Ксения Трофимова

Конструирование священных мест в мультикультурной среде: пример святилища «Зайде Башче» в Нише (Сербия)

Ksenia Trofimova

Constructing Holy Spaces in Multicultural Milieu: the Case of "Zajde Bašće" Shrine in Nish (Serbia)

Ksenia Trofimova – Junior Research Fellow, Department of Philosophy of Culture, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, kptrofimova@gmail.com

The culture of neighborhood with all its details that make up the cultural mosaic of the Balkans is manifested at the level of popular religiosity, in particular, in the cases of mixed pilgrimages and popular shrines with shared practices. Such interaction between communities belonging to different cultural and religious traditions may assume various forms and patterns. This paper focuses on one such example, a holy site of mixed devotion by Muslims and Christians, the shrine Zajde Bašće in Nish, which keeps the traditional practice of ziyarat *in the changing social and cultural environment. The main role in maintaining this tradition is played by the local Roma minority. Recently the shrine went through certain changes: the common old narrative about the Muslim nature of the cult was complemented by another one, with a clear multicultural emphasis. The study of narratives, the site's architectonics and the co-practices of visitors help to understand the correlation between competing discourses and draw patterns of interreligious interaction.*

Keywords: shared shrines, pilgrimage, Christianity, Islam, popular religiosity, Balkans, Roma.

Религиозная культура на Балканах отличается плюрализмом как на формальном (конфессиональном), так и на народном (внеконфессиональном) уровнях. Религиозную ситуацию на Балканах можно уподобить пестрой

мозаике, составленной из элементов разных размеров и форм. Такая картина религиозной повседневности связана с исторически обусловленным этноконфессиональным многообразием региона. Закономерным следствием этого является развитая культура соседства, которая представляет интерес, учитывая ее значение для актуальных социально-политических процессов в регионе. Культура соседства как «*modus vivendi* повседневного сосуществования»[1] включает в себя ряд уровней, из которых наше внимание привлекает уровень повседневной религиозности.

В этом контексте в начале XX века в поле зрения исследователей попал феномен «смешанных паломничеств», распространенный на Балканах[2]. В последние десятилетия тема смешанных культов вновь становится в центре внимания специалистов[3].

Последние пять лет мы изучали особенности религиозной культуры цыган (рома) как одного из наиболее значимых этнокультурных меньшинств Балкан и выявляли специфику содержания их народных религиозных традиций, векторы их изменений. Объектом наших исследований были представления и практики цыган (арлия, гурбеты) в пограничных регионах Южной Сербии, Македонии и Косово, которые исторически представляют собой область проживания и внутренней миграции

1. Valtchinova, G. (2012) «The Mount of the Cross: Sharing and Contesting Barriers on a Balkan Pilgrimage Site» in Diogini Albera, Mari Couroucli (ed.) *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean. Christians, Muslims and Jews at Shrines and Sanctuaries*. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.

2. Hasluck, F. W. (1929) *Christianity and Islam under the Sultans*. Vol. 1, 2. Oxford: Clarendon Press. См. также: *Ђорђевић Т.* Наш народни живот. Том 2. Београд: Просвета, 1984; *Ђорђевић Т.* Наш народни живот. Том 3. Београд: Просвета, 1984; *Филиповић М. С.* Обичаји и верованья у Скопской котлини. Српски етнографски зборник. Књига LIV. Друго оделење. Београд, 1939; *Вражиновски Т.* Народна традиција. Религија. Култура. Скопје: Матица Македонска. 1999; Popovic, A. (1996) «Morts des saints et tombeaux miraculeux chez les derviches des Balkans», in *Les Ottomans Et la Mort: Permanences Et Mutations*. Sous la direction de Gilles Veinstein. E. J. Brill.

3. Например: Dujzingz, G. (2000) *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*. London: Hurst; Hayden, R. M. (2002) «Antagonistic Tolerance: Competitive Sharing of Religious Sites in South Asia and the Balkans», in *Current Anthropology* 43 (2): 205–231; Albera, D. and Couroucli, M. (2012) (ed.) *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean. Christians, Muslims and Jews at Shrines and Sanctuaries*. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press; Belaj, M. (2012) *Milijuni na putu. Antropologija hodočašća i svetlo tlo Međugorja*. Zagreb: Jesenski I Turk; Radishević-Ćiparizović, D. (2010) (ed.) *Pilgrimages, Cult Places and Religious Tourism*. Niš: JUNIR. См. также статьи Г. Баумана и Д. Радиславлевич-Чипаризович в этом выпуске журнала.

различных групп цыган, исповедующих ислам и христианство. Эта условно выделяемая культурная область интересна еще и тем, что в ее пределах сконцентрированы многочисленные суфийские духовные центры, определяющие своеобразие религиозной карты этого региона[4]. Вкрапления суфийских традиций прослеживаются в религиозных представлениях и обрядах местных сообществ цыган-мусульман на уровне локальных форм (*адата*).

Цыганская мусульманская культура включает в себя пласт народных верований и практик, органично переплетенных с «традиционным» для данных областей исламом. В этой связи наше внимание привлекла распространенная практика посещения усыпальниц мусульманских святых (*тюрбе*[5]) и почитание этих мест в качестве священных (*текия*[6]). Отметим, что эти усыпальницы часто выступали в качестве уникальных локальных центров религиозной активности. Учитывая их значение в прошлом, нам было интересно рассмотреть, как сохраняется и трансформируется статус этих мест и связанные

4. Среди значимых работ, освещающих вопросы истории и развития суфизма на Балканах, выделим следующие: Biegman, N. (2009) L*iving Sufism: Rituals in the Middle East and the Balkans*. Cairo: American University in Cairo Press; Norris, H.T. (1993) *Islam in the Balkans: Religion and Society between Europe and the Arab world*. Columbia: University of South Carolina Press; Popovic, A. (2002) «Les confreries mystiques musulmanes dans les Balkans», in Communication présentée au Colloque international «Le rôle su Soufisme et des confréries musulmanes dans l'islam contemporain. Une alternative à l'islam politique?» Turin, 20-21-22 novembre 2002; Popovic, A. (1994) *Les Derviches Balkaniques hier and aujourd'hui*. Istanbul: Isis и другие работы автора; Етнология на суфитските ордени — теория и практика. Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите. Т. VIII., Състав. А. Желязкова и Й. Нилсен. София: IMIR, 2001.

5. Тюрбе (*türbe* — тур.), турбет — гробница-мавзолей, характерная для османской погребальной архитектуры. Постройки тюрбе на месте захоронения обычно удостаивались знатные граждане, а также духовные лидеры и люди, почитаемые как аулия («святые», ед. ч. — вали), шахиды (в узком смысле понимаемые как воины, погибшие на поле боя, невинно убиенные, умершие при определенных обстоятельствах: в паломничестве, в родах и т. д.). Наряду с могилами в классическом понимании на местах, отмеченных, согласно верованиям, «присутствием» святого и сосредотачивающих особые свойства, могут оформляться и символические тюрбе — кенотафы.

6. Текия (*tekija*) — лексема, которой обозначается священное место. Это именование на современном этапе чаще встречается в регионах, сохраняющих полиэтничную и мультикультурную структуру. Суфийские завии, мазары (тюрбе), природные локусы, но и церкви, монастыри в народной религиозной лексике обобщенно именуются «текия»/«теча» (*tekija* — серб., хорв., босн./*teqeja* — алб.). Несмотря на то что понятие текии включает в себя обозначение обителей суфийских братств (*tekke* — тур.), в работе мы сознательно разводим эти именования.

с ними практики в меняющемся социально-культурном контексте, особенно когда это происходит в рамках религиозной культуры этнического и культурного меньшинства — цыган.

Примером такой текии (в данном случае — символического тюрбе), которое интересно как само по себе, так и в контексте поставленных выше вопросов, является святилище «Зайде Башче», связанное с фигурой одноименной святой[7]. Расположенное в южносербском городе Ниш[8] «Зайде Башче» представляет собой один из многочисленных локусов в сакральной географии культурного пространства Балкан, где сохраняется регулярный ритуал почитания тюрбе и фигур святых[9]. Текия, возникшая в городе, который в период османского владычества выступал военным и административным центром с развитыми религиозными (мусульманскими) институтами, сейчас является действующим святилищем в доминирующе православной среде и посещается последователями как ислама, так и христианства. Основную роль в поддержании традиции на данном этапе играют локальные цыганские сообщества.

Первое комплексное изучение культа святой Зайде Башче проводилось в 2001 году социологами Д. Джорджевичем и Д. Тодоровичем. Во время исследования были выявлены архивные и фольклорные материалы, повествующие о текии, а также проведено эмпирическое исследование культа[10].

7. Зайде Башче (*Zajde Bašće*), или Зайде Баджа (*Zajde Badža*), — вариации общеупотребимых именований святилища.

8. Материалы исследования были получены в ходе этнографических экспедиций в Сербии (г. Ниш; г. Лесковац), Македонии (г. Скопье), Косово (г. Призрен) в городских общественных и частных святилищах, культовых объектах в период 2011–2014 гг. В процессе работы использовались методики наблюдения и полуструктурированного и неструктурированного интервью, фотофиксации. В статье также используются данные наблюдений и глубинных интервью респондентов из приграничных областей, а также г. Куманово (Македония), г. Джакова (Косово), г. Гнилане (Косово).

9. Следует отметить, что текия «Зайде Башче» — не единственное святилище в этом регионе. В границах цыганских поселений в последние десятилетия возникает множество общественных и частных (домашних) святилищ, которые локализуют здесь традицию зиярата (паломничества) и воспроизводят соответствующие практики как элемент повседневной религиозной культуры цыган-мусульман. *Трофимова К. П.* «Божьи люди»: традиция почитания «святых» в цыганской среде на Балканах // Суфизм: идеи, практики, институты. Традиции и современность. А. Д. Кныш, О. А. Ярош (отв. ред.) (В печати).

10. Результаты были опубликованы. См.: Đorđević D., Todorović D. (2001) «Zajde Badža (Prikaz starijih I novijih zapisa o romskom kultnom mestu)», in *Vere manjina I manjinske vere. Religions of Minorities and Minority Religions*. Zograf. Мы

Мы, в свою очередь, подошли к изучению данного места десятью годами позже в измененном (социально и культурно) контексте, что было обусловлено рядом факторов. В результате военных конфликтов на Балканах, продолжавшихся в течение 1990-х годов, последующего экономического кризиса и других обстоятельств цыганские поселения внутри города расширялись или строились в связи с потоком переселенцев из Косова и Македонии. С другой стороны, «Мусульманское объединение Сербии» активизировало политику в области религиозного образования среди мусульманского населения (во многом это касалось цыганских сообществ), преобразования или создания локальных религиозных институций (*джамаатов*), формирования религиозных лидеров в цыганской среде. В то же время развивался и сам культ Зайде Башче, что не в последнюю очередь связано со сменой смотрителя святилища.

Святилище интересно как пример народного, а не институционализированного культового места. В широком контексте исследование «Зайде Башче» важно при описании мозаичного комплекса религиозной культуры Балкан, где выявление общих и особенных черт отдельно взятых элементов позволяет прояснить специфику их взаимного позиционирования и соседства.

Текия

Святилище «Зайде Башче»[11] расположено в центральной, исторической части города и прилегает к одной из внешних стен Нишской крепости. В рассказах посетителей оно фигурирует также как тюрбе святой Зайде Башче, легенда о которой и сейчас сохраняется в локальном фольклоре. По легенде гробница святой ведет свою историю примерно с XVI века[12]. Пространство текии организовано в виде неправильного многоугольника

благодарим профессора Д. Джорджевича и доктора Д. Тодоровича за предоставление своих материалов и ценные замечания.

11. О фигуре святой будет подробнее рассказано ниже.

12. Полевые материалы автора: мужчина (рома), действующий смотритель святилища, ислам (суннизм), прож. в г. Ниш (Сербия), г. Ниш, 09.06.2011. В рассказах время появления текии соизмеряется с деятельностью иных конфессий: «Это повелось еще 500 лет назад. Много лет назад, может, старше многих церквей» (Под церквами посетитель имеет в виду христианские, в том числе неопротестантские церкви, ведущие активную миссионерскую работу среди цыган). ПМА: мужчина (рома), около 30 лет, ислам (суннизм), прож. в г. Ниш (Сербия), г. Ниш, 09.06.2011.

площадью 20–25 м² и не имеет характерного для такого рода локусов сооружения — мавзолея. Здесь сосредоточены различные ритуальные объекты: «погребение», жертвенник, деревья и часть стены, окрашенные в белый цвет, к ним же примыкает ограда. Ограда и деревья задают границы святилища. Наиболее значимая часть текии располагается в повороте крепостной стены таким образом, что центральная часть, включающая в себя захоронение и жертвенник, оформлена в угловой зоне. Могила (по всей видимости, кенотаф) визуально обозначена невысоким забетонированным подъемом, в центре которого вырезан неправильный многоугольник, обнажающий землю. Над этим фрагментом ранее, как предполагается, возвышалась усыпальница святой.

По четвергам — в день посещения — святилище скромно украшается. На стену над погребением смотрители вешают три изображения: по центру — святой Зайде Башче, слева и справа — фотографии статуй Девы Марии и Черной Мадонны Летницы[13] (по названию села, расположенного в Косово[14]). В самом углу, на специально отведенном постаменте, ставятся вазы с живыми цветами. На противоположной стороне святилища центральная зона текии символически ограничивается кувшинами с водой, жертвенником (обычно ковриком, на котором прихожане оставляют обещанные святой подношения: воду, пищу, деньги) и уличными подставками под свечи, используемыми в местной церковной практике. Иногда дары (полотенца, одежду, реже пищу) оставляют непосредственно в угловой части, не касаясь при этом открытой земли. Немного поодаль, в дальнем левом углу святилища располагается построенный в 2012 году фонтан (*чесма*), который предназначен для утоления жажды и совершения омовения (во время наблюдений, 2012–2014 гг., фонтан не работал). В центре площадки также в последние годы обустроена клумба с розами, а по бокам поставлены скамейки, чтобы прихожане могли какое-то время провести в святилище.

13. В обыденной речи часто можно услышать сокращенное именование — Летница, а также Богоматерь (Госпожа) Летницы (*Letnička Gospa*).

14. Летница — село в юго-западной части Косово, преимущественно населяемое хорватами, в котором расположена католическая церковь Богоматери Летницы.



Святилище «Зайде Башче» в день посещения. 09.06.2011. Фотография Ксении Трофимовой.

Каждый четверг текия принимает паломников: преимущественно местных жителей, верующих — последователей ислама и христианства. В этническом разнообразии прихожан большинство посетителей составляют представители местных цыганских сообществ. Они же выступают смотрителями святилища.

Верующие приходят по отдельности или полными семьями, выполняя единую последовательность действий. Приближаясь к святилищу, они прикасаются ладонью или губами к стене и ближайшим деревьям, что символизирует пересечение границы священного пространства. Эти действия открывают центральный этап обряда[15]. Далее следуют приношение даров, зажигание свечей и чтение личной молитвы. Завершается обряд выходом из святилища, с почтением, лицом к «погребению», с закрывающими действиями, идентичными тем, что сопровождали вход в текию. Поздно вечером территория текии закрывается,

15. Локальный срез в рассмотрении практик, характерных для народной традиции почитания святых и святынь, дается в работе Танаса Вражиновского. См. *Вражиновски Т.* Светите места во верувањата на македонците // Народна традиција. Религија. Култура. с. 149–156.

и оставшиеся к тому моменту свечи продолжают гореть, освещая тропинку к святилищу.

Структура ритуала проста, и основной его сценарий за время наших наблюдений не подвергался существенным изменениям. Ритуал отправляется каждым участником индивидуально, независимо от того, пришел ли он один или в составе группы верующих. Отметим, что в святилище не совершаются некоторые религиозные практики, такие как намаз, ритуальный обход, и коллективные действия: целительные практики, совместно читаемый *зикр,* чтение формул, целительные практики с привлечением ритуальных специалистов и т. д. Прагматика посещения святилища универсальна: покровительство, помощь в решении различных проблем, здоровье и счастье, или же благодарность Зайде Башче за оказанную помощь, установление или поддержание возникшей связи со святой: «[...] у большинства цыган, скажем, есть некое верование, что она (Зайде Башче. — *Прим. К. Т.*) исполняет желания, исполняет то, что ты хочешь, чтобы стало лучше со здоровьем, материально, как бы то ни было, так помогает, значит, особенно здоровью»[16]. Вместе с тем в святилище предупреждаются действия, которые трактуются как «магические» и противоречащие «предписаниям» посещения мазаров. Пределы допустимого здесь весьма гибки, однако в сферу недозволенного последовательно включаются те действия, которые не связаны непосредственно с коммуникацией верующего и святого или же верующего и Бога. Это те действия, которые вносят дополнительный уровень коммуникации (например, между человеком и джиннами и персонажами народной мифологии через произнесение заговорных формул), или же демонстрируют почитание локуса (манипуляции с предметами и телом: повязывание лент на деревья, проведение ночи на плите, покрывающей символическое погребение и т. д.). За время наших наблюдений мы никогда не слышали произнесения вслух заговорных формул, хотя принимаем во внимание, что обряд носит приватный характер.

После совершения обряда верующие еще некоторое время остаются на территории текии, располагаясь на скамейках,

16. ПМА — мужчина (рома), ок. 35 лет, ислам (суннизм), грамотный, прож. в г. Ниш, г. Ниш, 09.06.2011.

беседуя на «разрешенные» темы[17] или погружаясь в молчаливые размышления. Они также надеются увидеть лик святой на одном из деревьев или стене, что знаменовало бы ее присутствие и укрепило бы существующую связь между святой и верующим. В ходе исследования мы часто встречались со свидетельствами тео- или иерофании как первичной коммуникации, сценарии которой охватывали ряд постоянно повторяющихся мотивов: святая являла себя во сне или в видениях, показываясь человеку в образе молодой прекрасной девушки, или же сообщая о своих желаниях через узнаваемые образы и сюжеты; верующие замечали, как после дождя на деревьях или стене святилища очерчивается рисунок лица женщины.

Нынешний смотритель святилища, мусульманин-суннит, общается с посетителями, посвящает их в легенду о святой Зайде Башче и рассказывает историю текии. Не вмешиваясь в сам ход обряда, он наблюдает и при необходимости аккуратно направляет действия верующих, указывая, где зажигать свечи и размещать подношения. Для местных посещение текии — чаще всего регулярная практика, подкрепляемая «намерением» или же «обетом» совершить обряд и свидетельствами иерофании, формирующими «дискурс чуда».

Привлекая к себе верующих различных религиозных традиций, святая Зайде Башче, само святилище и бытующая традиция почитания в нарративах посетителей прочно связываются с мусульманской и исторически — турецкой традицией. В то же время пространство святилища описывается отдельными посетителями и самим смотрителем как «полиэтничное» (*multietničko*): «И православные, православные тут зажигают свечи. Приходят мусульмане, приходят и католики. Значит, это место всех религий, отведенное не только лишь для мусульман. Таким образом, полиэтничное (мультикультурное. — *Прим. К. Т.*) место»[18].

17. В разговорах на территории святилища не рекомендуется затрагивать «дурные» темы и употреблять обсценную лексику. Подобного рода ограничения объясняются информантами так: «грязная» речь, а также помыслы и намерения потенциально оскверняют «чистое» пространство, что может вызвать гнев и последующее наказание со стороны святой. ПМА — женщина (рома), постоянная прихожанка святилища, ислам, прож. в г. Ниш, г. Ниш, 07.06.2012.

18. ПМА — мужчина (рома), действующий смотритель святилища, ислам (суннизм), прож. в г. Ниш (Сербия), г. Ниш, 09.06.2011.

Итак, «Зайде Башче» представляет собой народное святилище, которое «открыто» последователям различных религиозных традиций для совершения совместных практик. Оно, таким образом, является частным случаем общебалканского феномена «смешанных» паломничеств. Святилище в городе Ниш привлекает внимание некоторыми деталями. Во-первых, интересно его современное убранство, которое включает в себя христианские или подобные христианским элементы, что, таким образом, как мы предполагаем, демонстрирует трансформацию облика святилища[19]. Во-вторых, мы замечаем инвариантный сценарий ритуала для верующих мусульман и христиан в пространстве, которое, опираясь на поддерживаемый всеми участниками «традиционный» нарратив, воспринимается как мусульманское. В-третьих, к исходному мусульманскому дискурсу в «Зайде Башче» добавляется мультикультурный, что создает два демонстративных дискурса о религиозной идентичности места. При этом особенным здесь является еще и то, что ритуал воспроизводится, а традиция поддерживается во многом благодаря участию этнического, культурного и религиозного меньшинства — цыган, которые выступают здесь как в качестве участников, так и ритуальных специалистов[20]. Примечательно, что жители Ниша, не вовлеченные в данную культовую практику, рассматривают святилище как цыганское, в то время как сами цыгане, признавая, что значительную долю паломников составляют цыгане, не определяют его «своим» в этническом смысле.

В этой связи мы задаемся вопросом: какова корреляция между двумя упомянутыми дискурсами? Что позволяет говорить о данном святилище, как о мусульманском или мультикультурном, и в частности — благодаря каким дискурсивным практикам

19. Отметим, что «Зайде Башче», будучи местом совместных практик мусульман и христиан, не является «двойственным» святилищем, которое наделяется различными группами дуальной идентичностью (мусульманской и христианской) или же святилищем с неопределенной идентичностью, которым свойственно смешение предметов, ассоциируемых с различными традициями. Подобное смешение наблюдается и в ряде частных святилищ.

20. Среди посетителей святилища большая часть — цыгане-мусульмане, которые в Южной Сербии, и в частности в Нише, в доминирующе православной среде являются религиозным меньшинством. Вместе с тем среди локальных сообществ цыгане, определяющие себя как мусульмане, составляют крупную общину. *Ђорђевић Д. Б.* На коњу с лаптопом у бисагама. Увод у ромолошке студије. Нови Сад, 2010.

происходит демаркация религиозных границ культового пространства?

В этом контексте обозначим основания возможного подхода к изучаемому феномену совместного почитания святынь. Как справедливо отмечает антрополог Диоджини Альбера, культовые практики такого рода представляют собой «относительно неструктурированный феномен», в связи с чем характер его проявлений «изменчив и порой непредсказуем»[21]. Совершенно очевидно, что в зависимости от конкретных исторических, социальных и культурных контекстов этот материал предполагает различное прочтение. Фиксация многообразных случаев совместных практик и реконструкция соответствующих контекстов позволяют каждый раз вносить уточнения в рисунок взаимодействий, которые реализуются в культурно гетерогенном пространстве Балкан. Как полагает Дорин Массей, пространство взаимодействия, будучи неоднородным, «живет», наполняясь множеством одновременно складывающихся рассказов-историй, которые постоянно сменяют друг друга[22]. Оно создается отношениями, в постоянном взаимодействии (в соединениях и разобщениях, предполагающих вариативные комбинации), и эти отношения образуют границы, вокруг которых намечаются места. Место — это всегда «место встречи»[23], что справедливо и для культурных границ.

В свою очередь, само место, отражая различия, наполняется дискурсами, которые образованы включенными во взаимодействие акторами. Взаимосвязь этих дискурсов образует сложное смысловое содержание того или иного места. Место возникает, наполняется смыслом или смыслами благодаря нарративам, которые «рассказываются» о нем и связывают место с социальными практиками людей. Процесс «нарративизации»[24] позволяет месту служить значимым фактором в построении, содержательном изменении и поддержании исторической

21. Albera, D. (2012) «Conclusion: Crossing the Frontiers between Monotheistic Religions, an Anthropological Approach», in Albera, D. and Couroucli. M. (ed.) *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean. Christians, Muslims and Jews at Shrines and Sanctuaries,* p. 223. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.

22. Massey, D. B. (2005) *For Space*, p. 12. London: Sage.

23. Ibid., pp. 67–68.

24. Low, S. M. and Lawrence-Zúñiga, D. (2003) «Locating Culture», in Low, S. M. and Lawrence-Zúñiga, D. (eds) *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture*, pp. 16–17. Blackwell Publishing.

и культурной памяти того или иного социального объединения. В этом смысле определенные места, в том числе, конечно, и сакральные локусы, можно рассматривать как «гетеротопии» (*hétérotopies*), в концепции М. Фуко[25]. Места паломничества, равно как и иные ритуальные пространства, также содержательно неоднородны. Их отличает способность «вбирать в себя и отражать множество религиозных дискурсов»[26]. В то же время те исследования, которые сосредоточены на выявлении специфики совместного пользования ритуальными пространствами, подчеркивают, что существующее разнообразие дискурсов стремится к упорядочиванию в соответствии с действующей доминирующей системой представлений и практик, под контролем формальных или неформальных религиозных и социальных институтов. Это, безусловно, касается и народных святилищ, которые также включены в сложную систему социальных отношений.

Таким образом, исходя из теоретических рамок, намеченных выше, и возвращаясь к анализу святилища «Зайде Башче» в контексте феномена смешанных паломничеств на Балканах, нашим следующим шагом становится исследование нарративов, возникающих вокруг святилища в их вариативности; архитектоники сакрального локуса: действий и взаимодействий прихожан.

Легенда

Первое упоминание о «Зайде Башче» (Захиде-баджи[27]) относится ко второй половине XVII столетия[28], однако оно не содержит описания святилища и не дает нам подробной информации о личности Захиде-баджи, которая, судя по всему, занимала особое положение в обществе и почиталась местными жителями. Усыпальница Захиде-баджи упоминается и в исторических

25. Foucault, M. (1984) «Des espaces autres (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967)», *Architecture, Mouvement, Continuite* 5: 46–49.

26. Eade, J. and Sallnow, M. J. (1991) «Introduction», in *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*, p. 15. London: Routledge.

27. *Baci* (тур.)/баджи — лексема, употребляющаяся по отношению к женщине — «сестра».

28. Čelebi, E. (1967) *Putopis. Odlomci o Jugoslovenskim zemljama*, p. 63. Sarajevo.

ежегодниках (*salname*), относящихся к последним годам османского владычества на территории Южной Сербии[29].

В то же время местный фольклор сообщает легенду о некой турецкой девушке, которая почиталась в качестве святой, а ее тюрбе располагалось во рву около старых Белградских ворот Нишской крепости. Можно предположить, что с течением времени образы Захиде-баджи и святой турецкой девушки слились в единый образ святой, чье святилище обустроено вдоль стены крепости.

Легенда о Зайде Башче была впервые записана сербским историком М. Дж. Миличевичем в 1878 году в Нише в передаче представителей турецкой общины. Впоследствии варианты легенды приводились Д. Бояничем (1983), Дж. Стаменковичем (1997), И. Трайковичем (2000), Н. Яшичем (2001), Д. Джорджевичем (2001)[30]. В настоящем исследовании также учитываются варианты легенды, полученные автором в процессе интервью нынешнего хранителя святилища и прихожан. Мотивы и образы, которые транслируются в легендах, играют существенную роль в формировании специфики локальной практики и характера святилища. Повествуя об «истоках», легенды о тюрбе и святых включаются в нарратив о традиционности, культурном наследии и преемственности. Они выступают инструментом в установлении доминирующего религиозного дискурса, христианизируя или исламизируя как фигуру святого, так и само святилище.

Согласно инвариантному сюжету легенды, Зайде (Захиде) Башче (Баджа) была молодой незамужней девушкой, жившей в Нише. Ее отличали религиозность, благовоспитанность и милосердие, она много времени проводила в молитвах. Центральным событием легендарного повествования во всех случаях выступает отправление в хадж хозяина дома (турецкого аги), в котором проживает Зайде Башче, ее намерение принести ему в Мекку халву, чудесное перемещение в пространстве и следующее за этим исчезновение девушки. В завершение

29. См. историографическую заметку, которая дополняет существующее представление о святилище, развитое на основе фольклорных легенд и былин. Sajtović-Lukin, B., Todorović, D., Đorđević, D. B., Osmani, I., Vuković, R. (2005) *Romani Cult Places and Culture of Death/Romane Kultna Thana thay I Kultura Merubasiri*, pp. 47–53. Niš: SVEN.

30. Отрывки работы перечисленных авторов собраны в Sajtović-Lukin, B., Todorović, D., Đorđević, D. B., Osmani, I., Vuković, R. *Romani Cult Places and Culture of Death/Romane Kultna Thana thay I Kultura Merubasiri*. См. также: Jašić, N. (2001) *Stari niški Romi*. Niš: Komrenski sociološki susreti.

инвариант легенды указывает на место возле крепостной стены и рва, окружавшего город, где после исчезновения Зайде Башче была найдена ее обувь.

Вариативность данной легенды сводится к нескольким мотивам, часть которых является ключевыми для анализа содержания современного культа и касаются имени, этнической и религиозной принадлежности девушки, мотива принятия ею решения о передаче яств, способу преодоления расстояния и исчезновению. Так, действующий смотритель святилища повествует о мусульманке, турчанке, которая была удочерена турецким агой. Она была набожна и много помогала людям. В целом эта версия созвучна наиболее раннему повествованию, записанному М. Дж. Миличевичем в конце XIX в., и версии, приводимой Дж. Стаменковичем. Впрочем, в последнем случае появляется мотив чудесного явления: находясь в городе, девушка слышит голос приемного отца, который просит передать ему еды в Мекку и как можно скорее. В отдельных повествованиях встречается мотив визионерского опыта: ага приходит Зайде Башче в сновидении.

Другая важная вариация легенды, приводимая цыганским исследователем Н. Яшичем на основе фольклора цыган-старожилов города Ниша, содержит указание на то, что Зайде Башче не была мусульманкой и ей не дозволялось молиться в доме. Поэтому она была вынуждена совершать молитву «своему Богу» в уборной. Мотив о набожной не-мусульманке встречается и в вариации легенды, рассказанной нам пожилой жительницей одной из цыганских *махал*[31] города Ниша, которая в течение последних двадцати лет занималась подготовительными практиками к погребению среди цыган-мусульман. В ее вариации Зайде Башче была набожной сербской, православной служанкой у турецкого зажиточного горожанина, которая полюбила ислам и стала молиться Богу, как принято в исламе. Супруга хозяина приготовила халву, сложила в корзину и велела девушке отнести корзину аге. Девушка обулась, вышла из дома и исчезла. Ее обувь упала в ров городской стены, а девушка «к Богу отошла, с ним отошла, она теперь их (святых и ангелов. — *Прим. К. Т.*), Божья.

31. Махала — обозначение городского района, где компактно проживает этническая, религиозная община. В настоящее время данный термин часто используется по отношению к районам компактного проживания цыган.

А здесь упала ее обувь, и она здесь... появляется некоторым, а другим не появляется»[32].

Все приведенные вариации легенды воспроизводятся в современном фольклоре, причем в повествованиях двух последних смотрителей святилища Зайде Башче фигурирует как турчанка-мусульманка. Однако представление о ней как о сербской, православной набожной девушке также встречается в суждениях прихожан, в том числе мусульман. Религиозная принадлежность святой, включая и показанный выше мотив обращения в ислам, является одним из маркеров, который означивает святилище как мусульманское место (*хорохано тхан* — ром.). В то же время можно предположить, что образ святой не-мусульманки, с одной стороны, подкрепляет собственно исламские представления о милосердии Аллаха, которое, как видно из легенды, может распространяться не только на мусульман, но и на богобоязненных последователей других религий. С другой стороны, этот мотив может подкреплять и легитимировать посещение тюрбе христианами и совершение ими тех практик, которые они обычно отправляют в рамках своей конфессиональной традиции. Прежде всего это относится к индивидуальному чтению молитвы, поскольку именно оно упоминается в тех вариациях легенды, где Зайде Башче предстает не-мусульманкой.

Иные мотивы, равно как и подробности повествования — топонимы, праздники и блюда (чудесное перенесение в Мекку, обладание крыльями и умение летать как пример *карамата*[33]; празднование Курбан Байрама и приготовление халвы, которая в локальных традициях мусульман фигурирует как ритуальное блюдо), — также формируют нарратив о мусульманском источнике традиции почитания текии Зайде Башче. В том же ключе прочитывается некоторыми информантами и облик святой — молодой, красивой девушки, облаченной в белые одежды, — который она принимает, являясь верующим во снах[34].

32. ПМА: женщина (рома), ок. 60 лет, ислам, грамотная, род. в г. Скопье (Македония), прож. в г. Ниш, г. Ниш, 20.12.2011.

33. Чудесное явление. Связанные с этим характерные черты портрета женских святых, представленные в народной традиции мусульман Болгарии, даются в работе Г. Лозановой. *Лозанова Г.* Местни светци (евлии) у българоезичните мюсюлмани в Родопите: понятие и разказ // Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите. Т. VIII. Етнология на суфитските ордени — теория и практика Състав. А. Желязкова и Й. Нилсен. София, 2001. С. 153–173.

34. Молодость, красота персонажа — мотивы, встречаемые в описаниях женских святых в народных представлениях, например в образе Къз Аны, Зекии баба и др.

С легендой о девушке Зайде Башче связаны и другие нарративы, повествующие непосредственно о возникновении посвященного ей культового места. Здесь сообщается о возникшем свечении и других чудесах: «Именно на этом месте исчезла, именно на том месте исчезла, и осталась ее обувь. Все, кто жили в крепости, пришли посмотреть, что это, из-за чего это, и то было большое свечение, большое свечение»[35]. На наблюдения света, который зажигается «не рукой человека»[36], указывает и приводимый в отдельных источниках устный фольклор. Данный распространенный мотив является смыслообразующим в представлениях об усыпальницах шахидов и аулия в различных локальных мусульманских традициях[37]. В то же время интерпретация отдельных видений может обладать как мусульманскими, так и христианскими коннотациями. В лике женщины, который создается тенью от дерева и проявляется на стене святилища, узнается либо святая Зайде Башче, либо Дева Мария[38].

Конструирование смешанного святилища

Святилище «Зайде Башче» может быть отнесено к числу так называемых «непокрытых» тюрбе[39]. Согласно легенде, мавзолей на месте символического погребения несколько раз возводился, но всякий раз постройка сама по себе обрушалась, таким образом

в культуре мусульман-алевитов в Болгарии. См., например: *Миков Л.* Късна култова архитектура на хетеродоксните мюсюлмани в България // Ислям и култура. Изследования, София, 1999. С. 69; *Алексиев Б.* Фолклорни профили на мюсюлмански светци в България. София, 2005.

35. ПМА: мужчина, рома (арлия), ок. 50 лет, ислам, грамотный, прож. в г. Ниш, г. Ниш, 09.06.2011.

36. Dordevic, D. B., Todorovic, D. *Zajde Badža (Prikaz starijih I novijih zapisa o romskom kultnom mestu)*, p. 253.

37. В балканском контексте поверья о чудесах на могилах и кенотафах святых приводятся Д. Джорджевичем: *Ђорђевић Т.* Наш народни живот. Том 3; Ђорђевић Т. Наш народни живот. Том 2.

38. Sajtović-Lukin, B., Todorović, D., Đorđević, D. B., Osmani, I., Vuković, R. *Romani Cult Places and Culture of Death/Romane Kultna Thana thay I Kultura Merubasiri*, p. 55.

39. Открытые тюрбе, то есть погребения, не означенные мавзолеем, но, как правило, окруженные оградой, приводятся как один из типов погребальной архитектуры в культуре мусульман, принадлежащих традиции бекташийа, алевитов-кызылбашей. См. *Миков Л.* Спецификата на суфиската архитектура в България (XVI–XX в.) // Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите. Т. VIII. Етнология на суфитските ордени — теория и практика Състав. А. Желязкова и Й. Нилсен. София, 2001. С. 180–220.

давая понять, что могила девушки должна быть «открытой»[40]. Мотив обрушения мавзолея обычно приводится верующими в подтверждение присутствия святого на данном месте и его актуальной силы. В связи с этим каждое действие по обустройству святилища, согласно представлениям, должно быть одобрено самим святым.

Общая архитектоника священного пространства предстает перед нами в традиционном виде, характерном для народной мусульманской традиции оформления подобных святилищ. В убранстве текии выделяется ряд предметов, которые могут обладать мусульманскими коннотациями. Сюда можно отнести недавно установленный фонтан (чесму), предназначенный для омовения. Посещающие святилище мусульмане приносят с собой кувшины с пресной водой для святой, чтобы она могла совершить омовение перед намазом. Другой элемент — цветок розы[41] — служит одним из постоянных атрибутов мусульманских тюрбе. В ритуальных действиях участниками зажигаются только белые (мусульманские[42]) свечи, которые продаются здесь же смотрителем святилища. На мусульманский характер культа указывают также подношения, которые приносят в текию «Зайде Башче» паломники. Среди даров можно часто увидеть ритуальные яства — щербет, халву, — связанные с повседневной религиозной жизнью местных мусульманских общин.

Примечательно, что, несмотря на мусульманский дискурс, здесь отсутствуют характерные для подобного рода мест явные визуальные и вербальные маркеры. Так, в создании облика культового места «Зайде Башче» не используется зеленый цвет, не представлены изображения Каабы, духовных авторитетов мусульман, отсутствуют *шамаили* — панно с цитатами из Корана,

40. Вообще, мотив строительства и разрушения построек, входящих в определенное семантическое поле (религиозные сооружения, мосты, фонтаны), является инвариантным в балканском фольклоре. См. *Ђорђевић Т.* Наш народни живот. Том 3. С. 132. *Миков Л.* Специфика на суфиската архитектура в България (XVI–XX в.) // Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите. С. 198.

41. Цветок розы семантически связан с образами шахидов и святых. Так, по легендам, розы вырастают там, где проливается кровь невинно убиенных, а также шахидов. *Ђорђевић Т.* Наш народни живот. Том 2. С. 125, 126, 134.

42. Согласно локальным представлениям, цвет используемых в ритуале свечей конфессионально маркирует религиозную принадлежность участника и самого действия: белые свечи ассоциируются с исламом, желтые — с православием.

сам Коран, четки, молитвенные коврики[43]. В то же время в дни посещения святилища используются символы, имеющие явные христианские коннотации. Так, ритуальный центр текии над кенотафом обозначается тремя изображениями. В центре композиции находится авторское изображение святой Зайде Башче, стилизованное под католический образ Девы Марии. Справа и слева от центрального изображения находятся фотографии скульптур Девы Марии и «Черной Мадонны» («Летницы») соответственно.



Изображения «Черной Мадонны» Черногорской (слева), Зайде Башче (в центре), Богоматери (справа). 09.06.2011. Фотография Ксении Трофимовой.

На наш взгляд, ключевым изображением является «Черная Мадонна» («Летница»). Почитание Девы Марии, в разной форме присутствующее в мусульманских культурах, в практиках цыган вплоть до конца 1990-х годов выражалось в ежегодном

43. Отметим, что в иных общественных и частных святилищах, расположенных в цыганских поселениях (г. Ниш, г. Лесковац), перечисленная мусульманская атрибутика присутствует. Более того, в отдельных текиях мы не встречаем предметов, которые имели бы устойчивую ассоциацию с христианскими традициями.

паломничестве в церковь «Богоматери Летницы» в хорватском селе Летница (Косово), известной почитаемой статуей «Черной Мадонны», во время празднования Успения Богоматери (14–15 августа)[44].

Праздник Успения Богоматери в Летнице органично объединял в себе дискурсы различных сообществ верующих, каждое из которых через свои представления, проводимые практики и интерпретации символически очерчивало и демонстрировало собственные культурные границы. Обряды, отправляемые цыганскими мусульманскими группами, по своей структуре сходны с действиями, совершаемыми для прославления святых (*аулийа*) в Македонии, Косово, Сербии, и включали *курбан* (жертвоприношение) и принесение бескровных даров «Черной Мадонне». Обрядовый комплекс обладал «легальным» статусом в данном «поликультурном» пространстве, о чем также свидетельствовало наличие богослужений на цыганском языке. Таким образом, церковь в Летнице на период праздника воспринималась цыганами как «свое» пространство в границах «чужого», ведь доминирующий дискурс оставался католическим, и целостное культурное пространство обнаруживало дискретный характер[45].

Балканские национальные конфликты 1990-х годов отразились и на культурном взаимодействии. В этот период отмечаются ослабление и прекращение «смешанного» паломничества в монастыри и церкви[46]. Не стала исключением и церковь в Летнице. В ситуации отчуждения цыган от традиционных мест паломничества неудивительно, что внутри цыганских сообществ, особенно состоящих из вынужденных переселенцев, часто можно видеть стремление воспроизвести привычные формы отправления обрядов в новом окружении в типологически схожих культовых локусах при сохранении общего смыслового контекста и структуры

44. Dujzings, G. *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*, pp. 38–45; *Вукановић Т.* Роми (Цигани) у Југославији. Врање: Нова Југославија, 1983. С. 291–292.

45. Вспоминая о посещениях церкви в Летнице и других святынь в Косово, уточняют, что в церкви и около церкви (в границах ярмарки и палаточных лагерей) можно было совершать разного рода обряды, и это не возбранялось, даже дозволялось: «Это было наше посещение». ПМА: женщина (рома), ок. 75 лет, род. в Косово, прож. в г. Скопье (Македония), г. Скопье, 09.06.2012; мужчина (рома), ок. 70 лет., ислам, грамотный (шейх тариката кадирииййа), прож. в г. Ниш, г. Ниш, 25.03.2014; женщина (рома), ок. 40 лет, ислам, грамотная, прож. в Ниш, г. Ниш, 25.03.2014.

46. Dujzings, G. *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*, pp. 65–75.

обряда. Так, в последние годы наблюдается рост числа паломников и прихожан во время религиозных праздников в католических храмах, известных как локальные места паломничества, на путях миграций цыганских сообществ (например, в г. Ниш, Сербия; г. Скопье, Македония; г. Нови Сад, Сербия и др.).

Исследования ежегодных посещений костела Пресвятого Сердца Иисуса в г. Ниш на праздник Успения Богоматери показывают прирост и активизацию прихожан, прежде всего за счет увеличения представителей цыганского населения, которые пытаются воспроизводить здесь привычные формы отправления ритуалов, связанных с Летницей. Как следствие, поскольку площадь культового сооружения в Нише не позволяет проводить массовые мероприятия, в указанные даты доступ во двор церкви к скульптуре Богоматери с младенцем ограничен, запрещено совершение жертвоприношений[47]. Мы полагаем, что вынужденное удаление от центрального объекта культа, выход за уже очерченные в обряде границы нарушают структуру ритуала, снижают его функциональную значимость, заставляют трансформировать обрядовый комплекс, в частности, переносить его в пригодные для этого локусы (например, в частные домашние или общественные святилища).

Отсюда появление в текии «Зайде Башче» образов Летницы и Богоматери, а также стилизованного изображения самой святой представляется вполне закономерным и объяснимым. Трудным для объяснения на первый взгляд выступают подробности их появления. Согласно сведениям, сообщаемым нынешним смотрителем текии, три изображения были принесены ему в 2010 году христианкой, этнической сербкой, которая сообщила, что ее побудило к этому сновидение, в котором она видела себя приносящей эти изображения в текию.

Отметим, что таким образом почитание Богоматери было частично включено в актуальное культовое пространство, которое, в свою очередь, получает дополнительную смысловую нагрузку и маркируется через присутствие данного изображения. Акт передачи изображения носил индивидуальный характер, но был легализован традицией и интегрирован в целостный культ. Учитывая роль сновидения в различных культурах[48], привнесение

47. Saitović-Lukin, B., Todorović, D., Đorđevic, D. B., Osmani I., R., Vučković, R. *Romani cult places and culture of death. Romane kultna thana thay I kultura meribasiri*, pp. 61–62.

48. См., напр. *Вражиновски Т.* Народна митологија на македонците. Кн. I. Скопје-Прилеп, 1998. С. 143–148; *Ђорђевић Т.* Наш народни живот. Том 3. С. 376;

изображений может служить примером традиционного механизма легитимации конструируемой конфессиональной гибридности пространства[49].

Полагаем, что одним из детерминантов как в выборе места, так и в процессе включения в культ, служило то, что святилище Зайде Башче, привлекая в большей степени верующих, принадлежащих к цыганским сообществам, воспринимается ими как пространство этнокультурного единства. То есть речь идет не о перенесении культа, но о частичном его воспроизводстве в «своем» пространстве. В то же время важно подчеркнуть, что фигура Богоматери не вытеснила собой фигуру Зайде Башче, и последняя остается доминирующим персонажем, за которым сохраняется мусульманская риторика.

Таким образом, как и в случае с легендарными нарративами, организация пространства святилища обнаруживает особую гибридизацию или комбинацию мусульманских и христианских элементов. Особо отметим ряд отличий, которые выделяют «Зайде Башче» из ряда балканских феноменов, связанных со смешанными паломничествами. Как правило, в конфессионально однозначных (например, монастырь, мечеть и пр.) и двойственных святилищах (места, связанные с фигурами святых, равно почитаемых как в народной христианской, так и в народной мусульманской традициях, например, Св. Никола/Хайдар-баба[50]) организация пространства либо подчинена доминирующему конфессиональному дискурсу, либо реорганизуется всякий раз под нужды конкретной группы паломников в зависимости от их религиозной принадлежности. «Зайде Башче», напротив, представляет собой пространство органичного нивелирования или сглаживания конфессиональных различий, что допускает соседство символов различных конфессий[51].

Јовановић Б. Цркве из снова // Гласник етнографског музеја у Београду. 2011. № 75. С. 63–71; *Миков Л.* Късна култова архитектура на хетеродоксните мюсюлмани в България // Ислям и култура. Изследвания. С. 220. О месте визионерского опыта в мусульманских традициях см. сборник исследований: Felek, Ö. and Knysh, A. D. (2012) *Dreams and Visions in Islamic Societies*. State University of New York Press.

49. Berger, P. L. (1980) *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. Doubleday; Boyer, P. (1990) *Tradition as Truth and Communication: A Cognitive Description of Traditional Discourse*. Cambridge University Press.

50. См. статью Г. Баумана в этом номере.

51. Как мы уже отмечали выше, архитектоника пространства святилища такова, что в ней не представлены конфессиональная символика первого порядка, которая

Завершающим штрихом к описанию портрета текии «Зайде Башче» может служить обращение к ритуальному поведению посетителей. Основываясь на наблюдениях за верующими и их интервью, можно отметить существование предписаний к культовой стороне посещения святилища. Проводимые обрядовые действия, а также поведение человека в границах данного места регулируется комплексами запретов и предписаний, отвечающих представлениям о ритуальной чистоте/нечистоте, часть которых отражает мусульманский контекст. Среди очистительных действий на период подготовки к обряду (примерно за сутки до посещения) выделяются: полное омовение; запрет на половые контакты; отказ от приема «запретной» пищи (свинины, алкоголя). Курение, в том числе в границах святилища, разрешено. Женщинам рекомендуется облачаться в скромную одежду и воздержаться от использования макияжа. При этом ношение хиджаба не требуется[52].

Ключевое место в обрядовом действе занимает индивидуальный акт заключения обета или высказывания намерения и непосредственная молитвенная коммуникация человека и святой. Таким образом, ритуальные действия, совершаемые в пространстве святилища, в основном состоят из индивидуальных действий (личных молитв в адрес святой, зажигания свечей и приношения даров). Поскольку в святилище не совершаются коллективные ритуальные акты, это также может рассматриваться как его особенность, обусловливающая нивелирование внешних (наблюдаемых) конфессиональных различий паломников и формирующая пространство религиозной комбинации. Примечательно, что система предписаний и запретов, задающая жесткость пределов дозволенного в ритуале, одновременно обеспечивает гибкость конфессиональных границ: на внешнем уровне все посетители святилища совершают одни и те же действия, не имеющие явной конфессиональной привязки, они обычно не складывают руки в традиционном мусульманском

могла бы служить явным и однозначным маркером, определяющим конфессиональные границы священного пространства.

52. Возможным объяснением этого является тот факт, что в отличие от других этнических сообществ, исповедующих ислам на Балканах (например, албанцев), практика повседневного ношения хиджаба не закрепилась среди локальных цыганских сообществ, за исключением посещения мечети и других культовых мест (суфийские текке, семаны).

дуа, не крестятся[53]. В то же время существующая система предписаний никак не регламентирует внутреннюю сторону молитвы к святой, позволяя верующему обращаться к ней так, как это принято в его конфессии, или по-своему.

Таким образом, в рамках общей религиозной практики на уровне предписаний и запретов дифференцируются религиозные статусы участников. В то же время целостный дискурс культа представляется одновременно и творением, и создателем культурной идентичности данного пространства, очерчивая границы различных включенных в него частных дискурсов (мультикультурного на фоне мусульманского, который является в этом случае доминирующим).

Заключительные замечания

В его нынешнем виде святилище «Зайде Башче» конструируется на основании различных нарративов. Специфика текии определяется особенностями основных повествований, организации внутреннего пространства и обрядовых практик и состоит в комбинации традиционных мусульманских, христианских и народных элементов. Их соотношение указывает, с одной стороны, на стремление к упорядочиванию на основе доминирующего «традиционного» мусульманского дискурса, а с другой — на нивелирование конфессиональных различий, что обеспечивает гибкость конфессиональных пределов на уровне представлений и практик. Как мы уже отмечали, создание культового пространства, его гибридный характер опираются на единые механизмы легализации, которые формируют ареальные представления и обряды.

Интересен вопрос о характере и особенностях признания святилища «Зайде Башче» и совершаемых здесь обрядов со стороны местных формальных религиозных лидеров. Последними данная текия рассматривается, как правило, как нелегитимное, неортодоксальное или внеконфессиональное явление, имеющее маргинальный характер. Подобная маргинализация, с одной стороны, влечет за собой, а с другой — основывается на интерпретации культа в качестве

53. Креститься прямо запрещено, и в этом можно усматривать преобладание мусульманского дискурса над поликультурным: « [...] я православный, но здесь я не могу (не принято. — Прим. К.Т.) креститься» (ПМА — мужчина (серб), ок. 50 лет, православный, грамотный, прож. в г. Ниш, г. Ниш, 22.12.2012).

самобытного специфически цыганского религиозного феномена, воспринимаемого как «их» традиция. Напротив, сами прихожане, равно как и отдельные лидеры местных суфийских общин, рассматривают «Зайде Башче» как способ поддержания местных мусульманских традиций и в то же время как часть собственной культурной памяти, интегрирующей религиозную культуру цыган в окружающую культурную среду. И в этом контексте сохраняется мусульманский дискурс, предписанный «традицией».

Вместе с тем мы предполагаем, что конструирование нарратива о мультикультурном характере святилища в дополнение к «традиционалистскому» мусульманскому дискурсу может быть рассмотрено как ответная реакция на непризнание и придание маргинального статуса «Зайде Башче» со стороны местных религиозных лидеров. Маргинальный, периферийный характер культа, с одной стороны, предполагает лиминальность очерченных конфессиональных границ, а с другой — требует самоопределения. Вероятно, появление «мультикультурного» дискурса может объясняться манифестацией полифоничности, характерной для балканской религиозности вообще (в аспекте культуры соседства) и современной религиозности цыган в частности.

В то же время следует признать, что, действительно, наиболее продуктивно объяснять специфику святилища «Зайде Башче» именно в контексте особенностей цыганской религиозности на Балканах. В своих исследованиях мы пытались показать, что характерной чертой народной религиозной культуры цыган является комбинативность и синкретичность[54]. Комбинативность представляет собой форму организации повседневной религиозности, в которой элементы различных традиций не теряют своей конфессиональной привязки, но соединяются в общем нарративном, пространственном или ритуальном комплексе. Именно это мы видим на примере «Зайде Башче», где соединяются элементы народных мусульманских и христианских верований, обнаруживая тем самым особенности бытования религиозных представлений и практик в среде балканских цыган. Подытоживая вышесказанное, мы предполагаем, что, будучи неинституациональной и маргинализированной, но в то же время находясь в русле традиционных форм бытования и легализации, текия «Зайде Башче» вскрывает некоторые общебалканские

54. *Трофимова К. П.* Особенности религиозной культуры цыган в контексте религиозного плюрализма на Балканах // Философия и культура. 2013. № 9. С. 1270–1280.

механизмы повседневной религиозности в пространстве соседства различных культур.

Библиография/References

Полевые материалы автора

Интервью — мужчина (рома), действующий смотритель святилища, ислам (суннизм), прож. в г. Ниш (Сербия), г. Ниш, 09.06.2011; мужчина (рома), около 30 лет, ислам (суннизм), прож. в г. Ниш, г. Ниш, 09.06.2011; мужчина (рома) ок. 35 лет, ислам (суннизм), грамотный, прож. в г. Ниш, г. Ниш, 09.06.2011; женщина (рома), постоянная прихожанка святилища, ислам, прож. в г. Ниш, г. Ниш, 09.06.2011; женщина (рома), ок. 60 лет, ислам, грамотная, род. в г. Скопье (Македония), прож. в г. Ниш, г. Ниш, 20.12.2011; мужчина (рома), ок. 50 лет, ислам, грамотный, прож. в г. Ниш, г. Ниш, 09.06.2011; мужчина (серб), ок. 50 лет, православный, грамотный, прож. в г. Ниш, г. Ниш, 22.12.2012; мужчина (босн.), 30 лет, гл. имам Нишской мечети, ислам (суннизм), г. Ниш, 10.06. 2011; 22.12. 2011; мужчина (рома), ок. 40 лет, имам, дервиш (кадирийа), прож. в г. Ниш, 25.03.2014; женщина (рома), ок. 75 лет, род. в Косово, прож. в г. Скопье (Македония), г. Скопье, 09.06.2012; мужчина (рома), ок. 70 лет., ислам, грамотный (шейх тариката кадирииййа), прож. в г. Ниш, г. Ниш, 25.03.2014; женщина (рома), ок. 40 лет, ислам, грамотная, прож. в Ниш, г. Ниш, 25.03.2014.

Литература

Алексиев Б. Фолклорни профили на мюсюлмански светци в България. София: Институт за фолклор (Българска академия на науките). 2005.

Вражиновски Т. Народна митологија на македонците. Кн. I. Скопје-Прилеп, 1998.

Вражиновски Т. Народна традиција. Религија. Култура. Скопје: Матица Македонска. 1999.

Вукановић Т. Роми (Цигани) у Југославији. Врање: Нова Југославија, 1983.

Ђорђевић Д. Б. На коњу с лаптопом у бисагама. Увод у ромолошке студије. Нови Сад, 2010.

Ђорђевић Т. Наш народни живот. Том 2. Београд: Просвета, 1984.

Ђорђевић Т. Наш народни живот. Том 3. Београд: Просвета, 1984.

Етнология на суфитските ордени — теория и практика. Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите. Т. VIII., Състав. А. Желязкова и Й. Нилсен. София: IMIR, 2001.

Лозанова Г. Местни светци (евлии) у българоезичните мюсюлмани в Родопите: понятие и разказ // Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите. Т. VIII. Етнология на суфитските ордени — теория и практика Състав. А. Желязкова и Й. Нилсен. София, 2001. С. 153–173.

Миков Л. Късна култова архитектура на хетеродоксните мюсюлмани в България // Ислям и култура. Изследования, София, 1999. С. 52–89.

Миков Л. Спецификата на суфиската архитектура в България (XVI–XX в.) // Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите. Т. VIII. Етнология на суфитските ордени — теория и практика Състав. А. Желязкова и Й. Нилсен. София, 2001. С. 180–220.

Трофимова К. П. Особенности религиозной культуры цыган в контексте религиозного плюрализма на Балканах // Философия и культура. 2013. № 9. С. 1270–1280.

Филиповић М. С. Обичаји и верованья у Скопской котлини. Српски етнографски зборник. Књига LIV. Друго оделење. Београд, 1939.

Aleksiev, B. (2005) *Folklorni profile na miusiulmanski svettsi v Bulgariia* [Folklore Profiles of Muslim Saints in Bulgaria]. Sofia: Institut za Folklor, Bulgarska Akademiia na naukite.

Albera, D. (2012) «Conclusion: Crossing the Frontiers between Monotheistic Religions, an Anthropological Approach», in Albera, D. and Couroucli, M. (eds) *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean. Christians, Muslims and Jews at Shrines and Sanctuaries*. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.

Albera, D. and Couroucli, M. (eds) (2012) *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean. Christians, Muslims and Jews at Shrines and Sanctuaries*. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.

Belaj, M. (2012) *Milijuni na putu. Antropologija hodočašća* I *svetlo tlo Međugorja*. Zagreb: Jesenski I Turk.

Berger, P. L. (1980) *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. Doubleday.

Boyer, P. (1990) *Tradition as Truth and Communication: A Cognitive Description of Traditional Discourse*. Cambridge University Press.

Biegman, N. (2009) *Living Sufism: Rituals in the Middle East and the Balkans*. Cairo: American University in Cairo Press.

Čelebi, E. (1967) *Putopis. Odlomci o Jugoslovenskim zemljama*. Sarajevo: Svetlost.

Felek, Ö and Knysh, A. D. (2012) *Dreams and Visions in Islamic Societies*. State University of New York Press.

Dujzingz, G. (2000) *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*. London: Hurst.

Đorđević D., Todorović, D. (2001) «Zajde Badža (Prikaz starijih I novijih zapisa o romskom kultnom mestu)», in *Vere manjina i manjinske vere* [Religions of Minorities and Minority Religions].

Đorđević, D. B. (2010) *Na konjiu s laptopom u bisagama. Uvod u romoloshke studie* [On a Horseback with a Notebook in Saddlebags. Introduction to Romology]. Novi Sad.

Đorđević, T. (1984) *Nash narodni zhivot* [Our Folk Life]. Tom 2. Beograd: Prosveta.

Đorđević, T. (1984) *Nash narodni zhivot* [Our Folk Life]. Tom 3. Beograd: Prosveta.

Eade, J. and Sallnow, M. J. (1991) «Introduction», in *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London: Routledge.

Filipović, M. S. (1939) «Obichai I verovan`ia u Skopskoi kotlini» [Customs and Beliefs in Skopska Koltina], in *Srpski etnografski zbornik*. Knjiga LIV. Drugo odelenje. Beograd.

Foucault, M. (1984) «Des espaces autres (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967)», *Architecture, Mouvement, Continuite* 5: 46–49.

Hasluck, F. W. (1929) *Christianity and Islam Under the Sultans*. Vol. 1, 2. Oxford: Clarendon Press.

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

Jašić, N. (2001) *Stari niški Romi*. Niš: Komrenski sociološki susreti.

Lozanova, G. (2001) «Mestni svettsi (evlii) u bilgaroezichnite miusiulmani v Rodopite: poniatie I razkaz» [Beliefs in Local Saints (Auliya) among Bulgarian Speaking Muslims in Rodhope Mountains: Concept and Narrative], in Zhelyazkova, A. and Nilsen, J.

(eds) *Etnologiia na sufitskite ordeni — teoriia* I *praktika. Cudbata na miusiulmanskite obschnosti na Balkanite*. T. VIII, pp. 153–173. Sofiia.

Low, S. M. and Lawrence-Zúñiga, D. (2003) «Locating Culture», in Low, S. and Lawrence-Zúñiga, D. (eds) *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture*. Blackwell Publishing.

Massey, D. B. (2005) *For Space*. London: Sage.

Mikov, L. (1999) «Kusna kultova arkhitektura na kheterodoksnite miusiulmani v Bulgariia» [Late Religious Architecture in Heterodox Islam in Bulgaria], in *Islyam i kultura. Izsledovaniia* [Studies in Islam and Culture], pp. 52–89. Sofiia.

Mikov, L. (2001) «Specifikata na sufiskata arkhitektura v Bulgariia (XVI–XX v.) [Specificity of Sufi Architecture in Bulgaria (XVI–XX century)], in Zhelyazkova, A. & Nilsen, J. (eds) *Etnologiia na sufitskite ordeni — teoriia* I *praktika. Cudbata na miusiulmanskite obschnosti na Balkanite,* pp. 187–220. T. VIII. Sofiia.

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

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

Popovic, A. (1996) „Morts des saints et tombeaux miraculeux chez les derviches des Balkans", in *Les Ottomans Et la Mort: Permanences Et Mutations*. Sous la direction de Gilles Veinstein. E. J. Brill.

Popovic, A. (2002) «Les confreries mystiques musulmanes dans les Balkans», Communication présentée au Colloque international «Le rôle su Soufisme et des confréries musulmanes dans l'islam contemporain. Une alternative à l'islam politique? Turin, 20-21-22 novembre 2002.

Radishević-Ćiparizović, D. (2010) (ed.) *Pilgrimages, Cult Places and Religious Tourism*. Niš: JUNIR.

Sajtović-Lukin, B., Todorović, D., Đorđević, D. B., Osmani, I., Vuković, R. (2005) *Romani Cult Places and Culture of Death/Romane Kultna Thana thay* I *Kultura Merubasiri*, pp. 47–53. Niš: SVEN.

Trofimova, K. P. (2013) „Osobennosti religioznoi kulturi tsigan v kontekste religioznogo pliuralizma na Balkanakh" [Specifics of Rromani Religious Culture in the Frames of Religious Pluralism in the Balkans], in *Filosofiia i Kultura* 9: 1270–1280.

Vrazhinovski, T. (1998) *Narodna mitologiia na makedontsite* [Popular Mythology of Macedonians]. Kn. I. Skopje-Pripep.

Vrazhinovski, T. (1999) *Narodna tradiciia. Religiia. Kultura* [Popular Tradition, Religion. Culture]. Skopje: Matitsa Makedonska.

Valtchinova, G. (2012) «The Mount of the Cross: Sharing and Contesting Barriers on a Balkan Pilgrimage Site», in Diogini Albera, Mari Couroucli (eds) *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean. Christians, Muslims and Jews at Shrines and Sanctuaries*. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.

Vukanović, T. (1983) *Romi (Tsigani) u Jugoslaviji* [Roma (Gypsies) in Yugoslavia]. Vranje: Nova Iugoslavia.

Zhelyazkova, A., Nilsen, J. (2001) *Etnologiia na sufitskite ordeni — teoriia* I *praktika. Cudbata na miusiulmanskite obschnosti na Balkanite* [Ethnology of Sufi Orders — Theory and Praxis. Fate of Muslim Communities in the Balkans]. T. VIII., Sofiia: IMIR.