Глен Бауман

Хореография сосуществования: совместное использование священных мест в современной Македонии

Glenn Bowman

The Choreography of Cohabitation: Contemporary Sharing of Shrines in Macedonia

Glenn Bowman — Reader at the School of Anthropology and Conversation, University of Kent. G. W.Bowman@kent.ac.uk

This paper aims to contribute some contemporary fieldwork insights from Macedonia to discussions on the coexistence of Muslims (both Sunni and Sufi) and Orthodox Christians around sacred sites. While recent developments have led to the dominance of 'clash of civilisations' discourse in such situations, I *here use detailed studies of the three sites where intercommunal mixing occurs to evidence a range of different modalities of interaction, spanning a spectrum from overt antagonistic intolerance through non-conflictual cohabitation to forms of sharing close to syncretistic practice. The paper investigates the elements of the social fields engaged by these communities that prompt hostility, permit coexistence, and promote identification, and inquires whether the more benign forms of interaction currently*

Статья прислана в редакцию автором.

Я благодарен Британской академии и Совету по исследованию искусств и гуманитарных наук за предоставление грантов для экспедиционных исследований в Палестине и Македонии, а также Елизавете Конешке, которая помогала мне в моем исследовании в Македонии и опубликовала свое собственное исследование об этих священных местах. Koneska, E. (2013) «Shared Shrines in Macedonia», *Forum Folkloristika* [http://www.eefc.org/folkloristika_2–2.shtml, accessed on 15.06.2014].

manifest in Macedonia are atavistic in settings increasingly marked by ethno-nationalism and fundamentalism.

Keywords: shrines, sharing, mixing, Muslim, Sufi, Orthodox Christian, ritual, practice, tolerance, antagonism.

Введение

В 1980-х годах, когда я вел полевые исследования святилищ в районах Иерусалима и Вифлеема в Израиле и на оккупированных территориях, я был заинтригован распространенностью мест, в которых палестинцы-мусульмане вместе с палестинцами-христианами, одни или в небольших группах, собирались вместе или посещали эти места по случаю праздников ради получения исцеления и благословения. При исследовании подобных случаев и сопутствующих им обстоятельств я натолкнулся не только на вдохновляющий труд палестинского этнографа и фольклориста Тауфика Канаана (1882–1964), который в своей фундаментальной работе «Мусульманские святые и культовые места в Палестине»[1] (1927) описывал практики и верования, общие для мусульман и христиан в среде палестинских крестьян, но и на работу Ф. У. Хэзлака, который в труде «Христианство и ислам при султанах»[2] (1929) отмечал богатое разнообразие межобщинных связей в религиозных местах на Балканах и в Турции, и в целом в пределах границ тогдашней Османской империи. Мое исследование, опубликованное в 1993 году под заголовком «Национализация сакрального: священные места и сдвиги идентичности на израильских оккупированных территориях», было сосредоточено на палестинском материале, но позже экспедиционные исследования в бывшей Югославии, а также мое сотрудничество с Робертом Хейденом в журнале *Current Anthropology* по этой же теме[3] оживили мой интерес к проблеме «совместного использования» (*sharing)* религиозных мест и побудили меня к рассмотрению этого вопроса

1. Canaan, T. (1927) *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*. London: Luzac and Company.
2. Hasluck, F. W. (2000) (originally 1929) *Christianity and Islam Under the Sultans*. Vol. I. Istanbul: The Isis Press.
3. Bowman, G. (2002) «Comment on Robert Hayden's 'Antagonistic Tolerance: Competitive Sharing of Religious Sites in South Asia and the Balkans'", *Current Anthropology* 43 (2): 219–220.

в сравнительном аспекте. Это исследование еще продолжается, но в данной статье я бы хотел вернуться к некоторым поднятым Хэзлаком темам мусульманско-христианского взаимодействия, применяя их к современной ситуации на Балканах и предлагая некоторое переосмысление их теоретической структуры.

Хэзлак — на первый взгляд, подобно Хейдену — полагает, что в ходе истории *sharing* постепенно исчезает; его последняя работа, в которой анализируется совместное использование святых мест, вышла под заглавием «Христианские заимствования в исламе и наоборот»[4]. Хейден в своей работе «Антагонистическая терпимость: конкурентное совместное использование религиозных мест в Южной Азии и на Балканах» (2002) утверждает, что *sharing* — это не что иное, как некоторый предварительный этап, направленный на сокращение присутствия другого, если и не полного вытеснения его; что такое совместное использование святых мест есть, скорее всего, «прагматическая адаптация к ситуации, в которой подавление практик другой группы не представляется возможным»[5]. Аналогичной кажется концепция Хэзлака о совместном использовании как только об этапе в движении на пути полного разделения либо обращения (то есть перехода в другую религию). Однако концепцию Хэзлака можно трактовать иначе, если рассматривать ее в контексте критики Хэзлаком «сурвивализма» сэра Уильяма Рамзея[6]. Рамзей проповедовал радикальный антиисторизм, утверждая, что «во многих случаях привязка религиозного почитания к определенным местам в Малой Азии сохранялась при всех изменениях доминирующей религии в стране»[7]. Хэзлак горячо отреагировал на это утверждение, которое, как отмечает Шэнклэнд, «почти полностью отказывает всем последующим культурам в какой-либо возможности творческого развития культуры предшественников, которые наполнили землю неким

4. Hasluck, F. W. *Christianity and Islam under the Sultans*. Vol. I, pp. 57–132.
5. Hayden, R. (2002) «Antagonistic Tolerance: Competitive Sharing of Religious Sites in South Asia and the Balkans», *Current Anthropology* 43 (2): 219.
6. См. Shankland, D. (2004) «The Life and Times of F. W. Hasluck (1878–1920)», in Shankland, D. (ed.) *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia: the Life and Times of F. W. Hasluck, 1878–1920*, pp. 18–23. Istanbul: Isis Press.
7. Ramsay, W. (1906) *Pauline and Other Studies*. London: Hodder and Stoughton, cited in Shankland, D. (2004) «The Life and Times of F. W. Hasluck (1878–1920)», p. 19.

вечным сакральным смыслом»[8]. Хэзлак на всем протяжении своего богатого этнографическими наблюдениями исследования всех видов религиозных мест — от городских церквей до родников в сельской местности — утверждал, что

> в то время как на многих примерах можно показать, что ислам в Турции наследует материальное богатство христианского мира, крайне редко можно утверждать, и кажется недоказуемым, что точно так же обстояло дело с наследием «духовным». В тех немногих случаях, когда его можно подтвердить, эта наследуемая святость кажется в меньшей степени обязанной смутному благоговению неких священных мест, чем желанию пользоваться практическими благами, особенно даром исцеления, связанным с культом мертвых... Традиции мусульманских святынь в той же степени связаны с культом мертвых...[9]

Другими словами, в результате дискуссии с Рамзеем Хэзлак пришел к необходимости сосредоточить свое внимание на мусульманском и христианском взаимодействии в священных местах и выделить в этом взаимодействии признаки отчуждения и присвоения. Тем не менее — и это первое, что привлекло меня в его работе, — текст сам по себе полон описаний удивительных моментов мусульманско-христианского взаимодействия, которое опровергает тезис об антагонизме и, наоборот, демонстрирует значительное дружелюбие на уровне народной культуры.

Мое исследование, излагаемое в этой статье, было в одинаковой степени вызвано моим несогласием с концепцией Хейдена о несоизмеримости культур и желанием подробнее описать случаи очевидного дружелюбия, о которых я читал в работе Хэзлака и которые наблюдал в Мар Эльясе, Бир эс-Сайедехе и в других местах Вифлеемской провинции в Палестине. Я ясно понимал, что «совместное использование» не было очень интенсивным и, напротив, было весьма подвержено влияниям, оказываемым на адептов со стороны как соответствующих религиозных иерархий, так и окружающей политической обстановки[10].

8. Shankland, D. (2004) «The Life and Times of F. W. Hasluck (1878–1920)», p. 20.
9. Hasluck, (2000) *Christianity and Islam Under the Sultans*. Vol. I, pp. 129 and 132.
10. Например, см.: Duijzings, G. (1993) «Pilgrims, Politics, and Ethnicity: Joint Pilgrimages of Muslims and Christians and Conflicts over Ambiguous Sanctuaries in Yugoslavia and Albania», in M. Bax and A. Koster (eds) *Power and Prayer. Religious and Political*

Но несмотря на это, мне казалось важным сосредоточить внимание именно на тех действиях и верованиях, которые способствовали поддержанию связи и сотрудничества между культурами, а не на тех очевидных силах, которые разрушали эти связи. Как будет показано в дальнейшем, межобщинное сосуществование находится под серьезной угрозой в условиях нынешнего доминирования культурного и национального эссенциализма. Тем не менее важно подчеркнуть саму возможность единства и тем самым противодействовать силам, которые провоцируют и легитимируют антагонизм и нетерпимость.

Описание поля

Во время моего первого формального полевого исследования в Македонии в апреле 2006 года я намеренно не употреблял термин «используемый совместно» (*shared*) в отношении тех или иных священных мест, заменяя его на «смешанный» (*mixed*). Я не мог отказаться от термина «священное место», «святилище» (*shrine*) (под которым я понимаю место, ассоциированное с божеством, личностью святого или реликвией, обычно ограждаемое или обозначенное каким-нибудь сооружением) — иначе тема могла бы расшириться до абсурдных размеров; но термин «используемый совместно» имел слишком сильную коннотацию согласия (*amity)*, которую я, возможно, преувеличивал. Я знал, что то, что я наблюдал в Палестине в середине 1980-х — где устойчивые признаки мусульманско-христианского согласия, казалось, отражают не только осознание общего габитуса двух взаимосвязанных общин, но также и солидарность перед лицом израильской оккупации, — было стерто за последующие двадцать лет разделительной политики израильского государства, палестинских властей и религиозных лидеров (умышленно или непреднамеренно[11]). Я знал, что в Македонии, так же как и в Палестине, существует смешанное мусульманско-христианское

Processes in Past and Present, pp. 80–91. Amsterdam: VU Press. Также см. Duijzings, G. (2000) *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*. London: C. Hurst & Co.

11. См. Bowman, G. (2012) «Nationalizing and Denationalizing the Sacred: Shrines and Shifting Identities in the Israeli-Occupied Territories», in Y. Reiter, M. Breger and L. Hammer (eds) *Sacred Space in Israel and Palestine: Religion and Politics,* pp. 195–227. London and New York: Routledge; Bowman, G. (2013) «Popular Palestinian Practices around Holy Places and Those Who Oppose Them: An Historical Introduction», *Religion Compass* 7: 69–78 [http://dx.doi.org/10.1111/rec3.12034, accessed 15.06.2014]; Bowman, G. (2013) «A Weeping on the Road to Bethlehem:

население, которое использует, часто одновременно, те же самые святые места; я также знал, что эта страна отличается разнородным конфессиональным составом, что там есть «национальное меньшинство» (албаноязычные мусульмане), которое недавно принимало участие в националистическом восстании, и правительство, которое только недавно отказалось от агрессивной проправославной политики. Я не мог заранее предполагать совместное использование святынь, но знал по опыту предыдущего моего приезда в июле 2005-го, что мусульмане посещали православные святые места и что, по крайней мере в одном случае, православные христиане устраивали молитву в неиспользуемой мечети. Встреча в святилище (*mixing at a shrine)*, либо одновременно, либо по очереди, будет означать использование одного и того же святого места двумя или более религиозными общинами — без слишком далеко идущих оценок того, какова степень такого «совместного использования».

В Македонии я выбрал для изучения три разных места — два в Западной Македонии и одно на северо-востоке. Первое, Свети Никола (Святой Николай), — небольшая македонская православная церковь в предместье Македонски-Брод, городка с приблизительно шестью тысячами жителей (все — христиане). Эта церковь была выбрана потому, что внутри нее находится тюрбе (гробница) одного из святых ордена бекташийа, Хадир Баба. Эту тюрбе посещали члены братства бекташийа и других суфийских орденов, так же как и македонско-албанские мусульмане-сунниты, приходившие не только из близлежащих смешанных деревень, но и из более далеких мест. Второе место — это Света Богородица Пречиста (Св. Богородица Пречистая) в пригороде Кичево (смешанный город в регионе с мусульманско-христианским населением). Света Богородица — это большой действующий православный монастырь. На его территории, внутри впечатляющей церкви XIX века находится источник с висящим над ним камнем с отверстием, через которое, прежде чем взять воду из источника, протискиваются прихожане, как мусульмане, так и христиане. И, наконец, третье место — мечеть Хусамедин Паша — пустая мечеть постройки начала XVI века, возвышающаяся над городом Штип, в котором большинство составляют православные, но при этом есть значительное количество цыган (рома) — суфиев и македонско-

Contestation over the Uses of Rachel's Tomb», *Religion Compass* 7: 79–92. [http://dx.doi.org/10.1111/rec3.12033, accessed 15.06.2014].

говорящих мусульман-суннитов. На территории мечети находится *тюрбе* суфиев из ордена хальветийа, где городские мусульмане-сунниты и последователи братства хальветийа празднуют Ашуру, а в самой мечети 2 августа в присутствии православного священника отмечается праздник в честь пророка Илии.

Таким образом, описанные три места представляют: народное смешанное святилище с наличием одновременно христианских и мусульманских объектов почитания; христианскую церковь, в которой и мусульмане, и христиане собираются для совершения типично христианских ритуалов; и мусульманское святилище, которое обе группы, мусульмане и христиане, стремятся «экспроприировать» в ритуальном и физическом смысле. Эти три разных места позволяют наблюдать то, что, по крайней мере формально, выглядит, как «смешение практик» (*mixing of practices*), как «совместные практики» (*sharing of practices*) и как «антагонистическая терпимость» (*antagonistic tolerance*). В описанных ниже трех сценариях я надеюсь выявить отношения православных христиан и мусульман, с которыми они сталкиваются в святых местах или вокруг них, лицом к лицу или через другие свидетельства.

Сценарий первый: церковь Св. Николая (Свети Никола)

Свети Никола — небольшая, спрятанная в кронах деревьев православная церковь, возвышающаяся над городом Македонски-Брод. Вы подходите к длинной каменной лестнице, которая ведет посетителя от старых домов эпохи османов у подножия холма, мимо бетонных жилых блоков коммунистического периода к воротам, соседствующим с расположенной слева нишей с простым изображением Св. Николая — от постоянных прикосновений краска вокруг рта святого истерлась — и увенчанным (по крайней мере в первом приближении) восьмидюймовым крестом, обрамленным простым металлическим витым орнаментом. Сама церковь представляет собой небольшое квадратное здание (шесть с половиной метров с каждой стороны) с апсидой в южной стене, которая, судя по кровельному покрытию, очевидно, является более поздней пристройкой. Креста на крыше церкви нет, однако небольшой крест вырезан в штукатурке над узким оконным отверстием апсиды. Убранство церкви простое, с каменным полом, покрытым множеством наслоенных друг на друга ковров.

Деревянный иконостас явно местного производства. Справа, параллельно южной стене, внутри церкви находится плоская платформа приблизительно два метра длиной и три четверти метра шириной, поднятая над полом на сорок сантиметров и покрытая множеством слоев ткани (сверху ткань зеленого цвета, а под ней — золотого). При более внимательном взгляде видно, что именно вблизи этой платформы ковры и изображения, лежащие на полу и висящие на стене, — мусульманские, и они изображают Мекку, Али и Хусейна, а также сцены из шиитской истории.

Есть два подхода к изучению церкви Свети Никола и ее функций как смешанного святилища. Первый — это заняться ее историей. Сделать это непросто — ни в самом храме, ни даже в городе. Когда мы спросили местных христиан о храме, они рассказали историю о том, как бородатый старик «в далекие времена» спас горожан от чумы, заставив их убить быка, разрезать его шкуру на тонкие полоски, связать их вместе и получившейся веревкой определить столько земли под монастырь, на сколько хватит длины веревки. Опрашиваемые часто говорили, что старик — Свети Никола — похоронен под платформой в церкви. Мусульманские прихожане рассказывали точно такую же историю, с той лишь разницей, что, по их версии, стариком был Хадир Баба, святой ордена бекташийа, похороненный в тюрбе в церкви.

Другая история рассказывает о местном паше, который в османские времена обнаружил, что все постройки, возведенные за день, для дома, который он хотел построить у подножия холма, к вечеру разрушались. Затем ему приснился, в зависимости от того, кто рассказывает историю, христианский святой или святой бекташийа, который велел ему построить монастырь (текке — суфийский монастырь) на вершине холма. Когда он это сделал, он смог закончить и свой дом, который по сей день стоит у подножия лестницы. Македонски-Брод сегодня — полностью христианский город, и местные жители как внутри, так и за пределами церкви говорят о нем, как если бы он всегда таким был. Однако местный историк, бывший коммунист и антиклерикал, беседуя с нами в городе (но не в церкви), рассказал, что до балканских войн начала XX века Македонски-Брод был центром османской администрации, известной как Теккия, именно из-за монастыря бекташийа, возведенного над городом. Такая версия истории, предполагающая, что церковь Свети Никола на самом деле является тюрбе основателя текке бекташийа, подтверждается археологической заметкой в информационном бюллетене музея

Скопье, в которой говорится, что «сейчас в этом месте можно увидеть только тюрбе, в которой, согласно рассказам местных жителей, был захоронен основатель текке Хайдар Баба»[12].

Другие рассказы в городе — *не* на территории Свети Никола — привели к упоминанию факта освящения здания в качестве церкви в 1994 году местным епископом и снятия «когда-то давно» треугольной рамы, которая много лет находилась на гробнице Святого Николая. В таком случае представляется ясным, что *Свети Никола* была в какой-то момент центральным сооружением монастыря *бекташийа,* а именно гробницей основателя, и что ввиду ухода турок из города после Балканских войн и на протяжении долгого периода государственного отрицания официальной религии после 1945 года она возвышалась над городом, лишенная каких-либо сакральных функций, и воспринималась каждой общиной по-своему, — до тех пор, пока в националистическом пылу, последовавшем за распадом Югославии и образованием «православной» Македонии, Церковь не экспроприировала ее.

Итак, диахронический анализ показывает неумолимое движение в направлении экспроприации этого места одной из общин, которая сейчас, очевидно, и владеет ею. Другой способ исследования Свети Никола — исследовать отношения в святилище, как они складываются в настоящее время. Такая перспектива, не отрицающая перспективы исторической, предлагает проникновение в суть взаимодействия между общинами, которая осталась бы невидимой при «телеологическом» подходе. Я бы хотел предложить здесь два примера, которые указывают, соответственно, на симбиоз, возникающий при «совместном использовании» священного места, и на некоторые силы, которые этот симбиоз разрушают.

Драгина — православная смотрительница церкви Свети Никола. Поскольку она стареет, поддерживать чистоту и рабочее состояние храма ей помогает ее сын Боже, который работает школьным учителем в городе, а также другие мужчины, составляющие «церковный комитет». Пятого мая, в канун православного праздника Св. Георгия, Драгина, Боже и те, у кого есть время помочь, готовят церковь к «паломничеству», чтобы она выполняла ту роль, которую местные жители отводят ей на время праздника.

12. Stojanovski, A. (1979) «One Legend Affirmed», *Newsletter of the History Museum of Macedonia* 4: 53.

Приготовления заключаются, в частности, и в том, чтобы церковь как можно меньше выглядела, как мечеть, и как можно больше, как православная церковь, поэтому с пола убираются ковры, а различные мусульманские изображения и предметы прячутся от глаз посетителей[13]. Зеленые «мусульманские» свечи из воловьего жира и мусульманские молитвенные четки (*sibhah*), которые прихожане используют для благословения (такие же есть в Света Богородица), убираются с «гробницы» Св. Николая, и на их место помещаются белые «христианские» свечи и розарий меньшего размера. Таким образом, «христианизированное» место готово к посещению в тот же вечер и на следующий день сотен посетителей, среди которых почти все — за небольшими исключениями — православные. На рассвете седьмого числа, однако, Драгина и Боже заняты «возвращением» облика церкви к его нормальному синкретическому состоянию. Ковры аккуратно стелются на свое место, ведутся долгие споры о том, где именно должно висеть изображение Али со своим мечом зульфикар, и как нужно расположить частично покрывающую его ткань.

Молитвенные коврики расстилаются вокруг тюрбе, мусульманские четки возвращаются на место и зажигаются прежние свечи, потому что скоро придут «они», и «они» должны чувствовать себя дома. Конечно, здесь присутствует экономическая составляющая: «они» — «другие» оставляют щедрые дары, и «мы пользуемся ими», говорит Драгина. Тем не менее, радушие, которое она оказывает посетителям, и непринужденная щедрость, с которой она и остальные, включая священника, раздают крашенные яйца на Св. Георгия и наполняют водой бутылки мусульманских прихожан, опровергают чисто экономическую трактовку. Женщины-мусульманки просят Драгину поводить четками над ними для благословения, а когда уважаемый суфийский дервиш из Кичево приходит в храм (молясь со своей женой перед иконостасом, а не у тюрбе), Драгина, обеспокоенная безуспешными попы-

13. Изначально эти предметы и изображения были спрятаны за иконостас на полу апсиды, но в период приближения праздника я заметил, что некто (возможно, прихожанин из братства бекташийа) повесил их на восточную стену апсиды среди икон, окружающих алтарь, а зеленый *sibhah* с девяносто девятью бусинами — на алтарь. Там они оставались до тех пор, пока городской священник, который, видимо, не обращал на них внимания накануне, находясь в апсиде, утром праздничного дня перед совершением литургии снял их и положил обратно на пол, поворачивая изображения лицом к стене.

тками своего сына найти себе жену, просит его поводить четками над Боже, чтобы узнать его судьбу.

В то время как описание, приведенное выше, говорит о легкости совместного использования священного места и об институциональной и личной открытости православных хранителей в отношении присутствия мусульманских «других», последующие наблюдения указывают на то, как без вмешательства «высших» сил это совместное использование может прекратиться. Когда за неделю до дня Св. Георгия мы посетили церковь, на воротах, ведущих в церковные угодья, находился небольшой металлический крест, обрамленный витым орнаментом. Когда я опрашивал людей, собравшихся в церкви, я задал вопрос, почему креста нет на самой церкви. Один человек ответил довольно агрессивно: «Я вам покажу крест!» и ушел. Через двадцать минут он вернулся со сверкающим двухметровым позолоченным алюминиевым крестом. Оказалось, это был подарок, который он, будучи гастарбайтером, вернувшимся в свой родной город на время отпуска, передал церкви[14]. Неделю спустя маленький крест на воротах сняли и положили в стороне, а на его место приварили позолоченный крест, который теперь стал возвышаться над входом и иконой Святого Николая. На следующий день после дня Святого Георгия албаноязычный мужчина пришел со своей женой в Свети Никола помолиться у тюрбе, оставить дары и взять воды из храма. Им было явно некомфортно, и когда женщина быстро ушла, спустившись по лестнице к машине, мужчина остался и настаивал на том, чтобы поговорить со мной как с иностранцем об «оскорблении», которое наносит им этот крест над воротами. Он сказал мне, что это мусульманское священное место и что местные жители не имеют права возводить крест на месте, которое «в течение многих веков было мусульманским». Я спросил его, какую форму ислама он исповедует, и он ответил: «Это неважно — я мусульманин». Я и Елизавета Конешка предложили ему поговорить с членами церковного комитета, которые собрались поблизости для обсуждения этой проблемы, и он к ним подошел; из вежливости одобрительно отозвавшись о том, кто сделал этот щедрый подарок храму, он, однако, предположил, что лучше было бы,

14. Другой богатый мигрант, который каждый год приезжает из Австралии на летний отпуск, подарил городу десятиметровый крест, каких сейчас много по всей Македонии, возведенный на холме над городом.

если бы тот, кто хотел сделать подарок церкви, помог вместо этого отремонтировать дорогу:

> Этот крест разделяет нас; ни один мусульманин не будет чувствовать себя комфортно, приходя в это важное историческое место, которое мы привыкли посещать. Мы приходили сюда много лет и чувствовали себя здесь хорошо, но этот крест — барьер для нас... Как бы вы себя чувствовали, если бы я пришел в вашу церковь, к вам домой, и устроил бы в нем минарет? Я никогда не буду делать мечеть из церкви.

Ему примирительно ответили, что они поняли проблему и поговорят с человеком, который купил крест и которого среди них в тот момент не было (хотя он принадлежит к их группе). После того как мужчина-албанец ушел, все члены группы были в явном замешательстве. Они признавали существование проблемы, но не знали, как ее решить.

Второй сценарий: Св. Пречистая Богородица (Света Богородица Пречиста)

Света Богородица Пречиста — православный монастырь, но этот факт никак не мешает непрекращающемуся потоку мусульман, как суннитов, так и суфиев, приходить в церковь (говорят, что ранее упомянутый албаноговорящий человек здесь частый посетитель). Мусульмане обходят богато украшенную иконами церковь, стремясь трижды протиснуться по небольшому проходу под иконами Марии и Иисуса и взять воды домой из расположенного рядом источника. Мусульманские прихожане Свети Никола иногда говорят, что приходят для исцеления, но все же их главная цель — почтить уважением святого, поскольку у них была установлена связь с Хадир Баба, или он позвал их к себе во сне. Что же касается посетителей Света Богородица, как мусульман, так и христиан, то они приходят сюда определенно за исцелением. Это священное место (или, может быть, родниковая вода) известно своими свойствами избавлять от бесплодия, возвращать разум безумцам, выпрямлять конечности, также оно обладает другими чудодейственными свойствами. Даже имам из центральной мечети близлежащего Кичево посылает своих прихожан в Света Богородица, если считает, что они одержимы «христианскими демонами», которых можно изгнать только с помощью благотворных христианских сил.

В то время как в Свети Никола мусульманские прихожане молятся по-мусульмански[15] около гробницы, которую они считают захоронением Хадир Баба, а не Св. Николая, в Света Богородица мусульмане, по всей видимости, отправляют те же самые обряды, что и многие христианские прихожане этой церкви. Подобно христианам, мусульмане зажигают свечи и передвигаются по всей церкви, подходя к иконам, особенно к тем, что висят на иконостасе, и оставляют перед ними небольшие дары (иногда деньги, часто полотенца или новые предметы одежды в упаковке, например, носки или рубашки). Затем мусульмане, как и христиане, идут в левую заднюю часть церкви, где висит икона «Светлая пятница» (*Easter Friday*), связанная с сюжетом исцеления Христом расслабленного в купальне Силоамской (Иоанн 5: 8–10), а под иконой находится проделанная в стене дыра. Слева от иконы висит длинная нить четок с выгравированными крестиками (настоятельница утверждает, что четки остались от ее русской предшественницы), которую трижды проносят над молящимися, после чего они, тоже три раза, пролезают через дыру в стене в направлении западной стены. После этого они берут (или им дают) воду, набранную из источника, находящегося внизу, которой они три раза омывают лицо, а оставшуюся часть берут домой, где пьют ее сами или дают больным (когда вода кончается, болезнь возвращается, и люди приходят набрать воды снова). Некоторые прихожане, как мусульмане, так и христиане, решают остаться в монастыре, где они выполняют различные работы, и от пребывания в нем получают исцеление (старый дом возле ворот в монастырь раньше использовали для содержания в нем душевнобольных — полагалось, что подобное заточение способствует их исцелению).

При более внимательном наблюдении за мусульманскими прихожанами и в ходе бесед с ними мы обнаружили, что, несмотря на их видимое следование обрядовым действиям христиан, они, отделяясь от групп христиан во время перемещения по церкви, умело маскируют небольшие, но значительные различия. При поклонении иконам большинство не целует

15. Однако единого стиля в мусульманских молитвенных практиках не существует; одни склоняются в молитве перед иконостасом, другие у тюрбе, стоя у ее основания, а третьи исполняют зикр (религиозное хоровое песнопение исламских текстов), во время которого певчие стоят на коленях у каждого угла платформы. Большинство мусульманских прихожан, так же как и христиан, обходят вокруг тюрбе от одного до трех раз.

их; они не крестятся; и когда молятся, тихо проговаривают мусульманские молитвы и держат кисти рук открытыми, ладонями вверх, в отличие от сомкнутых ладоней у христиан. Тем не менее, они, не колеблясь, признают, что силы, которым они поклоняются, — христианские; они верят, что это место — исцеляющая святыня, про которую известно, что она эффективна, и поэтому, если кто-то болен или нуждается в помощи — это одно из первых мест, куда стоит пойти (многие из тех, с кем мы беседовали — и мусульмане, и христиане — говорили, что они посещали разные места, как мусульманские, так и христианские, в поисках исцеления от болезней, избавления от бесплодия и т. д.). Здесь можно усмотреть любопытную практическую логику. Люди, посещающие места, известные своими чудодейственными свойствами (особенно силой исцеления), насколько это возможно, следуют ритуалам, соответствующим силам этого места, но без явного нарушения предписаний своей собственной религии (как мы уже сказали, мусульмане в большинстве своем никогда не крестятся). Веря, что посещение святилища и сопутствующие ритуалы эффективны, они повторяют действия своих соседей, насколько это возможно, без «ущерба для себя» — в надежде, что подобное копирование принесет им тот же эффект, независимо от конфессиональных различий. Такая ситуация не является синкретизмом, поскольку здесь нет трансформации идентичности; это — совместное использование (*sharing*). К тому же оно признается и легитимируется как таковое религиозными лидерами (возможно, потому, что они знают, что люди будут это делать вне зависимости от их одобрения), — такими, как имам из мечети в Кичево, если он сам даже и не помыслит о том, чтобы переступить порог священного места другой религии.

В находящейся неподалеку православной церкви священник рассказал нам, что многие местные мусульмане (местное население наполовину мусульманское и наполовину христианское) приходят в церковь не только за святой водой или за благословением, но и, к примеру, когда мужчина-христианин, принявший ислам, чтобы жениться на мусульманке, захотел, тем не менее, крестить их ребенка[16]; или когда мусульмане хотят иметь в своем доме освященные иконы. Священник проводит для мусульман особое

16. Священник отметил, что, согласно церковному праву, оба родителя должны быть крещены, но они все равно крестят таких детей, «чтобы не нанести вреда брачному союзу семейной пары».

богослужение — это предписано в молитвенных книгах для некрещеных — и вместо того, чтобы покрывать епитрахилью их головы, держит ее перед ними.

Такое особое «пространство» для некрещеных и неправославных нашло интересное отражение в предании и архитектуре Света Богородица Пречиста. Настоятельница монастыря рассказала нам, как «давным-давно» настоятель монастыря и *паша* спорили о правоте христианства и ислама. Они решили проверить, чья вера более правильная, наполнив стаканы водой и сбросив их с балкона с пятиметровой высоты. Стакан паши разбился, а стакан настоятеля остался целым, и вода не пролилась из него. Увидев это, паша решил подарить монастырю сто двадцать гектаров земли рядом с Бродом, а настоятель в знак признательности пообещал, что часть церкви он отведет специально для мусульман[17]. Несмотря на то что нынешняя настоятельница утверждает, что хотя западный притвор не был «предназначен» для мусульман, это та часть церкви, куда «они могут приходить». Неясно, что подразумевала под этим настоятельница, ведь даже и беглого наблюдения было достаточно, чтобы увидеть, что мусульмане передвигаются по всей церкви; однако эта часть церкви, подобно такой же части в молитвеннике, считалась более «подходящей» для не-христиан. «Совместное использование», происходящее в этой церкви, является уязвимым именно из-за этого места, которое обозначено как открытое для других. Хотя мы ни разу не слышали этого ни от одного из мусульман, которых опрашивали в Света Богородица, одна из монахинь — новая послушница, недавно окончившая университет в Скопье, с жаром поведала нам, что «мусульмане» считают эту часть церкви принадлежащей им и что они хотят «украсть» ее у церкви. Когда мусульманские прихожане просили ее дать им воды, она отвечала либо что ее нет, либо, что они могут набрать ее сами из источника снаружи.

Третий сценарий: мечеть Хусамедин Паша

В то время как в предыдущих двух сценариях мы наблюдали формы смешения и формы совместного использования (*mixing and sharing)*, которые в одинаковой степени рискуют быть

17. Есть ли в этой легенде правда, или она была выдумана для объяснения архитектурной аномалии, но западный притвор церкви не декорирован, это единственная часть церкви, не украшенная роскошными фресками.

разрушенными, в третьем случае — случае Хусамедин Паша — мы сталкиваемся с ситуацией, в которой отсутствует смешение, и речь идет об использовании места разными общинами в разное время.

Мечеть, ныне довольно заброшенная, была одной из «центральных» мечетей начала XVI века, серьезно пострадавших во время Балканских войн, но все же функционировала как мечеть для мусульманского меньшинства вплоть до 1945 года, когда ее закрыли. В то время местная суфийская община хальветийа, орден, весьма близкий ортодоксальному суннизму, начала отмечать праздник Ашуры на территории мечети, где находится тюрбе Мединг Баба. В 1953 году мечеть была реконструирована под светское помещение и использовалась в качестве выставочного пространства для музея Штипа. В 1956 году музей был закрыт, и с тех пор мечеть в основном никак не использовалась, хотя в течение какого-то времени македонская неправительственная организация «Посольство детей», основанная в 1992 году, устраивала внутри здания и вокруг него свои мероприятия. В то же время, предположительно из-за вмешательства правительства Демократической партии македонского национального единства, доступ в мечеть был разрешен для местной православной церкви, которая стала праздновать внутри мечети День пророка Илии. Это празднование было основано на убеждении — хотя у него и нет твердого подтверждения, — что первоначальная мечеть была построена на месте православной церкви. Во время празднования во внутреннем помещении мечети проводится литургия с иконами, расположенными в михрабе, и последующая общая трапеза. В течение года христиане также зажигают свечи и рисуют кресты на наружных стенах мечети. До недавнего времени даже местные мусульмане — последователи братства хальветийа называли мечеть «церковью Св. Илии», хотя неясно, как давно появилась эта практика.

В последнее время исламская община, усилившаяся благодаря значительным финансовым пожертвованиям, поступающим от диаспоры штипских мусульман в Турции и из других исламских источников, значительно оживилась, не только восстановив единственную действующую мечеть в городе, но и построив исламскую школу. Группа людей, участвовавших в празднованиях Ашуры в мечети Хусамедин Паша, обсуждала и возможность восстановления этой мечети в качестве центральной. Община получила документ, выданный Македонским институтом по защите культурных памятников, в котором говорится, что

мечеть является памятником, находящимся под защитой (что в их интерпретации означало, что мечеть принадлежит им как соответствующему культурному меньшинству), и тогда они перестали называть это место церковью Св. Илии, а стали относиться к нему как к мечети Хусамедин Паша. Один человек из этого движения, с которым мы проводили интервью в апреле 2006 года, сказал нам, что устраиваемые в мечети христианские обряды «не соответствуют данному культовому месту». За год до этого он с другом проходил мимо и, боясь зайти внутрь мечети, увидел через дверь, как «христиане ели и пили ракию (фруктовая водка) за столом, установленным в центре». Тем не менее он утверждал, что, когда мечеть вернется к ее истинному назначению, он «будет делить ее с христианами в те дни, когда они захотят пользоваться ею».

Мы также поговорили со священником из церкви Святого Николая, главной городской церкви, который рассказал нам, что Свети Илия (мечеть) была возведена на месте фундамента разрушенной церкви, что следует из крестообразной формы мечети (в мечети невозможно, даже при самом смелом воображении, разглядеть форму креста; она квадратная, и, согласно культурологическому анализу, является «типичным сакральным архитектурным сооружением Османского периода начала XVI века»[18]). Священник сказал нам, что

> согласно строительному плану, это была церковь, но когда пришли турки-османы, они превратили ее в мечеть. Но в фундаменте это все равно церковь. Мы хотим снова сделать ее церковью, но нам не дают на это разрешения из Скопье. В противном случае сейчас она была бы уже церковью. Теперь мы больше не знаем, что это: она ни то, ни другое. Мы хотим, чтобы это была церковь, и мы сделаем из нее церковь. Мы просим разрешения провести раскопки и посмотреть, что они покажут, но они знают, что там церковный фундамент, и поэтому не дают нам разрешение. Это будет церковь. Почему она должна быть мечетью? У них уже есть одна.

Для него мечеть — не больше чем историческое наслоение, преграждающее доступ к настоящему святому месту, находящемуся

18. Heritage, A. (2005) *Component C: Preliminary Technical Evaluation of the Architectural and Archaeological Heritage*. Vol. I, p. 170. Skopje.

под ним[19], и служба, которая проводится там, на самом деле проходит так, как если бы мусульманского вторжения не было:

> Во время службы читается молитва, хлеб панагия [просфора, или хлеб с печатью святого образа, который поднимается во время литургии] поднимается... Вне церкви проводится миропомазание, а на второй день, утром, в церкви проводится литургия.

Когда (и если) православное духовенство, влиятельное в Штипе, убедит правительство позволить ему произвести археологические раскопки, которые, по его мнению, дадут основание для «восстановления» церкви, тогда мечеть Хусамедин Паша может быть снесена и на ее месте построена «новая и более красивая древняя церковь»[20].

В феврале 2006 года членам македонской общины цыган (рома), большей частью состоявшей из последователей суфийского братства хальветийа, был неофициально разрешен временный доступ в мечеть на время приготовления к празднику Ашуры у тюрбе Мединг Баба. Эти мусульмане, у которых как общины не было доступа в мечеть с момента ее закрытия в 1945 году, убрали из мечети скопившийся мусор из камней (оставив православную ритуальную утварь, включая иконы Св. Илии, на месте — в нише, в которой они хранятся между праздниками), подмели и вымыли ее, постелили на пол ковры. Затем они вместе с членами Мусульманской религиозной общины Штипа, которых они оповестили по мобильному телефону, совершили намаз (молитву) в мечети, после чего официальная делегация суннитов покинула

19. Поскольку ислам исторически следует за христианством и поскольку, соответственно, исламская мысль исправляет и проясняет христианское толкование откровения, мусульмане могут посещать христианские места, которые, хотя и связаны с несовершенной интерпретацией, все же основаны на откровении. Для христиан же ислам — ересь или отклонение, и потому посещение мусульманских мест фактически является богохульством. Поэтому, как отмечает Хэзлак, «мечеть, если она не была когда-то церковью (или если нет хотя бы таких предположений), практически никогда не превращается в церковь». Hasluck, F. W. (2000) *Christianity and Islam Under the Sultans*. Vol. I, p. 104.

20. Здесь я ссылаюсь на историю, рассказанную мне миротворцем ООН, который вспоминал одного члена сербского военного формирования, который, когда его обвиняли в разрушении «красивого и древнего старого центра» одного из боснийских городов, отвечал: «Но мы построим на его месте новый и более красивый древний старый центр». Bowman, G. (1994) «Xenophobia, Fantasy and the Nation: the Logic of Ethnic Violence in Former Yugoslavia», in V. Goddard, L. Josep and C. Shore (eds) *Anthropology of Europe: Identity and Boundaries in Conflict*, p. 159. Oxford: Berg Press.

место, и члены братства провели свой праздник Ашуры внутри мечети. В это время ключ к зданию, который обычно хранился у смотрителя штипского музея, пропал.

Об этом не думали до дня накануне праздника Пророка Илии (2 августа 2006 года), когда местные христиане собрались для двухдневных празднований и стали устанавливать свои ларьки для продажи угощений и свечей у мечети, и тогда обнаружилось, что теперь к дверям мечети приварен второй замок. Поздно вечером прибыл священник из церкви Св. Николая для того, чтобы подготовить убранство мечети к панагии и литургии в честь дня святого, и тут выяснилось, что ни у кого из присутствующих нет ключа от второго замка и что замок был повешен организацией под названием «Исламская религиозная община»; когда с представителями этой последней связались, они отказались снимать замок, заявив, что это место является мечетью и принадлежит им. В обстановке взаимных обвинений и заявлений, что праздник в этом месте проводится с незапамятных времен, елеопомазание было совершено на портике, в то время как прихожане прислоняли свечи к дверям и складывали под ними цветы и небольшие дары из ткани. На следующее утро священник не пришел на литургию, и в течение всего дня местные жители приходили, молились у запертых дверей и уходили недовольные.

Заключение: мультиконфессиональность и смешанность в православной среде

В трех случаях, описанных выше, я обратил внимание на границу между православными христианами и их соседями-мусульманами и рассмотрел, как в мультиконфессиональном обществе эти границы укрепляются, раскрываются или преодолеваются. Я бы сделал здесь особый акцент на мультиконфессиональности, так как в Македонии — как и в Палестине, но в отличие от Греции — близкое соседство с неправославными общинами сильно влияет на то, как православные христиане и православные институты обращаются с иноверцами. Не только миряне, привыкшие в различных ситуациях к взаимодействию с людьми иных религиозных убеждений, менее склонны к ксенофобии (в буквальном значении «страха по отношению к чужим и иностранцам»), но даже и религиозные власти испытывают трудности в применении концепции ритуальной чистоты в местах пересечения верований и практик гетерогенного населения. Это не говоря уже о том, что

шаги по сглаживанию различий и обеспечению однородности священных мест и общин не предпринимаются в настоящее время и не ожидаются в будущем: судьба большей части бывшей Югославии, как и Греции и Турции начала XX века[21], свидетельствует о хрупкости межобщинных связей. Тем не менее там, где все еще межобщинное смешение сохраняется, важно проследить и отметить, каким образом оно происходит, и изучить структуру верований и практик, способствующих этому взаимодействию.

В заключение я бы хотел обсудить, как македонские православные миряне и их духовенство относятся к присутствию мусульман в священных местах, которые они считают своими. Конечно, православный священник из Штипа прямо демонстрирует отрицание и неприятие по отношению к мусульманам в мечети Хусамедин Паша. Его отношение, разделяется оно или нет мирянами Штипа, соответствует богословской установке. В христианской доктрине мусульмане считаются последователями лжепророка и, таким образом, онтологически являются либо еретиками, либо не существуют вообще. В религиозном контексте «церкви Свети Илия» следы присутствия мусульман стираются, как в сознании (мечеть в противовес фактам «является церковью»), так и физически — в попытках заблокировать мусульманам доступ внутрь мечети Хусамедин Паша. Кроме того, тут есть еще и сюр-текст: второе августа — это не только день праздника пророка Илии по православному календарю, это также день годовщины Илинденского восстания 1903 года, во время которого внутренняя македонская революционная организация возглавила мятеж против власти Османской империи, который, хотя и был быстро подавлен, послужил созданию временного правительства в трех областях и провозглашению Крушевской республики, ставшей впоследствии символом югославского, а затем и македонского национализма[22]. Оккупация христианами полуразрушенной мечети и вытеснение мусульман, которые ею пользовались, означает победу православных македонцев над мусульманскими угнетателями. Именно этот отголосок истории предположительно не только спровоцировал экспроприацию мечети Хусамедин

21. Clark, B. (2006) *Twice a Stranger: How Mass Expulsion Forged Modern Greece and Turkey*. London: Granta.

22. См. Brown, K. (2003) *The Past in Question: Modern Macedonia and the Uncertainties of Nation*, p. 1–21. Princeton: Princeton University Press; Poulton, H. (2000) *Who Are the Macedonians?* pp. 48–62. London: Hurst and Company.

Паша Православной церковью, поддерживаемую македонским националистическим правительством, но и привел священника к мысли, возможно правильной, что через какое-то время нынешнее правительство перестанет идти на уступки мусульманскому македонскому населению и позволит полностью стереть символ прошлого мусульманского владычества над христианами. Единственный ответ, который оставался у мусульманской общины перед лицом такой позиции православных, — это попытка заново присвоить себе это место как принадлежащее только им. Это превращает Хусамедин Паша в пороховую бочку, угрожающую вспышкой серьезного насилия между мусульманами и христианами не только в Штипе, но и потенциально в других местах. Факт того, что в результате описанного инцидента Исламская религиозная община Штипа пригласила Арбена Джафери, лидера Демократической албанской партии, посетить город и рассмотреть проблему мечети Хусамедин Паша, говорит о потенциальном развитии этого противостояния в мусульманско-христианских отношениях в Македонии; надо учесть, что штипские мусульмане не являются ни албанцами, ни суннитами.

Вторая возможная реакция иллюстрируется действиями настоятельницы монастыря Света Богородица Пречиста и священников близлежащей церкви. Если как для штипского священника мечеть должна стать — и в пространстве, и во времени — полностью христианской, то для настоятельницы монастыря и церковных священников христиане и мусульмане могут сосуществовать независимо друг от друга, отправляя параллельные религиозные обряды в смежных пространствах святых мест. Притвор церкви, который в ранней христианской церковной архитектуре предназначался для новообращенных и некрещеных (то есть не являющихся членами общины), становится «местом» для мусульман; общее богослужение для некрещеных заменяет определенные ежедневные молитвы, произносимые для православных христиан; а священник держит епитрахиль перед мусульманами, не покрывая ею их головы. Однако эти различительные правила и обряды соблюдаются больше в теории, чем на практике: настоятельница, утверждавшая, что посещения мусульманами церкви ограничены церковным притвором, знает, что в реальности они перемещаются по всему пространству церкви; и точно так же священник, утверждающий, что для мусульман и христиан проводятся различные

богослужения, тем не менее, крестит ребенка православного мужчины, принявшего ислам для того, чтобы жениться на мусульманке[23].

Православное богословие иконы, столь важное для веры и практик, дает ключ к понимаю этого кажущегося противоречия. В православии первородный грех Адама и Евы — то, что они предпочли этот мир Творцу, — создал разрыв между падшим миром и божественным. Этот разрыв можно преодолеть с помощью различных *sacra*, среди которых икона считается первостепенной[24], но куда включаются также литургия и собственно церкви, где присутствуют иконы и проводятся литургии. Основой отношений с этими *sacra* является вера. Как мне стало ясно из разговоров с многочисленными опрашиваемыми мной людьми за многие годы работы с православными общинами, неверующий, глядя на икону, увидит не больше, чем изображение, выполненное краской на дереве, в то время как верующий при созерцании иконы увидит святого, смотрящего на него или на нее[25]. В этом смысле мусульмане, когда они передвигаются по церкви, подходят к иконам и выполняют кажущиеся идентичными ритуалы, но все же не находятся в том же самом пространстве, что и христиане; православный христианин стоит здесь у ворот в рай, заглядывая внутрь, в то время как мусульманин остается в плену материальности этого мира. Это «включающее исключение» (*inclusive exclusion*) не мешает православным священникам приветствовать присутствие мусульман и даже извлекать из него пользу; так, настоятельница Света Богородица долго говорила мне о том, как

23. Я обсуждал с греческим антропологом Рене Хиршкон вопрос о том, могли бы православные священники крестить мусульман. Пример Кичево, подобно случаю в Бейт-Сахуре, когда больной ребенок торговца-мусульманина был крещен в Хадре, привел меня к убеждению, что если в смешанных сообществах священники и могут изыскивать пути, позволяющие делать исключения, то в однородных сообществах церковные правила соблюдаются гораздо более строго.

24. «Первая и самая главная функция иконы — установление связи между молящимся и миром благодати... Икона является неотъемлемой частью литургии, которая служит „символом“, открывающим божественное присутствие верующим и объединяющим небесную и земную церковь». Galavaris, G. (1981) «The Icon in the Life of the Church», *Iconography of Religions* XXIV (8): p. 5; см. также Ouspensky, L. (1978) *Theology of the Icon*. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press.

25. Bowman, G. (1991) «Christian Ideology and the Image of a Holy Land: the Place of Jerusalem Pilgrimage in the Various Christianities», in J. Eade and M. Sallnow (eds) *Contesting the Sacred: the Anthropology of Christian Pilgrimage*, pp. 103–104 and 108–112. London: Routledge.

она полюбила мусульман, как она ценит их добропорядочность, а также их преданность и щедрость по отношению к монастырю. Их добродетели принадлежали, однако, в большей степени *этому* миру, а признательность настоятельницы была добрососедской и прагматичной; когда же дело доходило до сути, мусульмане и христиане никоим образом не пересекались.

Православие представляется намного более ситуационным в Свети Никола. Приготовление храма для праздника Св. Георгия определенно указывает на эту тенденцию изображать совместно используемое пространство «по-настоящему христианским» на время праздников. Однако, возможно, более значимым является то, как в результате такой уборки храма религиозные изображения бекташийа (Али и гробниц суфийских святых) размещаются вокруг жертвенника и над ним *за иконостасом* (то есть в самом священном месте церкви), а мусульманские четки кладутся на престол. Несмотря на частое присутствие священника и членов Церковного комитета в апсиде в течение двадцати четырех часов с того момента, как все эти предметы были так разложены, они не убирались, пока не началась литургия, которая, как считается, превращает пространство за иконостасом в символ рая. Подобное же ситуационное освящение было также проделано *баб* (главами общины) бекташийа и хальветийа, которые, прежде чем пригласить своих спутников для молитвы, попросили всех покинуть здание, закрыли дверь и произвели в нем (скрытый от посторонних) подготовительный ритуал. В то время как подобное чередование священных и светских элементов служит для освобождения христианской литургии от находящихся в храме мусульманских элементов, на уровне народной религии граница между христианскими и мусульманскими практиками казалась намного более размытой. Православные христиане, наблюдая за тем, как суфийские прихожане обходили тюрбе по кругу для благословений, сами следовали этому ритуалу, веря в то, что они просили о благословении святого Николая, а не Хадир Баба. Также и мусульмане, подобно христианам, молились у иконостаса, а не у тюрбе Хадир Баба. Чарльз Стюарт в своем увлекательном исследовании экзотики народных верований на греческом острове Наксос[26] показывает, как «догматическая религия заимствует местные понятия и присваивает их как свои

26. Stewart, C. (1991) *Demons and the Devil: Moral Imagination in Modern Greek Culture*. Princeton Modern Greek Studies. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

собственные, но уже в доктринальных категориях»[27]; он также демонстрирует, как островитяне, со своей стороны, формулируют свои ответы на собственные беды и несчастья, присваивая элементы православного христианства и перенося их в народные верования, представления и практики, соответствующие конкретным нуждам и ситуациям. Стюарт подчеркивает, что на Наксосе и догматическая, и народная религии являются глубоко «греческими»:

> Возможно, что в греческой культуре, где православная традиция веками разрабатывалась Отцами Церкви, многие из которых сами были членами греко-говорящего общества и происходили из местных греческих общин, вполне можно ожидать соответствия между догматической и местной религией[28].

Жители Наксоса используют православные формы и элементы при создании своих заклинаний и суеверий, потому что они подходят для повседневной жизни. Македонцы, создавая свои методы исцеления и предсказания, пользуются христианским и мусульманским материалом по той же причине[29]. В Македонии, где разные общины сталкиваются в повседневной жизни и время от времени встречаются в местах, считающихся святыми, для общения с «силами» используются практики тех, кто, как полагают местные жители, успешно с этим справляется[30]. В смешанных общинах и смешанных священных местах православные воспроизводят не только действия священников и других христиан, но также и действия мусульман, если «православные» практики оказываются неэффективными. Драгина, которая стареет и видит,

27. Ibid., p. 244.

28. Ibid.

29. О некоторых теоретических размышлениях по поводу *contextual mixing* см. Bowman, G. (2014) «Grounds for Sharing — Occasions for Conflict: An Inquiry into the Social Foundations of Cohabitation and Antagonism», in R. Bryant (ed.) *Shared Spaces and Their Dissolution: Practices of Coexistence in Cyprus and Elsewhere*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press (Forthcoming).

30. М. Мосс в своей работе, посвященной «телесным техникам», говорит о важнейшей роли «авторитетной имитации» в процессе приобщения к культуре: «И ребенок, и взрослый имитируют действия тех людей, которые, по его наблюдениям, успешно их совершают, кому они доверяют, чей авторитет признают». Mauss, M. (1979) (orig. 1935) «Body Techniques», in Mauss, M. *Sociology and Psychology: Essays*, p. 101. London: Routledge and Kegan Paul. В сельской постсоциалистической общине православное духовенство необязательно обладает таким доверием и авторитетом.

что ее сын не может, несмотря на ее молитвы, найти себе жену, не испытывает неудобства в том, чтобы попросить известного суфийского *дервиша* совершить для Боже то же самое, что он совершал уже для многих других людей. Здесь ортодоксальное (православное) христианство обращается к гетеродоксии, и мы отчетливо видим совместное использование (*sharing)*. Однако сможем ли мы наблюдать это явление в дальнейшем — сложный вопрос.

Перевод с английского Елены Бондал

Библиография/References

Bowman, G. (1991) «Christian Ideology and the Image of a Holy Land: the Place of Jerusalem Pilgrimage in the Various Christianities», in Eade, J. and Sallnow, M. (eds) *Contesting the Sacred: the Anthropology of Christian Pilgrimage*, pp. 98–121. London: Routledge.

Bowman, G. (1993) «Nationalizing the Sacred: Shrines and Shifting Identities in the Israeli-Occupied Territories», *Man: The Journal of the Royal Anthropological Institute* 28 (3): 431–460.

Bowman, G. (1994) «Xenophobia, Fantasy and the Nation: the Logic of Ethnic Violence in Former Yugoslavia», in Goddard, V., Josep, L. and Shore, C. (eds) *Anthropology of Europe: Identity and Boundaries in Conflict*, pp. 143–171. Oxford: Berg Press.

Bowman, G. (2002) «Comment on Robert Hayden's 'Antagonistic Tolerance: Competitive Sharing of Religious Sites in South Asia and the Balkans'", *Current Anthropology* 43 (2): 219–220.

Bowman, G. (2012) «Nationalizing and Denationalizing the Sacred: Shrines and Shifting Identities in the Israeli-Occupied Territories», in Reiter, Y., Breger, M. and Hammer, L. (eds) *Sacred Space in Israel and Palestine: Religion and Politics,* pp. 195–227. London and New York: Routledge.

Bowman, G. (2013) «Popular Palestinian Practices around Holy Places and Those Who Oppose Them: An Historical Introduction», *Religion Compass* 7: 69–78 [http://dx.doi.org/10.1111/rec3.12 034, accessed on 14.06.2014].

Bowman, G. (2013) «A Weeping on the Road to Bethlehem: Contestation over the Uses of Rachel's Tomb», *Religion Compass* 7: 79–92 [http://dx.doi.org/10.1111/rec3.12 033, accessed on 14.06.2014].

Bowman, G. (2014) «Grounds for Sharing — Occasions for Conflict: An Inquiry into the Social Foundations of Cohabitation and Antagonism», in R. Bryant (ed.) *Shared Spaces and their Dissolution: Practices of Coexistence in Cyprus and Elsewhere*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. Forthcoming.

Brown, K. (2003) *The Past in Question: Modern Macedonia and the Uncertainties of Nation*. Princeton: Princeton University Press.

Canaan, T. (1927) *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*. London: Luzac and Company.

Clark, B. (2006) *Twice a Stranger: How Mass Expulsion Forged Modern Greece and Turkey*. London: Granta.

Duijzings, G. (1993) «Pilgrims, Politics, and Ethnicity: Joint Pilgrimages of Muslims and Christians and Conflicts over Ambiguous Sanctuaries in Yugoslavia and Albania», in Bax, M. & Koster, A. (eds) *Power and Prayer. Religious and Political Processes in Past and Present,* pp. 80–91. Amsterdam: VU Press.

Duijzings, G. (2000) *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*. London: C. Hurst & Co.

Galavaris, G. (1981) «The Icon in the Life of the Church», *Iconography of Religions* XXIV (8): 1–21.

Hasluck, F. W. (2000) (originally 1929) *Christianity and Islam Under the Sultans*. Vol. I. Istanbul: The Isis Press.

Hayden, R. (2002) «Antagonistic Tolerance: Competitive Sharing of Religious Sites in South Asia and the Balkans», *Current Anthropology* 43 (2): 205–231.

Heritage, A. (2005) *Component C: Preliminary Technical Evaluation of the Architectural and Archaeological Heritage,* Vol. I. Skopje.

Koneska, E. (2013) «Shared Shrines in Macedonia», *Forum Folkloristika* [http://www.eefc.org/folkloristika_2–2.shtml, accessed on 14.06.2014].

Mauss, M. (1979) (orig. 1935) «Body Techniques», in Mauss, M. *Sociology and Psychology: Essays*, pp. 95–123. London: Routledge and Kegan Paul.

Ouspensky, L. (1978) *Theology of the Icon*. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press.

Poulton, H. (2000) *Who Are the Macedonians?* Second Edition. London: Hurst and Company.

Ramsay, W. (1906) *Pauline and Other Studies*. London: Hodder and Stoughton.

Shankland, D. (2004) «The Life and Times of F. W. Hasluck (1878–1920)», in Shankland, D. (ed.) *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia: the Life and Times of F. W. Hasluck, 1878–1920*. Istanbul: Isis Press.

Stewart, C. (1991) *Demons and the Devil: Moral Imagination in Modern Greek Culture*. Princeton Modern Greek Studies. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Stojanovski, A. (1979) «One Legend Affirmed», *Newsletter of the History Museum of Macedonia* 4.