запрещает прозелитизм (даже в пользу «господствующей религии»), привилегированность православия на институциональном и бытовом уровне не вызывает сомнений (Р. 32). Здесь же Руссу признается, что выбрала именно Салоники и Ретимно для своей полевой работы неслучайно. Помимо того что эти два города представляют географический север и юг Греции соответственно, они находятся в административном подчинении у разных церквей. Салоники относятся к Элладской православной церкви, в то время как Церковь Крита является полуавтономной и находится в подчинении Вселенского патриархата Константинополя. На практике, согласно Руссу, это отражается в том, что в Ретимно люди считают, что Элладская церковь более строга, а салоникийцы гордятся важной ролью своего города в церковных делах. Для дальнейших рассуждений это противопоставление не играет существенной роли. Как мне видится, причина кроется в том, что Руссу принципиально не включала в поле

своего исследования «религию» в том виде, как она ее определяет, т.е. представителей церкви как института. Она концентрируется лишь на религиозных и духовных практиках людей, не имеющих церковного сана, и этот радикальный отказ становится одним из самых больших недостатков ее работы. Интервью со священниками позволили бы расширить исследование, но, кажется, у Руссу было опасение, что они станут выдавать ей заранее заготовленный догматический нарратив о порче как об одержимости дьяволом¹. Несмотря на это, она использует концептуальную рамку вернакулярной религиозности, для которой существенна пресуппозиция, что у священников тоже есть своя «проживаемая религия», отличающаяся от догматов. Из собственного полевого опыта я знаю о том, что священники в Греции далеко не всегда последовательны в воспроизведении церковных догматов. Они могут с интересом рассказывать былички о встрече с *каликандзарами* — представителями так называемой низшей мифологии — и стать ключевыми информантами в этой сфере, хотя встречаются и батюшки, которые от разговоров о «бесовщине» отказываются. Многие священники в Греции отпевают самоубийц, что недопустимо с точки зрения «правильного» православия (существуют соответствующие документы Элладской православной церкви). Однако священники видят в этом свой долг и оправдывают свои действия тем, что самоубийцы — душевнобольные люди, которые не осознают своих поступков. Одновременно с этим в Греции очень трудно отпеть умершего, тело которого после этого будет кремировано. Так как Элладская церковь кремацию решительно запрещает, священники активно противодействуют строительству крематориев и отказываются проводить отпевание, если узнают, что за ним последует кремация. Уже эти немногие примеры показывают, что каждый священник по-своему решает для себя вопрос о том, что догматично, а что нет. Нет причин полагать, что когда речь пойдет о сглазе, они все как один начнут твердить о силе молитвы.

Третья и четвертая главы посвящены описанию этнографического материала о дурном глазе, собранного автором. Руссу описывает симптомы и причины возникновения сглаза. Недуг появляется в результате сенсорной интеракции, преимущественно обмена взглядами. К симптомам сглаза относят головную боль (часто в области глаз), размытие зрения, а также общее недомогание и потерю ориентации в пространстве (*κοιμάρια*). В третьей главе Руссу отходит от фокуса на сглазе

¹ Кажется, она ожидала что-то наподобие такого диалога с прп. Паисием Святогорцем: «— Многие, старче, просят “глазики” (*ματάκια*) для младенцев, чтобы тех не сглазили. Можно ли их носить? — Нет, нельзя. Скажите матерям, пусть носят крест» [Τὶ ἐλέγε ο Ὁσιος Παῖσιος 2023].

и описывает схожие явления из своего греческого поля, например *υλωσσοφαυιά* — порчу, возникающую в результате сплетен, «злых языков». В этом случае нет необходимости в непосредственном контакте между людьми — предполагается, что *υλωσσοφαυιά* возникает на расстоянии. Многие из информантов Руссу отмечали, что в то время как симптомы *μάτι* проявляются сразу, в случае со «сглазом через сплетни» последствия могут быть неочевидными или же настичь человека спустя какое-то время. В той же главе автор пишет о «хорошем глазе» и о более общем понятии «неудачи» или «несчастья» (*υκαητεμιά*). Последнее описывают как результат «неправильных» действий, который отражается на человеке на протяжении определенного времени. Интересной и не до конца раскрытой темой остается соотношение понятий *μάτιασμα* 'сглаз' и *βασκανία* 'порча'. Второй термин употребляется и в церковном дискурсе, где связывается исключительно с бесовскими силами: есть специальная молитва от порчи (*Ευχή κατά της βασκανίας*), читать которую могут только священники. При этом Руссу описывает случайную встречу со священником в книжном магазине, который на расспросы о *βασκανία* сказал ей, что «*μάτι* признается православием», таким образом уравнивая эти два термина.

Четвертая глава, посвященная ритуалу снятия сглаза (*ξεμάτιασμα*), имеет подзаголовок "Healing, power, performance" («Целительство, власть, перформанс»), что, на мой взгляд, вновь помещает феномен заведомо более сложной природы в концептуальную рамку нью-эйдж практик. Рассматривая ритуал снятия сглаза в парадигме холистического лечения и *spi/ritual healing*, Руссу одновременно сообщает, что для многих ее информантов это «легкая форма экзорцизма» (Р. 95). Здесь возникает вопрос о том, в каких терминах об этом говорят собеседники исследовательницы: если для них снятие сглаза — это экзорцизм, то хотелось бы узнать, как они воображают те силы, которые ритуалом изгоняются. «Бесы» ли это в церковном понимании или все-таки «негативные энергии»? Руссу изначально заявила, что ее исследование посвящено городской среде (потом она делает поправку на проницаемость границ), но, как мне видится, ее текст выиграл бы при обращении к данным фольклористов. Говоря о явлениях аграрной культуры (например, о заговорах), она не маркирует их как условно «фольклорные». Так, в книге появляются «непроницаемые» примеры: «Как [мне] объяснил один критянин, целитель обрел свои навыки лекаря и медиума, а также способности к ченнелингу, после того как убил двух совокупляющихся змей» (Р. 110). Ситуация, описанная в этом отрывке, характерна для аграрной культуры Греции и особенно для Критского региона: считается, что от змей можно получить магические, целительские способности (см., например: [Πολίτης

1994: 160]). Удивление вызывает то, что таким способом человек приобрел способности к «нетрадиционному» ченнелингу. Я не исключаю, что эту историю поместил в контекст нью-эйдж сам собеседник Руссу, и тогда перед нами хороший пример той самой гибридности, которую хочет показать исследовательница, но которую в данном случае она никак не комментирует.

Наиболее интересной мне показалась пятая глава монографии, где Руссу размышляет о материальном измерении сглаза. Несмотря на, возможно, лишние сравнения с фетишизмом и размышления об иконопочитании, выводы в этой главе довольно убедительны: автор пишет о том, что и амулеты от сглаза, и иконы сейчас воспринимаются как «принадлежащие к единой материальной категории» (Р. 120). Эта глава полна занимательных примеров (в том числе визуальных) того, как иконы и «глазики» зачастую объединяются, порождая некий синкретический материальный объект (например, икону в обрамлении синего стекла или амулет от сглаза, прикрепленный к иконе). Ее примеры хорошо показывают, что материальная сфера оказывается более толерантной к такой гибридности, чем «духовная». Конечно, все здесь упирается в прибыль: покуда «глазики» хорошо продаются, владельцы магазинов будут игнорировать косые взгляды священников.

Шестая глава монографии выглядит немного лоскутной и потому кажется лишней: в ней Руссу размышляет о религиозном плюрализме Греции (о котором уже шла речь во второй главе) и о вере вне институций (*believing without belonging*). Здесь она повторяет свой тезис, что православие и нью-эйдж больше не находятся в состоянии «культурной войны» (Р. 151). Остается неясно, была ли эта война вообще и если да, то почему автор считает, что сейчас она закончилась. По ее логике на стороне православия в этой битве должна выступать церковь. Однако книга полна примеров того, что институт церкви по сей день противодействует «новым религиозным течениям» и всему, что с ними связано, например официально осуждает йогу.

В заключении, помимо повторения уже проговоренных в прошлых главах выводов, Руссу рассказывает самую интересную из ее историй. Начав со сравнения себя с Фавре-Саада, она заканчивает примером глубокого погружения антрополога в изучаемые практики и последствиями такой вовлеченности. Вернувшись из поля в Лондон, Руссу столкнулась с просьбой подруги-японки. Та думала, что ее сглазили, и просила провести ритуал снятия сглаза. Исследовательница нехотя согласилась, но ритуал не удался — обе женщины стали чувствовать себя хуже. Руссу позвонила своей матери, которая, в свою очередь, попросила двух знакомых женщин почитать молитву от сглаза,

- Πολίτης Ν.Γ. Μελέται περί του βίου και της γλώσσης του ελληνικού λαού: Παραδόσεις [Исследования культуры и языка греческого народа: традиции]. Αθήνα: Γράμματα, 1994. Τ. 1. 493 σ.
- Chryssides G.D. Defining the New Age // Kemp D., Lewis J.R. (eds.). Handbook of New Age. Leiden: Brill, 2007. P. 5–24.
- Dundes A. (ed.). The Evil Eye: A Case Book. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1992. 328 p.
- Hirschon R. Heirs of the Greek Catastrophe: The Social Life of Asia Minor Refugees in Piraeus. N.Y.; Oxford: Berghahn Books, 1998. 280 p.
- Magliocco S. Introduction: Ritual Creativity, Emotions and the Body // Journal of Ritual Studies. 2014. Vol. 28. No. 2. P. 1–8.
- Vozikas G. Rural Immigrants and Official Religion in an Urban Religious Festival in Greece // Pinxten R., Dikomitil L. (eds.). When God Comes to Town: Religious Traditions in Urban Contexts. N.Y.; Oxford: Berghahn Books, 2009. P. 65–78. doi: 10.1515/9781845459208-007.

Инна Никитина

A Review of Eugenia Roussou, *Orthodox Christianity, New Age Spirituality and Vernacular Religion: The Evil Eye in Greece*. London: Bloomsbury, 2021, XII+196 pp.

Inna Nikitina

European University at St Petersburg
6/1A Gagarinskaya Str., St Petersburg, Russia
solreyn@gmail.com

Eugenia Roussou studies the phenomenon of the evil eye in Greece. Based on long-term fieldwork in Thessaloniki and Rethymno, her main claims are that religious attitudes in contemporary Greece are a result of significant shift. In her opinion, Orthodoxy and New Age spirituality are not now “at cultural war”, and attitudes to the evil eye are the finest example of this reconciliation. Unfortunately, the entire text is nothing more than an illustration. The ethnographic descriptions are rich, but rather one-sided. Almost all of author’s interlocutors were neutral or positive towards New Age and new religious movements. Also, Roussou did not include interviews with priests in her research, which significantly distorted the picture. The theoretical framework of this monograph goes against the described material, because of the author’s desire to avoid all sorts of contradictions. She claims to adopt the framework of vernacular religiosity in her monograph, but does not follow this line either in terms or in material.

Keywords: New Age, Greece, evil eye, anthropology of religion.

References

- Chryssides G. D., 'Defining the New Age' Kemp D., Lewis J. R. (eds.), *Handbook of New Age*. Leiden: Brill, 2007, pp. 5–24.
- Dundes A. (ed.), *The Evil Eye: A Case Book*. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1992, 328 pp.
- Hirschon R., *Heirs of the Greek Catastrophe: The Social Life of Asia Minor Refugees in Piraeus*. New York; Oxford: Berghahn Books, 1998, 280 pp.
- Magliocco S., 'Introduction: Ritual Creativity, Emotions and the Body', *Journal of Ritual Studies*, 2014, vol. 28, no. 2, pp. 1–8.
- Politis N. G., *Meletai peri tou viou kai tis glossis tou ellinikou laou: Paradoseis* [Studies on the Life and Language of the Greek People: Traditions]. Athens: Grammata, 1994, vol. 1, 493 pp. (In Greek).
- Veikou Ch., 'Teletourgikos logos kai symboliki metatopisi sto xematiasma' [Ritual Speech and Symbolic Transition in *Ksematiasma*], *Archaiologia kai Technes*, 1999, vol. 72, pp. 14–21. (In Greek).
- Vozikas G., 'Rural Immigrants and Official Religion in an Urban Religious Festival in Greece', Pinxten R., Dikomitis L. (eds.), *When God Comes to Town: Religious Traditions in Urban Contexts*. New York; Oxford: Berghahn Books, 2009, pp. 65–78. doi: 10.1515/9781845459208-007.