Славяне-мусульмане на Балканах: язык, культура, идентичность

Москва
2014

Институт славяноведения РАН

Славяне-мусульмане на Балканах: язык, культура, идентичность

Москва 2014

inslav

Авторская работа и издание осуществлены при финансовой поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре» по проекту «Восток и Запад в традиционной духовной культуре славян-мусульман на Балканах»

Редколлегия:
д.ф.н. А.А. Плотникова
д.и.н. М.Ю. Мартынова
к.ф.н. Е.С. Узенёва (отв. ред.)

Рецензенты:
д.и.н. С.И. Данченко
к.и.н. Е.А. Пивнева

Славяне-мусульмане на Балканах: язык, культура, идентичность / Отв. ред. – Е.С. Узенёва. М.: ИСл РАН, 2014. 312 с.

В сборнике публикуются статьи российских и зарубежных авторов разной научной специализации (этнографов, историков, социолингвистов, диалектологов, этнолингвистов, фольклористов), посвященные проблемам языка, народной культуры, этноконфессиональных отношений, идентичности и фольклора славян-мусульман, которые проживают в разных регионах Балканского полуострова. Совокупность собранных в настоящей книге статей позволяет составить комплексное впечатление о разных группах славян-мусульман на Балканах. Географические рамки представленных научных исследований включают Болгарию, Македонию, Сербию, Косово, Боснию и Герцеговину, Грецию и Албанию.

Сборник адресован лингвистам, историкам, этнологам и антропологам, а также широкому кругу читателей, интересующихся темой славян-мусульман на Балканах и за их пределами.

ISBN – 978-5-75-76-0321-6

© Институт славяноведения РАН, 2014
© Коллектив авторов, 2014

inslav

Содержание

Предисловие 6

Раздел 1.
Идентичность:
конструирование и деконструкция

Марина Ю. Мартынова.
Боснийцы, бошняки, мусульмане:
коллизии идентичностей..... 9
Глеб П. Пилипенко.
Маркеры идентичности
славян-мусульман Санджака..... 63
Красимира Колева.
Homo slavicus & homo balcanicus – Проблемы
идентичности в эпоху глобализации
(ситуация в Косово)..... 97
Мирьяна П. Мирчевска.
Современные конструкции идентичности
на примере македонцев-мусульман..... 117
Елена Каневска-Николова.
Болгароязычные мусульмане в Южных
Родопах. Современная ситуация: язык и
идентичность..... 134

inslav

Евгения Троева-Григорова.
Два пути: болгары-мусульмане между секуляризацией и реисламизацией..... 149

Раздел 2.
Современная языковая ситуация у славян-мусульман на Балканах

Лучия Антонова-Василева.
О говоре двух общностей мусульманского вероисповедания: помаки в Чече и торбеши в Го́ре..... 164
Георги Митринов.
Языковая ситуация в Южных Родопах (области Ксанти, Гюмюрджины, Дидимотики)..... 180
Максим М. Макарцев.
Язык славян-мусульман Эльбасана: постановка вопроса..... 197

Раздел 3.
Традиционная культура и фольклор сквозь призму языка

Анна А. Плотникова.
Этнолингвистическое обследование регионов центральной Боснии..... 216
Елена С. Узенёва.
«Ловчанские помаки»: язык и культура..... 247

inslav

Веселка Тончева.
Традиционные песни из области Голоборда (Gollobordë):
варианты из восточной Албании..... 268
Сведения об авторах 296
Abstracts..... 303

inslav

Предисловие

Настоящий сборник является итогом трехлетней работы коллектива авторов по проекту «Восток и Запад в традиционной духовной культуре славян-мусульман на Балканах» Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре» (2012–2014 гг.). Особенности языка и культуры балканских славян, исповедующих ислам, в отечественной науке мало изучены. Специальные междисциплинарные сборники или коллективные монографии, посвященные данной проблематике, пока отсутствуют. Вместе с тем, культурно-языковые традиции славян на Балканах, принявших в свое время мусульманскую религию, прежде всего – в связи с турецкой экспансией на Балканы, сегодня имеют целый ряд сходных особенностей, обусловленных как конфессиональной спецификой исследуемых этнических групп, так и длительными контактами с окружающим их православным и католическим населением. Типологически близкие черты прослеживаются практически во всех изучаемых сферах языка и народной культуры. Совокупность собранных в настоящей книге статей позволяет составить комплексное впечатление о разных группах славян-мусульман на Балканах.

В сборнике публикуются статьи российских и зарубежных авторов разной научной специализации (этнографов, историков, социолингвистов, диалектологов, этнолингвистов, фольклористов), посвященные проблемам языка, народной культуры, этноконфессиональных отношений, идентичности и фольклора славян-мусульман, которые проживают в разных регионах Балканского полуострова. Географические рамки представленных научных исследований очень широки и включают

inslav

Болгарию, Македонию, Сербию, Косово, Боснию и Герцеговину, Грецию и Албанию.

Особая ценность опубликованных материалов состоит в том, что все они – плод экспедиционных исследований авторов статей, проведенных в последние годы, основные обобщающие результаты которых впервые вводятся в научный оборот.

В статьях используются разные подходы, методы анализа и разные точки зрения на заявленную тему. Разнообразие исследовательских методик и научных взглядов позволяет, по нашему мнению, представить во всем многообразии многоликий мир мусульманской части славянского культурного пространства.

Составители сборника надеются, что он найдет своих заинтересованных читателей среди языковедов, историков, этнологов и антропологов, а также широкого круга читателей, интересующихся темой славян-мусульман на Балканах и за их пределами.

От редколлегии

inslav

Раздел 1.

Идентичность: конструирование и деконструкция

inslav

М.Ю. Мартынова
(Москва)

Босни́цы, Бошняки, мусульма́не: коллизии идентичностей*

Среди славян-мусульман жители Боснии и Герцеговины, исповедующие ислам, занимают сегодня особое место. Они, пожалуй, единственная группа населения в ряду исламизированных славян, которая в силу обстоятельств, для поддержания своей идентичности, не только использует ресурс прошлых веков, но развивает и укрепляет свою самобытность в современных условиях. Этому во многом способствует создание на территории их проживания в начале 1990-х годов государства Босния и Герцеговина. Для понимания нынешней ситуации, связанной с идентичностью и культурным своеобразием населения этой молодой страны, безусловно, нельзя не учитывать контекст исламизации части славянского населения в Османский период, обстоятельства создания в рамках бывшей Югославии самостоятельной республики Боснии и Герцеговины, решение об образовании которой опиралось на элементы ее исторической государственности.

Боснию и Герцеговину часто называли «Югославией в миниатюре». Это была единственная республика СФРЮ, созданная не по этническому, а по историко-географическому принципу. И когда Югославия распалась, на основании волеизъявления других этнически относительно гомогенных республик о создании суверенных государств, Босния и Герцеговина была на

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (Проект № 14-18-03090).

inslav

грани расформирования в соответствии со стремлением сербов и хорватов войти в состав «материнских», вновь созданных стран. Международное сообщество воспрепятствовало этому, пестуя сохранение мультиэтничной Боснии и Герцеговины в прежних границах. Но основным камнем преткновения, приведшим к военным действиям, не была борьба за мультиэтничное государство или против него, а то, что каждая этническая группа преследовала свои интересы и цели, при том, что бошняки, конечно, стремились сохранить государство, в котором численно преобладали.

Об этногенезе бошняков/боснийцев/мусульман пишут довольно много[1]. Мне бы хотелось остановить внимание на том, как трансформируется и укрепляется, а точнее конструируется, самосознание этой группы населения в современной Боснии и Герцеговине. Акцент будет сделан на культурной составляющей процесса. Речь пойдет как о процессе нациестроительства, когда нация понимается в ее гражданском значении, как граждане одного государства, так и об укреплении позиций этнической идентичности этой группы.

Самоопределение в цифровом измерении

Перепись населения Боснии и Герцеговины впервые со времени ее провозглашения в качестве независимого государства удалось провести лишь в 2013 г. О причинах, по которым перепись не организовывалась более 20 лет, специалисты много дискутируют до сих пор. Наиболее вероятной причиной видится опасение обнародовать те чудовищные демографические последствия, к которым привели военные действия. А это не только гибель людей, но и миграции из страны ради безопасности и в поисках работы, смена места житель-

inslav

ства по этническому принципу, низкая рождаемость и высокая смертность и т.д. В СМИ писали, что из-за остроты вопроса о национальности политические партии не могли годами договориться о проведении учета населения. Партии бошняков, в частности, настаивали на том, чтобы перепись не проводилась, пока не закончится процесс возвращения беженцев. Поскольку она показала бы степень демографического ущерба, нанесенного той или иной этнической группе, высказывались предложения, чтобы в переписной лист не включались вопросы о национальности и религии. Эта инициатива воспринималась неоднозначно (например, возражали партии в Республике Сербской, лидеры которых были заинтересованы, как они говорили, в обнародовании объективных данных, поскольку уверены в геноциде сербов).

Оценочные показатели числа погибших и выехавших в результате войны 1992–1995 гг. разнятся. На сайте Федерального агентства по статистике (Федерации БиГ) написано, что по новейшим данным в ходе войны погибло 94 тыс. чел., покинуло место жительства 1,8 млн чел.[2]. В других источниках приводятся сведения, что в тот период в БиГ погибло 160 тыс. мусульман и более 1 млн их стали беженцами, хорватов погибло 30 тыс. и 400 тыс. бежало за пределы страны, сербы недосчитались 25 тыс. погибших и 300 тыс. выехавших соответственно. По данным парламентской группы по популяции и развитию БиГ, в период с 1996 по 2006 гг., в первое послевоенное десятилетие, из страны уехало более 120 тыс. чел., в основном молодежь[3]. О послевоенной перегруппировке населения по этническому принципу свидетельствует, например, тот факт, что Сараево к 1991 г. был вторым в СФРЮ после Белграда городом по численности про-

inslav

живания сербов – их там насчитывалось более 200 тыс. В 2010 г. сербов в столице осталось лишь около 10 тыс.[4].

Но, в конце концов, в октябре 2013 г. перепись населения состоялась. Выяснилось, что в БиГ проживает 3 791 622 чел. (около 86,63% от довоенной численности), из которых в Федерации БиГ – 2 371 603, в Республике Сербской – 1 326 991, в дистрикте округа Брчко, который является самостоятельной административной единицей, – 93 028 чел.[5]. Данные по этническому составу еще обрабатываются. Но судя по результатам, которые опубликованы в СМИ, среди жителей БиГ бошняков – 1 836 603 чел. или 48,4%, сербов – 1 239 019 или 32,7%, хорватов – 553 000 или 14,6%. Самоопределились как представители других национальностей 4,3% граждан или 163 тыс. чел. Как писали в СМИ, предполагалось, что бошняки составляют 54% населения. Их по сравнению с последней переписью населения, проводившейся в 1991 г., стало меньше на 66 353 чел., если сопоставлять с численностью тех, кто идентифицировал себя тогда как мусульманин. Количество сербов сократилось на 127 085 чел., без учета тех многих сербов и членов смешанных семей, которые самоопределились в 1991 г. как югославы.

По неофициальным данным, в той части БиГ, которая называется Федерацией БиГ, живет 1,6 млн бошняков (69%), 495 тыс. (20,9%) хорватов и 95 тыс. (4%) сербов, 6% приходится на представителей других малочисленных групп. В Республике Сербской, другой административной составляющей БиГ – 1,1 млн или 83,2% жителей – сербы, 175 тыс. или 13,2% – бошняки, 33 тыс. или 2,5% – хорваты, остальных – 1%. В дистрикте Брчко сербы также составляют большин-

inslav

ство населения – 43%, бошняков и хорватов там по 26,9%, прочих – 3,2%[6].

Напомним, что в 1991 г., во время последней переписи населения СФРЮ, в БиГ было переписано 4 377 033 жителя. Среди них насчитывалось 1 902 956 (43,47%) мусульман (бошняков), 1 366 104 (31,21%) сербов, 760 852 (17,38%) хорватов, 242 682 (5,54%) югославов, 10 071 (0,23%) черногорцев, 1 596 (0,03%) македонцев, 2 190 (0,05%) словенцев, 4 295 (0,10%) албанцев, 590 (0,01%) чехов, 732 (0,02%) итальянцев, 426 (0,01%) евреев, 893 (0,02%) венгров, 470 (0,01%) немцев, 526 (0,01%) поляков, 8 864 (0,20%) цыган[7].

Таблица 1.

Динамика численности бошняков/мусульман, сербов и хорватов и их процент ко всему населению Боснии и Герцеговины (1948–2013 гг.)[8]

ГОДЫ	БОШНЯКИ/ МУСУЛЬМАНЕ		СЕРБЫ		ХОРВАТЫ	
	численность	процент ко всему населению	численность	процент ко всему населению	численность	процент ко всему населению
1948	788 403	30,7	1 136 116	44,3	614 123	23,9
1953	891 800	31,3	1 264 372	44,4	654 229	23,0
1961	842 248	25,7	1 406 057	42,9	711 665	21,7
1971	1 482 430	39,6	1 393 148	37,2	772 491	20,6
1981	1 629 924	39,5	1 320 644	32,0	758 136	18,4
1991	1 902 956	43,47	1 366 104	31,21	760 852	17,38
2013	1 836 603	48,4	1 239 019	32,7	553 000	14,6

inslav

Терминологические коллизии

Специального разъяснения требует возникновение такого этнонима для одной из групп населения на Балканах как мусульмане. В переписи населения Югославии 1948 г. они фигурировали как неопределившиеся мусульмане, в 1953 г. – югославы неопределившиеся, в 1961 г. – мусульмане (этническая принадлежность), в 1971 г. – мусульмане в смысле народности, в 1981 и 1991 гг. – Мусульмане (с заглавной буквы, как было принято писать в этой стране национальность)[9]. Они были провозглашены одним из шести «конституционных народов» Югославии, что определяло их более высокий статус, чем у прочих этнических групп – «народностей». (К народностям по югославской терминологии относились этнические группы, не имеющие национально-территориальных образований.)[10]. Можно согласиться с мнением, что категория «мусульмане как национальность» была сконструирована и официально признана в период с 1961 по 1971 гг. под влиянием общей этнизации социальных категорий[11]. Действительно, эта этническая группа (по югославской терминологии – народ) сознательно формировалась властями СФРЮ. Но вместе с тем, нельзя не учитывать, что говорящие на сербскохорватском (сербском или хорватском) языке боснийские мусульмане, как показали данные трех предшествующих переписей, в подавляющем большинстве не называли себя ни сербами, ни хорватами, предпочитая «внеэтническую» категорию. Они самоидентифицировались либо по вероисповеданию, либо как югославы.

Лишь учет факторов, связанных с этнополитической историей, конфессиональной ситуацией и, вследствие этого, со спецификой культуры этой группы населения, помогает понять, почему стало возможным ее

inslav

формирование. Свою государственность БиГ возводит к XII в., ко времени существования Босанской Бановины, а то и к более ранним временам. Уже тогда появился термин «бошняки» (*bošnjaci, бошњаци*). Затем жителей региона обычно называли «босанцами» (боснийцами или бошняками). К боснийцам чаще всего относили лиц, исповедующих ислам, большинство из которых было южнославянского происхождения. В СФРЮ этноним «босанец» (с.-х. *босанац*) официально не был признан, хотя в повседневной жизни, даже в выступлениях политических деятелей, до последних лет существования страны встречалось и наименование «босанец». В нашей отечественной литературе наиболее употребительным был термин «боснийцы». Этноним «мусульмане» же был зафиксирован в официальных документах СФРЮ, в том числе и в переписях населения, хотя и с некоторыми вариациями. Это вносило определенную путаницу, тем более что и сам термин «мусульмане» традиционно отождествляется с вероисповеданием, а в эту этническую группу входят как люди религиозные – приверженцы ислама, так и атеисты. Ответ: «По национальности – мусульманин, по вероисповеданию – атеист» не вызывал удивления в Югославии. Поэтому в Югославии разграничивали две категории: «мусульман в национальном смысле» и «мусульман в религиозном смысле», поскольку ислам на Балканах исповедуют также албанцы, частично македонцы, черногорцы и др.

Еще раз отмечу, что, несмотря на всю очевидность конструирования данной идентичности, нельзя сбрасывать со счетов и культурную специфику этой группы населения. Она сформировалась в основном на территории Боснии и Герцеговины, где политика исламизации Балканского полуострова, проводившаяся Ос-

inslav

манской империей, принесла наиболее ощутимые результаты. Населением этого региона, исповедовавшим ислам, первоначально стали поселившиеся здесь в период османского господства турки, арабы, выходцы с Кавказа и другие лица, обладавшие властью и наделенные привилегиями. И хотя переселенцев было сравнительно мало, воздействие их на культуру и быт местного населения имело конструктивное значение. Как известно, во время Османской империи на Балканах часть христианского населения перешла в ислам. Причиной этого явления было стремление сохранить и приумножить прежние привилегии (феодалами, чиновниками, торговцами) или получить их (крестьянами, ремесленниками). Подобный процесс имел место не только в Боснии и Герцеговине, но в отличие от других югославянских регионов исламизация здесь охватила и часть крестьянства, т.е. была более массовой. Кроме того, с конца XVII в. и до последней четверти XIX в. шел приток в Боснию и Герцеговину мусульман из различных югославянских краев (Боки, Далмации, Лики, Славонии, Сербии и др.), освобождавшихся от османского господства.

В результате в Боснии и Герцеговине больше всего сконцентрировалось лиц южнославянского происхождения, взамен христианства (православия и католицизма) принявших ислам. Именно они и составили основу современной этнической группы, которую в Югославии стали называть мусульманами, а затем в Боснии и Герцеговине – бошняками. Нередко новую религию вначале воспринимали как бы формально, считая отступничество от веры отцов временным явлением. Потомки, воспитанные по канонам исламского права, уже не стремились возвратиться к прежней вере. Вместе с принятием ислама в жизнь этой группы

inslav

населения более широко, чем в жизнь остального населения Балкан, проникала так наз. восточная культура. Большую роль в ее распространении сыграл шариат, отразивший концепции мусульманской религии и фактически регламентирующий всю жизнь мусульманских обществ и их отдельных индивидуумов.

В то же время среди исламизированного населения, значительная часть которого проживает смешанно с христианским, продолжали, а отчасти продолжают и теперь сохраняться традиционные народные обычаи или их отдельные рудименты, характерные для доисламского периода жизни населения этого региона. Прослеживая различные стороны современной культуры и быта населения Боснии и Герцеговины, можно найти фактическое подтверждение достаточно широко распространенного тезиса о развитии культуры как органического единства и преемственности элементов ее прошлого и новых черт, возникших в местной среде или заимствованных[12]. Комплексное сопоставление и анализ всех факторов (исторических, социальных, культурных, правовых, конфессиональных) позволяет выявить происхождение и своеобразие культуры и быта части населения Боснии и Герцеговины, сложившейся в особую группу в значительной степени на религиозной основе, но и обладающую культурным своеобразием.

В мае 1968 г. руководство Боснии и Герцеговины официально признало мусульман, в территориальных границах республики, особой нацией, равной в правах с сербами и хорватами. Особая заинтересованность республиканских лидеров объясняется тем, что большинство славян-мусульман (немногим более 80% от всех славян-мусульман Югославии – перепись 1981 г.) расселены в Боснии и Герцеговине[13]. Но кроме того, они компактными группами проживают в области

inslav

Санджак на границе Сербии и Черногории, а также в Македонии.

Именно в силу этой причины возникли противоречия между интересами республиканских элит. Так, мусульман Македонии местное руководство пыталось интегрировать в единую «македонскую нацию», а по мнению сербского руководства, мусульмане представляли собой всего лишь своеобразную группу (а вовсе не нацию), дисперсно расселенную на территории нескольких республик. Споры велись и о том, на кого следует распространить новую категорию и на основании каких критериев: отнести ли к ней только боснийских мусульман или всех мусульман, говорящих по-сербскохорватски, или вообще всех мусульман независимо от языка и территории проживания. В итоге категория «мусульмане в национальном смысле» была включена в переписную анкету без территориального ограничения. Однако введение новой категории и предшествовавшие ей этнические мобилизации способствовали идентификации населения в качестве «этнических мусульман» и быстрому росту и укреплению мусульманской элиты в рядах компартии республики[14]. В 1974 г. категория «мусульмане в национальном смысле» была официально закреплена в новых Конституциях БиГ и Югославии.

Когда речь идет о последней в СФРЮ переписи населения 1991 г., нужно подчеркнуть, что наряду с высоким процентом граждан, самоопределившихся как «мусульманин», у мусульман/бошняков больше, чем у какой-либо другой из групп населения, было заметно расхождение во взглядах на идентификацию. Так, статистический комитет БиГ (Zavod za statistiku Republike Bosne i Hercegovine) в 1993 г. привел данные о том, что применительно к мусульманам/бошнякам/боснийцам ис-

inslav

ламского вероисповедания зафиксировано 22 различных варианта терминов для самоидентификации.

Важным шагом по выработке общебоснийского менталитета явилась попытка разрешить многолетние споры об этнониме «мусульмане» в начале 90-х годов прошлого века. В 1993 г. на специальном конгрессе, состоявшемся в воюющем Сараево, было установлено поддержать внедрение наименования «бошняк». Чуть позднее, 30 марта 1994 г. этот этноним официально признала Скупщина Боснии и Герцеговины, заменив в тексте термин «мусульманин» на «бошняк». С тех пор во всех официальных документах и законах БиГ используется исключительно этноним «бошняк». Между прочим, в Дейтонских соглашениях указано, что оно подписано на английском, боснийском, сербском и хорватском языках. Таким путем в международный оборот был официально введен новый южнославянский язык – боснийский, что, видимо, должно было способствовать подтверждению «полноценности» этнической идентичности боснийских мусульман.

Впрочем, боснийский (*босански*, *bosanski*) и бошняцкий (*бошњачки*, *bošnjački*), боснийцы (*босанци*, *bosanci*) и бошняки (*бошњаци*, *bošnjaci*) – не одно и то же. Разные политические силы понимают эти термины не однозначно и в зависимости от своих убеждений предпочитают первые или вторые понятия. Боснийцы – это все граждане (жители) Боснии и Герцеговины, бошняки – славяне-мусульмане. Соответственно, называя язык боснийским, подразумевается, что это язык всего населения БиГ. На этом настаивают бошняки и сторонники централизации. Сербы и хорваты, живущие в БиГ, утверждают, что они говорят на сербском и хорватском языках. Поэтому в их понимании правильно говорить о бошняцком языке как языке бошняков.

inslav

В БиГ три официальных языка: боснийский, хорватский и сербский. Первые два, напомню, используют латиницу, сербский – кириллицу. Правда, на постюгославском пространстве свой язык при встрече людей из разных государств неофициально для удобства называют «BCHS» (по первым буквам боснийский-черногорский/*црногорски*/хорватский-сербский). Так было, например, на Первом Босанско-герцеговинском славистическом конгрессе в Сараево в 2011 г. Да и латиница широко используется во всех постюгославских государствах, в том числе и Сербии.

Опять же, не все жители БиГ хотят идентифицироваться как боснийцы. В одном из своих интервью президент Республики Сербской Милорад Додик сказал: «Я не босниец, я серб из Боснии»[15]. Это высказывание передает настроение многих сербов БиГ, хотя босниец – категория не этническая, означает гражданство. Как отмечает автор боснийского веб-портала в Швейцарии, «так же, к сожалению, думает и значительная часть боснийских хорватов. Это нельзя изменить никаким постановлением, декретом или силой. Они только сами могут это сделать, если бы захотели. А от этого зависит, станет ли когда-нибудь Босния нормальной страной. Абсурд в том, что столько боснийских сербов, как и боснийских хорватов, которые заседают в боснийском парламенте, боснийском правительстве, при этом четко говорят, что они не боснийцы??? У них в паспорте, в идентификационной карте, …ясно написано, что они граждане БиГ, но их вожди и они вместе с ними говорят, что они не боснийцы??? Существует ли такое где-либо еще на белом свете?»[16]. Высказывание настолько показательное, что я не могла не привести его.

inslav

Югославы как идентичность

Одним из элементов государственной национальной политики СФРЮ было решение о выделении такой категории населения как югославы. Это вполне укладывается в концепцию гражданской нации как совокупности граждан одного государства. Используя конституционное право свободно определять свою идентичность, или вообще не определять ее, в СФРЮ часть населения называла себя югославами (*Југословени*). При этом в публикациях материалов переписей фиксировалось, что население, которое относит себя к югославам, так же как и лица, называющие лишь свою региональную принадлежность, поступают в соответствии с Конституцией СФРЮ: эти две категории населения страны объединялись в группу лиц, не определивших своей национальности[17].

Необходимо отметить, что в личных документах граждан СФРЮ национальность не указывалась. В Югославии было конституционно закреплено право граждан страны свободно определять свою этническую принадлежность или вообще не определять ее. Статья 170 Конституции СФРЮ, принятой в 1974 г., гласила: «Гражданину гарантируется свобода определения своей национальной принадлежности... Гражданин не обязан высказываться о том, к какому народу или какой народности он принадлежит, не обязан определять свою принадлежность к какому-либо народу или какой-либо народности»[18]. Право, закрепленное конституционными гарантиями, было внесено в Закон о переписи населения страны в 1991 г. и зафиксировано на бланке переписного листа[19].

Югославы впервые появились как переписная группа в 1961 г. Динамику их численности можно проследить на основе данных последующих переписей

inslav

населения СФРЮ, которые проводились в 1971, 1981 и 1991 гг. Они показывают рост числа югославов, а затем постепенное его сокращение. По переписи 1961 г. их было 317 тыс. Наибольшее количество югославов зафиксировала перепись 1981 г. – 1 млн 219 тыс., что составляло 5,4% жителей страны. В 1981 г. большинство тех, кто самоидентифицировался как югославы, проживало в Хорватии (379 тыс.), Боснии и Герцеговине (326 тыс.) и Центральной Сербии (272 тыс.), что составляло в Хорватии – 8,2% населения, Воеводине – 8,2%, Боснии и Герцеговине – 7,9%. В Косово и Метохии было лишь 2,5 тыс. югославов (0,2%), Македонии – 14 тыс. (0,7%), Словении – 26 тыс. (1,45%). Как видно, Босния и Герцеговина на тот момент была на втором месте по числу назвавших себя югославами, доля которых в общем количестве югославов составила 26%.

За десятилетие с 1971–1981 гг. наибольший рост числа югославов имел место в Хорватии – с 1,95% до 8,2%, но и во всех других регионах очевидна тенденция возрастания популярности общеюгославской идентичности. Она увеличилась в автономном крае Воеводина – с 2,4% до 8,2%, в Черногории – с 2,1% до 5,3%; в Сербии – с 1,5% до 4,7%, в Сербии без автономных краев – с 1,4% до 4,8%[20]. Статистические данные свидетельствовали об увеличении группы населения, считающего себя югославами, как уже было сказано, до 1981 г. Затем их численность постепенно стала сокращаться.

Относили себя к югославам в первую очередь жители тех областей, которых отличает наибольшая пестрота этнического состава населения. В Сербии это Воеводина, в Хорватии – Славóния. В Словéнии самоопределялись как югославы, как правило, переселенцы из других республик, в Черногории те, кто не знал, кем

inslav

себя считать – сербами или черногорцами. В БиГ показатели численности югославов от переписи к переписи варьировались, что указывает на неустойчивость идентичности и зависимость ее от ситуации в стране. Во всяком случае, численность сербов и хорватов в БиГ постепенно сокращалась, а численность бошняков увеличивалась. Отметим, что в переписи 1953 г. абсолютное большинство мусульман Боснии и Герцеговины (89%) записано югославами неопределившимися и только 11% – сербами или хорватами. По переписи 1961 г. из 3 277 948 жителей Боснии и Герцеговины мусульманами (этническая принадлежность) объявили себя 842 248 чел., югославами неопределившимися – 275 883 человека или 8,4% населения. В 1971 г. в БиГ югославами назвали себя лишь 43 796 чел. или 1,2% жителей, в 1981 г. число югославов вновь возросло до 326 316 чел. или 7,9%, в 1991 г. чуть сократилось – 242 682 чел. или 5,6% жителей БиГ[21].

Мы не располагаем точными данными об этническом, социальном и возрастном составе населения СФРЮ, назвавшего себя югославами. Однако отдельные публикации в специальной литературе и периодической печати, а также собственные наблюдения, свидетельствуют о том, что чаще всего к югославам относили себя люди, вступившие в этнически смешанные браки, особенно их потомки; представители этнических меньшинств, проживавшие в иноэтничной, по преимуществу однородной в этническом отношении среде; представители молодежи; люди с высшим образованием, чаще всего это были ученые и деятели искусства; офицеры; работники государственного сектора; члены Союза Коммунистов Югославии. Надо также отметить, что часть людей, называвших себя югославами, делали это, руководствуясь идеями югосла-

inslav

вянства и из убеждения в том, что в будущем неизбежно постепенное слияние народов Югославии в одну югославскую нацию.

Есть также основание полагать, что фактически людей, считавших себя югославами, было больше, чем по данным переписей. Возможно, это обуславливалось и чисто политическими факторами, в частности тем, что стартовые позиции людей, объявивших себя югославами, в том числе, политических и общественных деятелей, значительно снижались в стране, где в представительных и исполнительных органах, например, соблюдались паритетные доли участия республик и автономных краев, соответственно населяющих их народов и народностей[22].

Характерно, что проведенный еще в 1967 г. опрос среди студентов Загребского университета, показал, что 70% респондентов высказалось за возможность использования термина «югословен» (югослав) и в качестве этнонима этнической идентичности[23]. В свое время в СФРЮ поднимался вопрос о том, чтобы группа населения, считающая себя югославами, рассматривалась в качестве отдельной этнической категории, а не как лица, не определившие своей национальности, т.е. не имеющие ее[24]. Югославов даже называли седьмым народом Югославии. Однако вопрос этот разрешения так и не получил.

После распада Югославии, как показывают результаты переписей, большинство тех, кто раньше называл себя югославами, стало идентифицироваться по этническому происхождению, но, вместе с тем, данная категория населения не исчезла полностью. Так, согласно переписи 2011 г., в Сербии проживало 23 тыс. югославов[25]. В Черногории по переписи 2003 г. было зарегистрировано 1,86 тыс. югославов[26], в Хорватии,

inslav

судя по переписи, живет лишь 331 югослав[27], данных по переписи БиГ 2013 г. пока нет, но, вероятно, число назвавших себя югославами будет тоже незначительно.

Язык как элемент национального вопроса

Социолингвистические показатели демонстрируют важную роль языковой политики как компонента направления межэтнических отношений. На Балканах языковой вопрос был одним из ключевых при выработке концепции гармоничного сосуществования и в различные периоды решался он по-разному. Напомню, что еще задолго до возникновения первой Югославии, 28 мая 1850 г. в Вене крупнейшие сербские, хорватские и словенские ученые подписали так наз. Литературное соглашение. Его авторы выступали против смешения различных наречий и признавали наиболее целесообразным пользоваться только одним из них. Лингвистическая ситуация в первые годы существования Югославии отражала централистскую концепцию устройства страны. В 1954 г. в городе Нови Сад состоялось совещание, на котором была принята Резолюция, согласно которой провозглашалось, что сербы, хорваты и черногорцы говорят на одном языке (хотя и имеющем две нормы произношения – экавскую и иекавскую – и два алфавита – кириллицу и латиницу). Название языка сохраняло двучастность, но ставилась задача выработки единых правил правописания, которые после продолжительной работы были опубликованы в 1960 г.

Для лучшего понимания современной ситуации показательна эволюция вариантов названий языка/языков, на котором говорят четыре южнославянских народа – хорваты, сербы, черногорцы и бошняки. В Конституциях республик 1946 г. в пределах интересую-

inslav

щего нас лингвистического региона официальными были следующие языки: «сербский» и «хорватский» в Боснии и Герцеговине, «сербский», «хорватский» и языки народностей в Сербии, «хорватский» или «сербский» в Хорватии, «сербский» в Черногории. С принятием Конституций 1963 г. язык стал называться «сербскохорватским» в Конституциях Боснии и Герцеговины, Сербии, Черногории и «хорватскосербским» в Конституции Хорватии. Согласно Конституциям 1974 г. в Сербии по-прежнему говорили на «сербскохорватском» (сербо-хорватском), в Боснии и Герцеговине на «сербскохорватском» или «хорватско-сербском» в иекавском варианте произношения. В Хорватии официально использовался «хорватский литературный язык – стандартная форма национального языка хорватов и сербов, живущих в Хорватии, который называется хорватским или сербским». Конституция Черногории вообще не упоминала официальный язык.

Следует отметить, что использование в политических целях, в том числе и для выяснения межэтнических отношений, различных лингвистических проблем стало традицией в СФРЮ. В частности, одной из такого рода акций еще в конце 1960-х годов явилась так наз. «*Декларация о названии и статусе хорватского литературного языка*», опубликованная в 1966 г. от имени 140 хорватских интеллигентов и 18 хорватских научных и культурных центров. В этой Декларации подчеркивалось отличие хорватского литературного языка от сербского. Недовольство хорватской интеллигенции вызывало стремление унифицировать литературный язык с преобладанием сербской лексики и норм произношения. Подоплека этого документа имела политический характер – Декларация не была направлена на сближение хорватов и сербов, цель ее была совершенно про-

inslav

тивоположной. Сразу после появления Декларации на своем годовом собрании 42 сербских писателя подписали так наз. *Предложения для размышления* (опубликованы в газете «Борба» 3 апреля 1967 г.), в которых предлагали считать Венское и Нови-Садское соглашения о языке утратившими силу, а сербский и хорватский языки должны были развиваться впредь независимо друг от друга. Кстати, еще в 1965 г. на съезде славистов в Сараево хорватские лингвисты выступили с критикой преобладания в языке населения БиГ сербской лексики за счет вытеснения хорватской. В то время стремление разделить языки было оценено как националистическое действие и подавлено политическими мерами.

Однако, в конце 1980-х годов споры по этому вопросу вспыхнули с новой силой. Весной 1986 г. в Загребе состоялось совещание Президиумов центральных партийных комитетов республик СФРЮ с участием языковедов. Была принята так.наз. *Резолюция Загребского соглашения*, в которой характеризовалась языковая ситуация в стране и намечались пути преодоления напряженности в этом вопросе. Однако переговоры на высшем уровне не помогли урегулировать ситуацию. Бурное обсуждение вызвал вопрос о внесении поправки в статью Конституции Хорватии, касавшейся названия официального языка. Дело дошло до того, что Конституционный суд СФРЮ в 1988 г. вынес заключение о неконституционности Ст. 1 Конституции Хорватии. Статья гласила, что в Хорватии находится в «употреблении хорватский литературный язык – стандартная форма народного языка хорватов и сербов в Хорватии, который называется хорватский или сербский». Была предложена поправка, согласно которой в «СР Хорватии официально употребляется хорватский или серб-

inslav

ский язык, стандартная форма народного языка хорватов и сербов в Хорватии, который называется и хорватским литературным языком, а также литературным языком сербов в Хорватии»[28]. После двухгодичного обсуждения двучленное название языка все-таки не было принято[29]. Произошедшее в Хорватии разделение сербскохорватского (хорватско-сербского) языка на сербский и хорватский и официальное признание лишь хорватского языка вызвало в то время негативную реакцию, особенно резкой она была в среде сербов, проживающих в Хорватии. В июле 1990 г. Сербская демократическая партия обратилась в Конституционный суд Югославии, а также в Скупщину СФРЮ, Союзное исполнительное Вече, Сабор СР Хорватии и его конституционную комиссию, выступая за единство сербского и хорватского языков и требуя изменить статью Конституции Хорватии, в которой зафиксировано, что «хорватский литературный язык является языком и сербов в Хорватии»[30].

Политизировались лингвистические вопросы и в других регионах Югославии. В частности, в Черногории в 1990-е годы вспыхнула борьба за чистоту национального языка, сопровождавшаяся известной долей агрессивности по отношению к другим. Иногда в подходе к языкам побеждала так наз. «объединительная» тенденция: был, например, поднят вопрос об «объединении южного албанского и северного албанского языков». Еще одним направлением общественных акций было, несмотря на официальное равенство языков всех народов Югославии, недовольство словенцев и македонцев степенью распространенности своих языков в стране. Вполне естественно, что в Югославии, как и в любом другом государстве, был необходим единый язык общения. В силу того, что большинство насе-

inslav

ления говорило на сербскохорватском или хорватско-сербском языке, именно он стал доминировать в официальном общении, в средствах массовой информации и т.д. Функции словенского и македонского языков сокращались не только на федеральном уровне, но и на территориях своих республик. У ряда словенцев, а вслед за ними и македонцев, вызывало недовольство то, что названия государственных учреждений писались на двух языках, инструкции к товарам, титры фильмов и т.д. были на сербскохорватском. Сербскохорватский язык был обязательным предметом в школах на всей территории страны, тогда как словенский и македонский не изучался даже факультативно в сербскохорватском лингвистическом ареале. В начале 1970-х годов словенцы добились включения в школьные программы приграничных городов своего языка. Кроме того шла борьба за обеспечение конституционного равенства языков народов Югославии на государственном уровне.

Все эти действия вызывали весьма неоднозначную реакцию у населения. Кое-кто считал их просто излишними, а распространение сербскохорватского языка объективной необходимостью, другие же расценивали как демонстрацию сепаратистских настроений. Тем не менее, и Македония еще в составе Югославии присоединилась к словенским попыткам повысить статус своего языка. Дискуссии привели к тому, что Поправки к Конституции страны 1960-х годов, а также Конституция 1974 г. еще раз урегулировали отношения между языками народов Югославии, сербскохорватским, словенским и македонским, и провозгласили их равенство. Албанский и венгерский также сохраняли свои функции. В СФРЮ провозглашалось гарантированное Конституцией равноправие народов и народностей страны в самых различных его проявлениях, в том числе и в области

inslav

языка и письменности (статьи 245, 246). Словенская Конституция 1974 г. обозначила словенский язык как служебный на своей территории (в том числе в этнически смешанных регионах, населенных итальянцами и венграми) и лишила сербскохорватский язык положения языка общения в республике.

К сожалению, непонимание и конфликты между различными сторонами не только продолжались, но и обострялись. В средство выяснения отношений между народами превратились многие, казалось бы, чисто лингвистические проблемы. Такое явление наблюдалось, например, с письменностью на кириллице, которой пользуются сербы, черногорцы, македонцы (частично – бошняки). Следует отметить, что в последние десятилетия СФРЮ в сфере служебной переписки и документации, в Сербии, так же как и в других республиках, написание латинским шрифтом было распространено довольно широко. В этой связи и в периодической печати, и в научной литературе появился целый ряд публикаций о письменности на латинице и кириллице. Здесь не место оценивать взгляды различных авторов, выступавших «за» и «против» использования той или иной письменности у народов, для которых кириллица была традиционной, в частности, вопрос о том, какая из них больше соответствует фонетическим особенностям языка. Однако очевидно, что совершенно недопустимы те крайности, к которым нередко прибегают сторонники латиницы или кириллицы, когда первые, например, объявляют употребление кириллицы одним из проявлений великосербского национализма, а вторые призывают к полному отказу от латинской письменности и письму только на кириллице, считая ее определенным символом сербской культуры и не учитывая, что она, с некоторыми изменениями, рас-

inslav

пространена и среди других народов. При этом вопрос о целесообразности применения той или иной письменности, ее распространенности и т.п. вышел за рамки научной дискуссии и использовался как один из аргументов в политической борьбе. В частности, сербские националисты достаточно широко пропагандировали тезис об ущемлении права пользоваться письменностью на кириллице и подавлении ее латиницей как одном из показателей неравноправного положения в СФРЮ сербской культуры в целом[31].

В постюгославских государствах названия официальных языков соответствуют названиям государств. Согласно ныне действующей конституции Сербии, там на государственном уровне используется сербский язык и кириллическое написание и отмечается, что служебное использование языков национальных меньшинств определяется законом на основании конституции. В Хорватии официальный язык хорватский и латиница. В отдельных локальных единицах наряду с хорватским языком и латиницей может использоваться другой язык и другое написание, в том числе кириллица. В Черногории, где, кстати, в отличие от других постюгославских государств, отдающих в конституции явный приоритет титульному народу, по конституции «носителями суверенитета являются все, кто имеет черногорское гражданство», официальный язык – черногорский. Кириллица и латиница равноправны. В служебном употреблении – сербский, босанский, албанский и хорватский языки.

В Боснии и Герцеговине, как уже было сказано выше, официальные языки – боснийский (*босански*), хорватский и сербский. В Конституции вопрос об официальном языке не прописан, но текст ее опубликован в трех вариантах. В конституции Республики Серб-

inslav

ской (ст. 7) тоже официальными сегодня провозглашены три языка, но при этом в тексте на первом месте стоит язык сербского народа, а вторым назван бошняцкий (а не *боснийский* (*босански*) – примеч. мое). «Письменность – на основе кириллицы и латиницы. На территории, где живут другие языковые группы, в служебном использовании и их языки и письменности»[32]. В Федерации БиГ в настоящее время в официальном употреблении три языка и два алфавита. Коррективы были внесены в 2002 г. на основании поправок к Конституции. Первоначально же, согласно ч. 1 ст. 6 Конституции Федерации БиГ, принятой в 1994 г., официальные языки в Федерации – боснийский (*босански*) и хорватский, письменность – латиница (о сербском речи нет – примеч. мое). Остальные языки могли использоваться для коммуникации и в образовании[33]. Права национальных меньшинств на использование своих языков закрепил Закон БиГ о защите прав представителей национальных меньшинств от 2003 г. Позднее аналогичные законы были приняты в Федерации БиГ и в Республике Сербской. Они гарантировали право национальных меньшинств на использование своих языков при общении в органах власти, в топографических и иных надписях при условии, что национальное меньшинство представляет в данной местности абсолютное или относительное большинство[34]. Вариативность названий языка подтверждает подробный анализ законодательных актов БиГ административных субъектов более низкого уровня, который был предпринят томским филологом Д.А. Катуниным. Он обратил внимание на то, что на территории Федерации БиГ на местах есть различия в обозначении официальных языков в зависимости от преобладающего населения в той или иной административной единице – общине

inslav

или населенном пункте. Преимущественно в хорватских жупаниях (хорватское название кантонов) один из официальных языков законодательно именуется «бошнячким», а в кантонах, где преобладают бошняки, – «босанским». В статуте дистрикта Брчко также используется термин «босанский». В Республике Сербской в большинстве документов язык номинируется как «язык сербского народа», «язык хорватского народа», «язык бошнячского народа»[35]. В целом же можно констатировать, что в законодательстве БиГ отношение к троичности языка постепенно становится все более толерантным. Последующие редакции Конституций и статутов, которые первоначально не содержали положение о языке и алфавите, дополняются им.

Религия в контексте идентичности

Согласно переписи населения 1991 г., 40% жителей БиГ исповедует ислам, 31% – православие, 15% – католицизм, 14% – последователи других религий (более новые данные пока не опубликованы). Важно учитывать, что в БиГ, как в большей или меньшей степени на всем постюгославском пространстве, налицо исторический симбиоз этничности и конфессии. В случае с БиГ исторически сложилось так, что религия была и остается ключевой дефиницией, определяющей этническую дифференциацию населения. В этом отличие Балкан от некоторых других стран, где разграничительной вертикалью был, например, язык. Как известно, бошняки – мусульмане, сербы – православные, хорваты – католики. Более 90% населения БиГ, по мнению экспертов, во время переписи населения самоидентифицируются как последователи одной из трех доминирующих в БиГ конфессий – мусульманской,

inslav

православной и католической. Впрочем, на сегодняшний день это не всегда показатель религиозности, но в значительной степени – приверженности своим корням и традициям. Вместе с тем, очевиден и факт, что после распада Югославии, которая была светским государством, множество жителей новых государств повернулось к религии.

Фактор этномобилизации 1990-х годов еще прочнее увязал религию с этничностью. А поскольку этничность в шкале ценностей поднялась на высочайшие позиции, она за собой потянула и всплеск религиозности. Новый политический истеблишмент использовал потенциал религии, а религиозные общины, которые были на положении маргиналов в предшествующей политической системе, получили основание для «обмена капиталом» с новой властью. В этот период все религиозные структуры и общины заняли значительно более высокие позиции, чем это было во времена СФРЮ. И это привело к сильнейшему влиянию религиозных институтов на политическую и общественную жизнь региона. Этномобилизация на Балканах, вероятно, не могла бы быть осуществлена столь успешно, если бы в ней не использовался религиозный фактор, религия как символ хранителя традиций и культуры народов. Значительное число жителей БиГ воспринимает религиозные символы как национальные, что не утратило актуальности и по сей день.

Межрелигиозные отношения в БиГ рефлексируют на состояние общества в целом. Если где и актуально высказывание Ханса Кюнга, президента фонда «За глобальную этику», швейцарского теолога и католического священника, что «нет мира между народами без мира между религиями», так это в БиГ. Война 1990-х годов на постюгославском пространстве в ос-

inslav

нове своей не была межрелигиозной, но конфликт, так или иначе, выражался в противостоянии последователей разных религий. Он нес в себе элементы религиозной символики, которыми совершенно очевидно стороны брутально злоупотребляли. Другой фактор, который необходимо учитывать, это симбиоз, начиная с 1990-х годов и до сегодняшнего дня, религиозных объединений и политических партий, прежде всего этнонационалистических. Религия вернулась в общественную жизнь, политики стали использовать конфессионный фактор для достижения своих целей, с другой стороны, религиозные деятели используют политику для освоения общественного пространства. Спустя 20 лет многие религиозные лидеры по-прежнему сосредоточены на политической деятельности. Есть среди них и те, кто стоит на националистических позициях, но есть и те, кто призывает к диалогу.

Попыткой наладить межконфессиональный диалог стало создание в 1997 г. Межрелигиозного «веча» (собрания) Боснии и Герцеговины. Этот орган видит задачу своей деятельности в том, чтобы «уменьшить предрассудки в обществе и пропагандировать важность межрелигиозного диалога и сотрудничества между религиозными общинами в БиГ; совершенствовать отношения церкви и религиозных общин с государством; связать Межрелигиозное вече БиГ с региональными и международными инициативами»[36]. В Межрелигиозном вече БиГ создано пять рабочих групп: правовая экспертная группа, группа по связям со СМИ, группа по образованию, группа по женским вопросам и молодежная группа. За время существования веча были организованы десятки семинаров для детей, молодежи, женщин, священнослужителей, религиозных наставников, молодых теологов; проведен мониторинг и

inslav

подготовлен экспертный доклад на тему «Состояние права на свободу веры в БиГ», инициирован ряд проектов и законов, нацеленных на повышение толерантности в обществе. Наиболее существенные достижения – проект закона о свободе вероисповедания и правовом положении религиозных организаций и верующих в БиГ, Глоссарий религиозных понятий, Книга об обычаях мусульман, православных, католиков и иудеев в БиГ, журнал «Religijski pogledi». По предложению веча в июне 2014 г. в этноселе Херцег в Меджугорье состоялся Первый конгресс верующих и была принята Декларация. В этом документе говорится, что Сеть верующих при Межрелигиозном вече БиГ ставит целью строительство гражданского общества через межрелигиозный диалог и формулирует приоритеты своих планов. Надо сказать, что Межрелигиозное вече активно привлекает молодежь. В частности, в 2007 г. при этой структуре создано молодежное объединение «Все вместе» («*Svi zajedno*»), объединяющее молодых людей разных вероисповеданий.

Несмотря на благородство помыслов инициаторов Межрелигиозного веча и взаимодействие высших слоев представителей всех религий в БиГ, приходится констатировать, что на более низких и локальных уровнях, когда декларации должны воплощаться в реалии, контакты между религиозными служащими минимальны. По словам профессора политических наук в Сараево Дино Обазовича, огромное число жителей БиГ имеет ошибочное представление о последователях иной веры, которое полно стереотипов[37]. По мнению эксперта, применительно к БиГ, сложно говорить о светском государстве, но с другой стороны, у верующих растет неприятие политизации религии. Все больше дискутируется о том, что хватит вплетать веру в политику.

inslav

В БиГ присутствуют как десекуляризационные, так и секуляризационные тенденции. На индивидуальном уровне, как показывают исследования, религиозность не играет столь важную роль, как можно было ожидать, исходя из того, какое ей придается значение в политическом истеблишменте. Да и в общественной жизни усиливается светскость.

Но насколько религия устанавливает барьер, разделяет жителей БиГ, правда ли, что мусульмане и католики дискриминируются в Республике Сербской, а православные – в Федерации БиГ? Почему, согласно недавно проведенному исследованию, 95% жителей Республики Сербской считает, что лучший сосед для них серб и православный, да и в регионах, населенных хорватами и босняками, ситуация аналогична?

Насколько сильна сила креста и полумесяца в сегодняшней БиГ, можно судить по разным обстоятельствам. Одним из наглядных показателей является отношение к сакральным объектам. В этом смысле можно сказать, что после прекращения войны «борьба памятников» не закончилась. Общеизвестно, что в ходе боев были разрушены сотни мечетей и церквей. И это были не случайные попадания, – противоборствующие стороны тем самым хотели продемонстрировать, «кому принадлежит эта территория». До сих пор идут выяснения, чьих памятников пострадало больше. Многие из них восстанавливаются. Реконструкция церквей и мечетей идет стремительными темпами. Но, к сожалению, это не столько показатель духовных устремлений, сколько одно из проявлений национализма. О том, что ситуация постепенно исправляется, свидетельствует факт, что, например, с согласия властей Республики Сербской, полученного в 2001 г., восстанавливается мечеть Ферхадия в столице РС Баня-Луке

inslav

(разрушена в 1993 г.). Приводятся данные о том, что всего с момента окончания войны в 1995 г. в БиГ было возведено 565 мечетей, из них 265 восстановлены[38]. Столь огромный объем работ стал возможным благодаря поддержке благотворительных организаций из стран Ближнего Востока. Отметим, что порой в облике обновленных мечетей проявляются элементы, больше свойственные архитектуре других мусульманских регионов. Это вызвано тем, что организации-доноры высказывают свои пожелания, которые боснийцам приходится учитывать. Международный фактор особенно силен в поддержке мусульман. Пример ответного шага – реконструкция церкви XIV в. монастыря Возучица, которую финансирует правительство Федерации БиГ и посольство ФРГ[39].

Образование как инструмент конструирования идентичности

Культурная память воссоздается на различных уровнях, распространяется через СМИ, памятники, библиотеки и т.д. Одним из наиболее действенных инструментов конструирования идентичности является образование. Оно имеет стратегическое значение, поскольку воспитывает будущие поколения. Чему учить и как учить, важно для любого государства, для постконфликтной БиГ же оно особо значимо, и в нем как в зеркале отражаются все проблемы взрослого общества.

Согласно Конституции БиГ, образовательная система формируется самостоятельно в каждой из автономных единиц – в Федерации БиГ, Республике Сербской, Брчко. При этом на уровне принятия решений и выработки программ как Федерация БиГ, так и РС исходят из стремления выполнить условия, необходимые для присоединения к Евросоюзу. Стратегичес-

inslav

кие решения, принимаемые на государственном уровне, включают организацию координации вопросов стратегического значения и согласования общих стандартов, исходя из европейских образовательных принципов, представленных международно поддержанными проектами реформы образовательной системы в БиГ.

Тем не менее, многие факты дают основание считать, что в БиГ образование поделено по этническому, языковому и религиозному принципам. В БиГ сосуществуют три разных подхода к учебным программам, в первую очередь это касается таких предметов, как история, география, язык, музыкальная и художественная культура. Совершенно очевидно, что эти дисциплины используются как инструмент формирования коллективной идентичности. Образование политизировано, и сегрегация оправдывается страхом ассимиляции. Все группы хотят сохранить свой язык, культуру и традиции. Процесс обучения ведется по разным программам, причем учителя часто в зависимости от своих убеждений вносят коррективы даже по тем вопросам, по которым удалось достичь хотя бы минимального согласования.

В Федерации БиГ есть такой феномен как «две школы под одной крышей», в детском коллективе хорваты и бошняки разделены и практически не коммуницируют. Сегрегацию усугубляет тот факт, что часть здания школы может быть благоустроена и отремонтирована, а другая выглядит бедно. Порой школы разделены и на три части. Особенно проблематично то, что представители разных этнических групп лишены взаимного контакта. Лишь в дистрикте Брчко, который не входит ни в одну из федеральных единиц, есть мультиэтничные школы, где вместе учатся дети из всех этнических групп. Показателем укрепления пози-

inslav

ций бошняков в стране служит, например, тот факт, что в самом начале 2014/2015 учебного года в ультимативном порядке в с. Бешпель (округ Яйце в БиГ) родители детей бошняков выступили против их обучения в местной школе совместно с детьми-хорватами, на том основании, что вот уже 15 лет образование ведется на хорватском языке и по хорватским программам. (Бошняков и хорватов в школе одинаковое количество). Хорваты, комментируя этот факт, иронизировали, что их детей в других школах никто и не спрашивает, чему и как их учить[40].

Особую проблему представляет интерпретация событий недавнего прошлого, военных событий 1990-х годов. Последствия тех кровавых дней видны повсюду, но война не освещается в школьных учебниках. Курс современной истории заканчивается фактом создания государства БиГ, а война лишь констатируется вскользь. В 2002 г. было принято решение исключить эту тему из учебных программ, поскольку стороны не смогли прийти к консенсусу об ее истолковании. Международное сообщество и министры образования сочли, что три разных подхода к причинам и следствиям противостояния нанесут урон стране. Можно сказать, что окончание войны не погасило до конца конфликт, который все еще существует в БиГ и очевиден в системе образования. Хотелось бы отметить, что Дейтонские соглашения вопрос об образовании затрагивают лишь в контексте того, что каждый гражданин имеет право на образование, но в них не говорится об образовании как инструменте достижения примирения сторон и воспитания толерантности. Пока достичь гармонии в образовательной сфере не удается.

О сложности проблемы, в частности, свидетельствует тот факт, что отнюдь не однозначную реакцию

inslav

вызвала инициатива властей БиГ ввести религиозное образование для детей в светских образовательных учреждениях. Кто-то приветствовал это начинание, но кто-то усмотрел в этом факт дискриминации, другие – условие для сегрегации, были и те, кто сопротивлялся навязыванию религиозности. Дело в том, что в школах преподаются основы религии лишь для последователей наиболее распространенной в регионе конфессии, там, где живут бошняки – это ислам, в сербской среде – православие, у хорватов – католицизм. Религиозные меньшинства оказываются в наихудшем положении. С 2000 г. обсуждается возможность введения в школе такого предмета, как «Культура религий». Но попытка внедрить внеконфессиональное религиозное образование тоже потерпела фиаско. Когда в кантоне Сараево в 2011 г. тогдашний министр образования и науки Эмир Сулягич принял решение об исключении оценки по религиоведению при подсчете среднего балла ученика, это породило недовольство в обществе. Он свои действия объяснил стремлением устранить дискриминацию тех детей, которые не посещают данные уроки (в кантоне Сараево это было исламоведение). Кончилось тем, что министр подал в отставку[41]. Политика продемонстрировала свое бессилие перед религией. Поскольку начинание вызвало критику лидеров всех имеющихся конфессий.

В 2008 г. в Сараево было проведено анкетирование 500 родителей детей от 3 до 12 лет. Оно показало, что 66% родителей в БиГ или 63,6% в Сараево согласно, что надо преподавать религию в школе в каком-либо виде. Показательно, что только 8,3% из них сами тоже посещали уроки по религии в школе. При этом значительно меньше тех, кто придерживается мнения, что религию нужно преподавать детям до

inslav

6 лет. Лишь 21% родителей согласен с этим[42]. Ситуацию усложняет тот факт, что уроки религиоведческого характера в школах и детских садах Сараево сводились, как уже было отмечено, к преподаванию ислама. Азы католицизма, например, можно изучить в образовательных центрах при религиозных организациях. Мама четырехлетней девочки Саня Жигич-Вучак рассказывает, что детям, которые посещают в детском саду занятия по исламу, раздают сладости, и она не может объяснить ребенку, почему той нельзя в этом участвовать. По словам молодой женщины, в ней перемешаны все три национальности, она не покидала город во время войны, а из-за проблем с ребенком готова сменить место жительства. Решение властей кантона о финансировании преподавания религии (имеется в виду ислама) лишь подлило масла в огонь.

Но, как я уже говорила, в обществе отношение к преподаванию религии детям неоднозначно. Приведу несколько высказываний экспертов. По словам советника Министерства образования и науки кантона Сараево Сретко Жмутича, школы обязаны обеспечить преподавание религии представителям всех конфессий, но реально лишь мусульмане проявили интерес. Как считает эксперт, правильнее бы было сосредоточить преподавание религии в религиозных школах, тем более, сеть этих учреждений достаточно распространена[43]. Профессор этики и философии на факультете политических наук в Сараево Азим Муйкич думает, что последствия распределения детей по классным комнатам в зависимости от вероисповедания будет иметь ужасные последствия в будущем. Ребенок с ранних лет, в самом начале социализации ощущает себя иным, другим, отброшенным. Это создает предпосылки для воспитания нового доктринарного поко-

inslav

ления. Психолог Байрактаревич усматривает в этом сегрегацию и говорит, что не хочет объяснять своим детям, что их отличает друг от друга.

В тот же период возник спор в обществе из-за Деда Мороза. Директор одного из детских садов в г. Сараево приняла решение отменить елку по случаю Нового года и раздачу подарков Дедом Морозом. Хотя раньше новогодний праздник (или Рождество) отмечали в БиГ все, независимо от вероисповедания.

Народные традиции: уроки прошлого и перспективы на будущее

Обратимся к этнографическим данным. Зададимся вопросом, можно ли применительно к БиГ говорить о народной мудрости, гармонии традиций, или здесь имеет место параллельное сосуществование трех разных традиционных культур? Сейчас сербы заселяют, преимущественно, северо-восточные районы, хорваты – южные, западные и северо-западные области, в то время как большинство бошняков проживает в центре страны. Но со времен Османской империи и в последующие века смешанность проживания, особенно в городах, была типична для региона. В недалеком прошлом, как показывают материалы переписей, многие поселения были смешанными. Так, по данным 1981 г. в БиГ из существующих общин лишь 13,76% (т.е. 13 общин) на 80% были моноэтничны; в населении 60,55% общин (66 общин) одна этническая группа составляла от 50 до 80%, в 25,68% общин (28 общин) доля ни одного народа не превышала 50% населения[44]. На протяжении столетий представители разных народов жили по-соседству, вместе работали, делили будни и праздники, ходили в гости и дружили семьями, вступали в брак. Да и говорили на одном языке,

inslav

диалектные различия в местных говорах есть, но они региональные, не связаны с этнической принадлежностью. Веротерпимость и толерантность были неизбежны в таких условиях. Религиозность не была ортодоксальной.

Показательный пример – межэтнические браки. На наш взгляд, степень их интенсивности есть продукт и следствие определенной социально-экономической и этнокультурной ситуации в стране. Следовательно, их исследование может служить одним из индикаторов межэтнических отношений в разных исторических, политических, социально-экономических ситуациях. Характерно, что в начале 1980-х годов, согласно анкетному опросу студентов Сараевского университета, 77,4% опрошенных полагали, что национальность брачующихся второстепенна, 15,3% считали этот критерий важным, 6,2% – необходимым и 1,4% не дали ответы[45]. И хотя уровень межэтнической брачности в БиГ был ниже общеюгославского и составлял в 1970–1980-х годах приблизительно 12%, во второй половине XX века выбор супруга другой национальности был здесь обыденным явлением[46]. Несмотря на рост этнического самоопределения, особенно у боснийских мусульман в силу официального предоставления им статуса конституционного народа, в тот период постепенно исчезали различия, отделявшие мусульман от соседнего христианского населения; в быт широко проникли европейский костюм, тип дома и утвари. Теперь Сараево – восточный город, по улицам которого ходят женщины в хиджабах, в витринах магазинов красуются восточные наряды, а лавочки торговцев полны традиционных для Востока товаров. Причем, мусульманские традиции возрождаются в молодежной среде. Можно наблюдать маму средних лет

inslav

в мини-юбке с дочкой – девушкой в хиджабе. Очевидно, что всплеск роли этнического фактора в жизни общества привел к возрождению и актуализации традиционной культуры как маркера идентичности. Падение доли межэтнических браков с последнего десятилетия XX века являлось отражением общего ухудшения межэтнических отношений в регионе.

Это сейчас бошняки задумались, нужен ли их детям Дед Мороз. В недалеком же прошлом наряду с праздниками, предписанными исламом – рамаданом, курбан-байрамом и др., боснийские мусульмане соблюдали многие христианские обычаи. Например, Рождество было любимым праздником у всех жителей БиГ, в том числе и у мусульман. В этот день они не работали, принимали гостей или сами ходили в гости, подобно тому, как делают здесь христиане, зажигали рождественское полено – бадняк (*бадњак*). Этнографы 1960-х годов отмечали, что в окрестностях села Високо мусульмане, как и православные устраивали ритуальные шествия волков (*вукове*). На Пасху христиане дарили своим приятелям-мусульманам крашеные яйца. Во времена Югославии местные мусульмане почитали и отмечали дни христианских святых Георгия, Ильи, Прокопия, Петра, Варфоломея, Ивана и др. Мусульмане, как и христиане, исполняли в эти дни различные магические обряды, связанные с древним культом плодородия. Так, например, на Спасов день крестьяне шли в горы и одаривали пастухов молоком, каймаком и лепешками, а те брызгали друг на друга молоком. Накануне дня святого Петра обходили стада с зажженными факелами. В дни святого Георгия и Дмитрия, как христиане, так и мусульмане заключали обычно договоры и различные сделки[47]. Обычаи и обряды бошняков представляют собой сложное сме-

inslav

шение древнеславянских, возможно дохристианских, христианских и мусульманских элементов. Характерно, что иногда в обрядах сохраняется христианская терминология, хотя содержание их изменилось. Так, например, церемония заключения брака, которую исполняет судья – кадия, называется венчанием, хотя собственно венца нет. За оформлением брака следует свадьба, в которой сочетаются как народные славянские обычаи, так и элементы исламских традиций[48]. Может быть, с точки зрения чистоты религии это и некое отступление от нормы, зато показательно в плане симбиоза культур и толерантности к иному.

Влияние турецкой культуры и проникновение турцизмов в язык заметно выражено в ремесленном производстве и утвари (изделия из металла, вышивка золотом и шелком, ковроткачество и др.), пищевом рационе и др. Характерно, что в производственную сферу турцизмы не проникли. Восточный облик до сегодняшнего дня сохраняют планировка многих городов и архитектура зданий (базары, ремесленные кварталы, махаля, высокие заборы и т.д.). Интерьер жилья тоже несет в себе восточные черты (деление дома на мужскую и женскую части, ковры, восточная посуда и т.д.). Исламские нормы проявляются в семейном укладе, семейных традициях, обычаях и обрядах.

Восточные традиции и религия, конечно, накладывают отпечаток на этикет в Боснии, в целом же правила поведения определяются здравым смыслом. Как написано в одной из инструкций для туристов, посещающих Боснию, при встрече местные жители, независимо от вероисповедания, приветствуют друг друга вполне по-европейски – рукопожатием. В некоторых южных районах при встрече хорошо знакомых людей допускаются объятия и поцелуи, с незнако-

inslav

мыми людьми это недопустимо. В мусульманских районах страны приняты традиционные для исламских стран нормы приличия – при входе в дом нужно снять обувь (обычно хозяева держат в запасе на этот случай домашние тапочки), нельзя обходить молящихся спереди (в настоящее время рекомендуется избегать посещений мечетей, хотя официально это не запрещено). Не принято есть стоя или на ходу, а также смотреть в лицо человека, занятого едой; брать пищу, деньги и вещи следует правой рукой. Подошвы ног не должны быть направлены в чью-либо сторону. Во время рукопожатия не следует смотреть в глаза собеседнику, также при этом нельзя держать другую руку в кармане или интенсивно размахивать ею в воздухе (особенно с сигаретой). При этом бошняки несколько отличаются от своих единоверцев довольно демократичными нормами в одежде и быту – женщины имеют равные права с мужчинами и свободно носят одежду западного стиля (хотя многие обязательно покрывают голову, особенно в случаях религиозных мероприятий), некоторые бошняки даже свободно употребляют алкоголь, который в исламе официально запрещен[49].

Взаимовлияние культур проявляется и в традициях христианского населения. Например, сербская кухня впитала в себя многие восточные элементы. Сербские и боснийские блюда мало чем отличаются друг от друга, разве что в Боснии больше используют растительное масло, а в сербских районах – сквашенное особым образом молоко «каймак». Как и везде на Балканах, боснийская кухня сформировалась в результате смешения южнославянских, немецких, турецких и средиземноморских кулинарных традиций. Основа местных блюд – мясо и овощи, причем, если в мясных продуктах заметно турецкое влияние, то в отношении

inslav

овощей и зелени боснийцы не уступают своим соседям по средиземноморскому региону. От славян унаследовано обилие молочных продуктов, в первую очередь сыра, и широкое использование хлеба и зерновых[50]. На Балканах кофе – повсеместно любимый напиток.

О том, какое значение придает общественность БиГ пестованию своего культурного достояния, свидетельствует тот факт, что в 2001 г. в Сараево был открыт Бошняцкий институт. Его основой стал одноименный институт, основанный в 1988 г. в Цюрихе энтузиастом Адилом Зулфикарпашичем, который, эмигрировав из БиГ в 1946 г., на протяжении полувека собирал всевозможные материалы, связанные с его исторической родиной. Это один из крупнейших в стране культурных комплексов, стоимость его содержимого превышает $100 млн. В комплексе зданий располагается библиотека, архив письменных источников, видео- и аудиоархив, коллекция живописи, кабинеты для научно-исследовательской работы, читальные залы, конференц-зал и другие помещения.

Еще один показательный пример: фонд «Bosnjaci», в сфере интересов которого – поддержка образования, науки, культуры, экономики, финансовая и социальная поддержка бошняков, на 2014–2015 г. выделил 140 студенческих стипендий, из которых 50 профинансировано из Кувейта[51].

На федеральном канале телевидения БиГ несколько лет назад шли бурные дискуссии по поводу идентичности бошняков[52]. Они были спровоцированы тем фактом, что во время футбольного матча Турция–Хорватия на чемпионате Европы 2008 г. значительная часть бошняков «болела» за Турцию. Как писали СМИ, в городах с преобладающим бошняцким населением, как,

inslav

впрочем, и в г. Мостар, болельщики размахивали турецкими флагами и скандировали «Это Турция!»[53]. Правда, были и противоположные мнения. Например, министр культуры кантона Сараево, актер Эмир Хаджихафизбегович утверждал, что это неправда и что большинство бошняков «болело» за хорватов[54]. Вместе с тем, как говорят, в БиГ не было зафиксировано ни одного общественного скандирования в поддержку хорватской команды. Турецкие флаги используются и во время других массовых событий, в частности, на памятных мероприятиях, посвященных геноциду в Сребренице, были люди с турецкими флагами. Опять же, в других слоях бошняков это вызвало осуждение.

Многие топонимы БиГ связаны с историей османского периода. Например, в Сараево есть улица османского военачальника славянского происхождения Мехмед-паши Соколовича, а в Бихаче – улица османского султана Сулеймана Величавого (Великолепного) и улица Мехмед-паши Бишчевича. Многие культурные учреждения и организации бошняков в БиГ носят имена, относящиеся к Османскому периоду. Например, бошняцкий ансамбль из Сараево назван в честь османского султана Мехмеда II Фатиха (Завоевателя), покорившего Константинополь, а затем Сербию, Герцеговину, Албанию и др.

О неком ренессансе Османского прошлого и внимании к турецкой составляющей своей культуры со стороны бошняков свидетельствуют и другие факты. Мустафа Церич, духовный вождь боснийских мусульман, во время посещения премьер-министра Турции заявил: «Турция – наша мать, так было и так будет» и «Мы – турки по нашему историческому происхождению и идентичности, связанной с исламом, который нам принесли турки»[55]. Министр иностранных дел

inslav

Турции Ахмед Давутаглы во время открытия Турецкого культурного центра в Сараево в 2009 г. под бурные аплодисменты присутствующих заявил, что «Сараево – турецкий город, а бошняки его и Боснии хозяева». Кроме того, на открытии конференции «Османское наследие и мусульманские общины на Балканах сегодня» турецкий министр дал оценку Османскому владычеству в БиГ, как исключительно позитивному явлению в ее истории, а ислам – ее аккультурацией. Он назвал его «Золотым веком Балкан»[56].

Государственное устройство и идентичность

Модель государственности Боснии и Герцеговины как с точки зрения политико-правовой и экономической составляющей, так и в ракурсе этнокультурной и конфессиональной сложности имеет свои исторические и политические особенности. Нациестроительство или конструирование нации в этой стране хотя и далеко от завершения, но очевидно выявляет субъективную зависимость этого процесса от воли исторических лидеров и воздействия обстоятельств. Всю палитру этих перипетий демонстрирует рассмотрение формирования государственности в Боснии и Герцеговине через концепты государства-нации или гражданского государства/государства граждан и модель государства-нации. Как образно отметила политолог, исследователь политической истории Балкан Е.Г. Пономарева, «если “целью политики в духе модели нации-государства является утверждение единой, мощной идентичности сообщества, как членов нации и граждан государства”[57], то для государства-нации характерно признание более чем одной культурной и даже национальной идентичности. Если для достижения цели нация-государство правящими группами прово-

inslav

дится гомогенизирующая ассимиляторская политика в области образования, культуры и языка, …то строительство государства-нации невозможно без институциональной поддержки множественных, но взаимодополняющих идентичностей»[58].

Босния и Герцеговина – нация-государство (национальное государство, как порождение эпохи Модерна) или государство-нация (постмодернистский продукт эпохи глобализации)? Казалось бы, эта страна имеет очевидные предпосылки, чтобы развиваться в русле государства-нации. По крайней мере, мировое сообщество ждет от нее именно этого. Что же мы наблюдаем в реальности, было показано выше.

Как известно, суверенность Боснии и Герцеговины была провозглашена 1 марта 1992 г. вслед за выходом из состава СФРЮ двух ее республик – Словении и Хорватии. В мае этого же года Республика Босния и Герцеговина была принята в ООН. За этим последовало резкое обострение межэтнических отношений на этой территории, что привело к Боснийской войне. Мирное соглашение по урегулированию конфликта при участии международных посредников было парафировано 21 ноября 1995 г. в Дейтоне (США) и подписано 14 декабря 1995 г. в Париже. С тех пор официальное название страны – Босния и Герцеговина. Суть так наз. Дейтонских соглашений – сохранение единого государства Босния и Герцеговина в его ныне существующих границах, со столицей в Сараево. Но при главном позитивном их достоинстве – прекращении военных действий, вот уже два десятилетия внутреннюю жизнедеятельность государства отличает отсутствие функционирующей в полную силу центральной власти. Это даже дало основание бывшему президенту Хорватии Степану Месичу в преддверии

inslav

18-летия Дейтона назвать БиГ государством-инвалидом[59]. На тот момент для авторов соглашений, по всей видимости, это был вопрос второстепенный.

Дейтонские соглашения заложили основу конституционного устройства Боснии и Герцеговины, которое сохраняется до сегодняшнего дня, хотя и подвергается постепенной ревизии. В соответствии с Дейтонскими соглашениями была создана чрезвычайно сложная, но обеспечившая равное представительство бошняков, хорватов и сербов, система государственного управления. Она считается громоздкой и малоэффективной, но до восстановления взаимного доверия между тремя народами ее отмена затруднительна. При этом государственное устройство Боснии и Герцеговины сочетает в себе элементы федерации и конфедерации. Босния и Герцеговина состоит из двух административных единиц – Образований (Энтитетов) – Федерации Боснии и Герцеговины и Республики Сербской, которые по Дейтонским соглашениям в значительной степени могут вести себя как государства в государстве. Особый статус вследствие своего стратегического положения имеет округ Брчко, который не входит ни в одно из Образований. Можно было бы предположить, что этничность имеет значение только в одной из административных единиц – Республике Сербской, на самом деле по сей день она значима, практически, не только для всех «игроков» политической и социальной сцены в БиГ, но и для ее граждан. Об этом, в частности, свидетельствует авторитет партий, основанных на этническом принципе и придерживающихся национальных программ. К примеру, на первых послевоенных парламентских выборах победу одержали в Федерации БиГ мусульманская Партия демократического действия и Хорватское демо-

inslav

кратическое содружество, в Республике Сербской – Сербская демократическая партия[60].

В отличие от общепринятой юридической практики, при которой только один законодательный акт страны имеет статус конституции, в БиГ действует 13 конституций разной иерархии. Согласно Конституции страны – ее основополагающему документу, принятому как Приложение IV к Дейтонским соглашениям, власть в стране имеет два уровня – уровень Образований и уровень правительства Боснии и Герцеговины. Кстати говоря, как уже было сказано, Конституция государства существует в трех идентичных вариантах: на боснийском, хорватском и сербском языках (последний использует кириллицу, в отличие от двух других, написанных латиницей). Отметим, что к компетенции центральных органов Боснии и Герцеговины первоначально были отнесены внешняя политика, внешняя торговля, таможня, валютная политика, исполнение положений уголовного законодательства, внутренние и международные коммуникации, транспорт между двумя Образованиями, контроль за движением воздушного транспорта. Каждое из двух Образований получило право устанавливать особые отношения с соседними государствами, «соблюдая целостность Боснии и Герцеговины» (т.е. практически подразумевалась возможность их конфедеративных отношений соответственно с Хорватией и Сербией, но никак не определялся порядок установления и осуществления таких отношений). Постепенно полномочия центральных властей стали расширяться. В частности, была проведена военная и полицейская реформы, что привело к созданию общей армии и, частично, общих полицейских подразделений. Каждое Образование отвечает на своей территории за соблюдение законов. В

inslav

их компетенцию входят все вопросы, не отнесенные к ведению центральных властей.

Статья IV Конституции установила, что высший законодательный орган – Парламентская ассамблея Боснии и Герцеговины состоит из двух палат. Палата народов ограничивалась 15 членами: 10 от федерации (5 мусульман и 5 хорватов) и 5 от РС, назначаемыми парламентами двух Образований. Кворум устанавливался в 9 человек, при условии, что среди них будут 3 бошняка-мусульманина, 3 хорвата и 3 серба. В Палату представителей предполагалось ввести 42 депутата (2/3 – от федерации, 1/3 – от РС). Законы было решено утверждать обеими палатами, в каждой из которых решения бы принимались простым большинством, за исключением тех случаев, когда 2/3 представителей одного из Образований – против. Если большинство депутатов от одной из трех общин имело бы мнение, что законопроект нарушает «жизненные интересы» бошняцкого, хорватского или сербского народов, и процедура согласования оканчивалась неудачей, то принять решение уполномочивался Конституционный суд.

Статья V предусматривает, что роль главы государства играет Президиум, который состоит из трех человек: босняка и хорвата избирают на прямых выборах в федерации, а серба – в РС. Решения Президиума принимаются на основе консенсуса, либо двумя голосами против одного, но оставшийся в меньшинстве может наложить вето на решение, если считает, что оно затрагивает жизненные интересы его народа[61].

Исполнительную власть, наряду с Президиумом, исполняет Совет министров. В 1997 г. Парламентской ассамблеей был принят закон, согласно которому на посту премьер-министра сопредседательствовали трое: бошняк, хорват и серб. Правда, в 1999 г. Конституци-

inslav

онный суд упразднил эту систему. По новому закону от февраля 2000 г. Совет министров возглавляется одним человеком сроком на 8 месяцев, которого должен сменять представитель другой «основной национальности»[62].

Принцип этнического представительства последовательно реализуется в государственном устройстве Федерации БиГ. Ее конституция утверждена 30 марта 1994 г. Ст. 1 документа гласит, что бошняки и хорваты, как конституционные народы, вместе с остальными, и граждане Республики БиГ, осуществляя свое суверенное право, преобразуют внутреннюю структуру территорий с преобладающим бошняцким и хорватским населением в Республике БиГ в Федерацию Боснии и Герцеговины[63]. Все органы власти формируются в соответствии с равным представительством бошняков, хорватов и «остальных». Конституция Республики Сербской принята 14 сентября 1992 г., хотя и получила по Дейтонскому соглашению 65 поправок. Законодательная власть осуществляется здесь парламентом – Народной скупщиной, избираемой всеми гражданами Республики Сербской. Напомним, что в 2002 г. в БиГ произошли конституционные изменения. Они в первую очередь коснулись Республики Сербской. Приоритет сербов был упразднен. Если ранее это было Образование (имеется ввиду автономная единица) сербов, то теперь, согласно ст. 1 Конституции РС, «сербы, бошняки и хорваты, как конституционные народы, а также все другие граждане, равноправно и без дискриминации сотрудничают в осуществлении власти в Республике Сербской»[64]. У президента РС и спикера парламента появились заместители – бошняк и хорват, а в правительстве РС выделяется 5 мест для бошняков и 3 места для хорватов.

inslav

Эти изменения, вероятно, исходят из стремления достичь равноправия граждан независимо от национальности на всей территории БиГ, но вместе с тем совершенно очевидно, что на деле реформы вовсе не ликвидируют приоритет этнической идентичности перед всеми прочими, так как должностные лица высшего уровня назначаются и избираются, по-прежнему исходя из их этнической принадлежности. Нужно отметить, что политика в отношении конституционной реформы БиГ мотивируется, в первую очередь, стремлением международного сообщества превратить БиГ в унитарное государство. В частности, много нареканий у стран Запада вызывает само существование Республики Сербской, ее излишняя самостоятельность. США и Евросоюз призывают боснийских лидеров провести реформу конституции, которая была бы направлена на централизацию власти. Существующую в БиГ модель власти они считают неработоспособной и несоответствующей Европейской конвенции по правам человека.

Очевидно, что полномочия центральных властей, в соответствии с Дейтонскими соглашениями, оказались весьма ограниченными. Реальную власть получили органы Федерации и Республики Сербской. Именно исходя из этого, в последние годы западные страны все более активно призывают к пересмотру Дейтонской системы и введению традиционной конституции. Этот план, в частности, позволил бы ускорить сближение Боснии и Герцеговины с Европейским союзом. Однако на сегодня согласие по нему не достигнуто, причем в большей степени за перемены выступают бошняки и хорваты. Сербы же видят в стремлении к централизации государства ущемление своих прав и интересов, угрозу для развития своей идентичности. Жители Республики Сербской, созданной в соответ-

inslav

ствии с Дейтонскими соглашениями, опасаются идущей быстрыми темпами исламизации БиГ, которая происходит не без поддержки исламских стран. На ситуацию в стране влияет и тот факт, что, как известно, мировое сообщество именно на сербов возложило вину за кровавые события, сопровождавшие распад Югославии и в своих дальнейших действиях исходит из этой позиции. Представители других этнических групп чувствуют поддержку власть имущих, но хотелось бы заметить, тоже преследуют «свои интересы».

Подводя итоги,

необходимо еще раз подчеркнуть, что БиГ имеет многовековые традиции сосуществования на ее территории населения, имеющего отличия в культуре и исповедующего разные религии. Эти народы умели жить вместе, но в конце XX в. БиГ столкнулась с проблемами фрагментации в различных сегментах общественной жизни, абсолютизацией этнических и религиозных различий, административным делением. При выборе стратегий дальнейшего развития страны, обстоятельства вынуждают учитывать постконфликтную ситуацию, множественность культурной и исторической идентичности граждан, наличие разных традиций и религий, как доминирующих, так и малочисленных. Однако мирный процесс идет и порождает надежду на возрождение этой древней земли, на «мир между её народами» и восстановление того богатейшего культурно-исторического наследия, которым всегда славился этот Балканский регион. Диалог сторон уже начат и думаю, консенсус, в конце концов, будет найден. Может быть, не следует форсировать события и, в частности, внешним силам навязывать свою волю, хотя бы и руководствуясь благими намерениями. Правильнее не загонять проблему внутрь, оставляя огонь неприятия

inslav

сторон тлеть, а продолжить переговоры. Они и идут в боснийском обществе на всех уровнях.

ЛИТЕРАТУРА И ПРИМЕЧАНИЯ

[1] На русском языке см., например, *Романенко С.А.* Бошняци // Родина. 2001. № 1; *Азабович Д.* Босния и Герцеговина: размышления о соотношении конфессиональной, этнической и национальной идентичности (на примере бошняков / мусульман) // Государство, религия, церковь. 2014. № 2. С. 11–35.

[2] Federalni zavod za statistiku. http://www.fzs.ba/popis.htm#_PROBNI POPIS STANOVNIŠTVA 2013.

[3] Режим доступа: www.serbska.ru Цит. по *Пономарева Е.Г.* Новые государства на Балканах. М., 2010. С. 74.

[4] *Пономарева Е.Г.* Новые государства на Балканах. С. 74.

[5] Agencija za statisticu BiH. Режим доступа: http://bhas.ba/?option-=com_publikacija&id=1&lang=ba

[6] Rezultat popisa u BiH // d. c. v. Vesti 09.11.2013. Режим доступа: http://www.vreme.com/cms/view.php?id=1150503

[7] Agencija za statisticu BiH. Режим доступа: http://bhas.ba/?option =com_publikacija&id=1&lang=ba

[8] Popis stanovništva, domaćinstva i stanova 1981 godine // Statistićki bilten. Beograd, 1982. № 1295. S. 9.; Agencija za statisticu BiH. Режим доступа: http://bhas.ba/?option=com_publikacija&id=1& lang=ba

[9] *Кашуба М.С., Мартынова М.Ю.* Новая этнополитическая карта Балкан. М., 1995.

[10] *Мартынова М.Ю.* Балканский кризис: народы и политика. М.: Старый сад, 1998. С. 44–48.

[11] Lucic Iva. Making the “Nation” Visible: Census Policy in Yugoslavia in 1970–1971. Paper presented at the 14th ASN Convention. New York, 2009.

[12] *Кашуба М.С.* К проблеме югославянских и восточных компонентов в семейном быту населения Боснии и Герцеговины // Bosna i Hercegovina u tokovima istorijskih i kulturnih kretanja u Jugoistočnoj Evropi. Sarajevo, 1989. S. 15–23. Она же. Этнический аспект становления Боснии и Герцеговины // Европа на рубеже третьего тысячелетия: народы и государства. Отв. ред.: Мартынова М.Ю., Грацианская Н.Н. М., 2000. С. 94.

inslav

[13] Подсчитано по: Popis stanovništva, domaćinstva i stanova 1981. Godine // Statistićki bilten. № 1295. Beograd, 1982. S. 8–9.
[14] *Lucic Iva.* Making the "Nation" Visible: Census Policy in Yugoslavia in 1970–1971. Paper presented at the 14th ASN Convention. New York, 2009.
[15] *Ferid-Ferko Šantić*. Milorad Dodik: ja nisam Bosanac, ja sam srbin u Bosni // Bosanski web portal u Svajcarskoj. 04.12.2007. Режим доступа: http://www.camo.ch/dodikovanje.htm
[16] Ibidem.
[17] См., например, Popis stanovništva, domaćinstva i stanova 1981 / godine // Statistićki bilten. Beograd, 1982. S. 8; Конституция СФРЮ. Белград, 1974. Ст. 170. С. 195–196.
[18] Конституция Социалистической Федеративной Республики Югославии. Белград, 1974. Ст. 170. С. 195–196.
[19] *Мијалковић А.* У сусрет попису становништва 1992 // Политика.13.V.1989.
[20] Popis stanovništva, domaćinstva i stanova 1981. godine.// Statistićki bilten. Beograd, 1982. S. 8–11, 14, 15, 17.
[21] Материалы переписей населения см. Stanovnistvo prema nacionalnoj pripadnosti, po popisima 1961–1991 // Federalni zavod za statistiku. http://www.fzs.ba/Dem/Popis/NacStanB.htm
[22] *Кашуба М.С., Мартынова М.Ю.* Новая этнополитическая карта Балкан. М., 1995.
[23] *Зукович М.* Югослав. Кто это? // Югославские новости. 1988. №11; Т.М. Откуд толико Југословена? // Политика. 9.III.1989; А шта је Југословени? // Политика. 11.II.1990 и др.
[24] Boluha. Odgovor bez predrasuda // Vjesnik u srijedu. Zagreb. 6. VI. 1967.
[25] Национална припадност. Попис 2011 // Сайт Република Србија. Републички завод за статистику http://webrzs.stat.gov.rs/WebSite/public/PublicationView.aspx?pKey=41&pLevel=1&pubType=2&pubKey=1454
[26] Popis stanovništva, domaćinstva i stanova u Crnoj Gori 2011. godine // Zavod za statistiku Crne Gore – Monstat. http:// www.monstat.org/userfiles/file/popis2011/saopstenje/saopstenje%281 %29.pdf
[27] Stanovništvo prema narodnosti – detaljna klasifikacija – popis 2011 http://www.dzs.hr/Hrv/censuses/census2011/results/htm/H01_01_05/H01_01_05.html

inslav

[28] *Арсенић Р.* Одложена одлука о називу језика // Политика. 22.06.1989.
[29] Там же.
[30] *Четник М.* Вратити српски језик // Политика. 11.07. 1990.
[31] *Лукић Р.* За и против ћирилице // Политика. 25. 02. 1989; *Павловић П.* Рачунари нису разлог за потискивање ћирилице // Политика. 19. 08. 1989; *Пејин Ј.* Ћирилица није заборављена, али се тихо потискује // Политика. 6. 08. 1989.
[32] Ustav Republike Srpske // http://skupstinabd.ba/ustavi/rs/ustav_hrvatski.pdf
[33] Ustav Federacije Bosne i Hercegovine // http://eudo-citizeship. eu/-NationalElectoraLawsDB/docs/ustav_federacije_bosne_i_hercegovine.pdf
[34] Zakon o zaštiti prava pripadnika nacionalnih manjina Bosne I Hercegovine. Sarajevo, 2002 // http:///www.budimojprijatelj.com
[35] *Катунин Д.А.* Современное языковое законодательство Боснии и Герцеговины: становление и тенденции // Вестник Томского университета. Филология. Томск, 2009. № 1. С. 22–46.
[36] Интернет сайт Međureligijsko vijeće BiH. Режим доступа: http://-www.mrv.ba/
[37] *Karabeg O.* Zašto religije ne mire zavađene narode. (Интервью М.Вукомановича и Д.Обазовича с кор. Радио Свободная Европа 31.03.2013). Режим доступа: http://pescanik.net/2013/03/zasto-religije-ne-mire-zavadene-balkanske-narode/
[38] *Забцевик А.* Ислам в Боснии: десять лет после войны // «Islam online». 25.04.2007. http://www.islamonline.ru/index.php?option= com-_content&view=article&id=123:2009-05-20-11-51-31&catid=23: culture&Itemid=58
[39] Почела обнова манастира Возућица код Завидовића // Информативна служба митрополије Добробосанске. 14.03.2007. http://-www.mitropolijadabrobosanska.org/2007-3.html
[40] *Popović A.* Bošnjaci ne žele da njihova deca ide u školu s hrvatima // Večerni list. 19.09.2014.
[41] *Aganović A.* Religijsko obrazovanje I diskriminacija. // Ednakost. 17.07.2013. Режим доступа: http://jednakost.ba/site/arijana-aganovic-religijsko-obrazovanje-i-diskriminacija/
[42] Piše: Centar za istraživačko novinarstvo. Vrtići: čija je zadnja? 23.03.2009. http://www.cin.ba/vrtici-cija-je-zadnja/
[43] Ibidem.

inslav

[44] Подсчитано по: Посебна обрада становништва, домаћинстава и станова у 1981. године. Документација СЗС. Цит. по Спасовски М., Живковић Д., Степић М. Этнички састав становништва Босне и Херцеговине. Београд. С. 96–104.
[45] *Бромлей Ю.В., Кашуба М.С.* Брак и семья у народов Югославии. М., 1982. С. 65.
[46] См. подробнее: *Мартынова М.Ю.* Балканский кризис. Народы и политика. М.: Старый сад, 1998. С. 96.
[47] См., например, Југословенски муслимани // Народи Југославије. Београд, 1965. С. 214–215.
[48] Там же. С. 214.
[49] Сайт «TREVEL.RU». Режим доступа: http://guide.travel.ru/bih/people/ traditions/
[50] См., например, http://visa4.ru/countries/bosniia-i-giertsieghovina
[51] Сайт фонда «Bošnjaci», http://www.fondbosnjaci.co.ba/
[52] Jeli Turska mati Bošnjacima? // Lan wars. 30.11.2008. http://www.-lan-wars.com/content/view/2486/2/
[53] Mostarski muslimani poručuju: "Ovo je Turska" // Добавлено на YouTub 16.07.2009. http://www.youtube.com/watch?v= J4FjGGIgc3E
[54] Emir Hadžihafizbegović: Odgovorno tvrdim da je večina Bošnjaka navijala za Hrvate // Index. 24.06.2008. http://www.index.hr/vijesti/clanak/emir-hadzihafizbegovic-odgovorno-tvrdim-da-je-vecina-bosnjaka-navijala-za-hrvatsku-protiv-turske/392403.aspx
[55] http://hr.wikipedia.org/wiki/Bo%C5%A1njaci
[56] Miloš Petar i Landeka Miroslav. Turski minister u Sarajevu: Obnovit ćemo otomanski imperij na Balkanu // Slobodna Dalmacija. 27.10.2009. http://www.slobodnadalmacija.hr/BiH/tabid/68/articleType/ArticleView/articleId/76213/Default.aspx
[57] *Миллер А.И.* Государство и нация в Украине после 2004 г.: анализ и попытка прогноза// Политическая наука. 2008. № 4. С. 110. Цит. по: Пономарева Е.Г. Новые государства на Балканах. М., Изд-во «МГИМО-Университет», 2010. С. 69.
[58] *Пономарева Е.Г.* Указ.соч. С. 69.

inslav

[59] Anadolija. Stjepan Mesić: BiH je država invalid, potreban je novi Dejton // Kurir. 21.11.2013.
Режим доступа: http://www.kurir-info.rs/stjepan-mesic-bih-je-drzava-invalid-potreban-je-novi-dejton-clanak-1097011
[60] О партиях см. подробнее, например: Никифоров К.В. Вместо заключения // Югославия в XX веке: Очерки политической истории. М., Индрик, 2011. С. 873.
[61] Ustav Bosne i Hercegovine. Sarajevo. OHR, Office of the High Representative Режим доступа: http://www.ccbh.ba/public/down/USTAV_BOSNE_I_HERCEGOVINE_bos.pdf
Подробнее см.: Мартынова М.Ю. Балканский кризис: Народы и политика. М., Старый сад, 1998. С. 239–247.
[62] Подобнее о принципах выдвижения кандидата см.: Пономарева Е.Г. Новые государства на Балканах. М., 2010. С. 78.
[63] Ustav Federacije Bosne I Hercegovine // http://eudo-citizeship-.eu/NationalElectoralLawsDB/docs/ustav_federacije_bosne_i_hercegovine.pdf
[64] Устав Републике Српске // http://www.djeca.rs.ba/uploaded/ ustav%20rs.pdf или Ustav Republike Srpske. // http:// skupstinabd.ba-/ustavi/rs/ustav_hrvatski.pdf

inslav

Г.Н. Пилипенко
(Москва)

Маркеры идентичности славян-мусульман Санджака

Вопросы идентичности в современном мире имеют определяющий характер для развития общества. Как никогда представляются актуальными идентификационные процессы в славянском мире, особенно на пограничье культур. В данной статье нами рассматриваются маркеры этнокультурной и этноязыковой идентичности мусульманского населения юго-западной Сербии (историческая область Санджак)[1]. Эта группа весьма интересна для исследования, поскольку на протяжении XX в. ее идентификация не была устойчивой, более или менее она конституируется в 1990-е годы с утверждением боснийской/бошняцкой идентичности[2].

Исследователи отмечают, что в основе любой этничности лежит оппозиция «мы – они», которая служит основанием для функционирования культуры (Иванова 2011: 455). Сама этничность является набором «определенных специфических социокультурных характеристик человеческих индивидов и их сообществ (общий язык, некоторые комплексы культуры, некоторые нормы и традиции поведения и образа жизни, этническое самосознание, общеэтнические символы)» (Ешич 2006: 15). При изучении идентичности важно учитывать взгляд

---

[1] Для обозначения славян-мусульман в статье используются этнонимы «бошняк» (согласно официально принятому названию) и «мусульмане» («славяне-мусульмане»).

[2] Некоторые аспекты идентичности боснийцев-мусульман, проживающих в Словении, затрагивались в нашей статье (Пилипенко 2013).

inslav

индивидуума, направленный внутрь, и взгляд извне (Штайнке 2014: 220). Язык имеет первостепенную функцию в плане конструкции собственной идентичности, сама идентичность конституируется языком (Ондрейович, Крупа 2014: 101). В случае с мусульманским населением Санджака говорить о заметных структурных отличиях «своей» (бошняки) и «чужой» (сербы) речи не приходится. В результате минимальные различия приобретают статус символов, которые, как предполагается, должны консолидировать общность. Культурные различия, напротив, резко выделяются на фоне иноконфессиональных соседей (ислам – православие), что отражается и в языке, в первую очередь – в лексическом фонде. Ученые в данном случае постулируют культурную идентичность, т.е. чувство принадлежности индивидуума или социальной группы к одному культурному сообществу (Штайнке 2014: 220). У К. Штайнке находим актуальное для изучаемого региона понятие «конфессиолект», когда «конфессия при определении идентичности является важным ориентиром» (Штайнке 2014: 227). Современные исследователи этнической идентичности говорят о двух основных направлениях изучения данного феномена: примодиализме и конструктивизме (Иванова 2011: 455; Ондрейович, Крупа: 2014, 101). Первое направление подразумевает врожденную идентичность, второе – ее создание извне, ее формирование в каждый отдельный момент жизни индивидуума. Сегодня происходит становление новой идентичности в регионе, скорее – ее переформатирование при сохранении базовых элементов структуры. При рассмотрении данной темы для нас важным является понятие «полифоничности», многомерности форм идентичности, ее изменчивость с течением време-

inslav

ни, а также на определенном временно́м отрезке (Ермакова 2014: 46; Чмейркова 2014: 83–84).

В октябре 2013 г. в общине Тутин, расположенной на юго-западе Сербии, была проведена совместная экспедиция сотрудников Института славяноведения РАН и Института балканистики САНИ[3]. Целью экспедиции было этнолингвистическое и социолингвистическое обследование региона. В фокусе внимания исследователей оказались, прежде всего, славяне-мусульмане (босняки/бошняки или боснийцы) как представители целевой группы, а также сербы и частично горанцы. За время экспедиции были проведены устные интервью открытого типа с информантами, отсняты на видео некоторые традиционные обряды, народные ремесла, тип ведения хозяйства и т.д.[4] Общая продолжительность аудио- и видеозаписей составила около 20 часов.

Община Тутин входит в исторический регион Санджак. К этой области относятся еще пять общин, входящих в состав Сербии (Нови Пазар, Сьеница, Приеполе, Нова Варош, Прибой), и шесть общин, входящих в состав Черногории (Плевля, Биело Поле, Беране, Андриевица, Плав, Рожае). Само название «санджак» означает административную единицу в составе Османской империи. У данной территории на протяжении нескольких столетий много раз менялась государственная принадлежность. Здесь сформировалось древнее серб-

[3] Исследование проводили Биляна Сикимич (САНИ) и Глеб Пилипенко (РАН).

[4] За организацию исследования особую благодарность автор выражает научному сотруднику Института балканистики САНИ др. Биляне Сикимич, а также сотрудникам библиотеки г. Тутин, а им. др. Эюпа Мушовича, и в особенности ее директору Эмину Элесковичу.

inslav

ское государство со столицей в городе Рас[5] (Fakić, Hamzagić, Dermez 2012: 28), после Косовской битвы (1389) здесь устанавливается турецкое правление, продлившееся вплоть до Первой Балканской войны, когда в 1912 г. эта область и была разделена между Сербией и Черногорией. В период Первой мировой войны земли были оккупированы австрийской армией, во время Второй мировой войны часть территории попала под власть так наз. Великой Албании. С отделением Черногории от Сербии в 2006 г. между черногорскими и сербскими общинами устанавливается государственная граница со всеми ее атрибутами.

Община Тутин была выбрана для проведения полевого исследования по той причине, что здесь наблюдается наибольшая концентрация мусульманского населения. Бошняки – третий по численности народ, населяющий Республику Сербия. По данным переписи 2002 г., сербов в стране насчитывалось 6 212 838, венгров – 293 299, бошняков – 136 087. Результаты новой переписи, проведенной в 2011 г., показали увеличение числа бошняков (145 278) при общем снижении численности населения страны, в том числе сербов – 5 988 150, венгров – 253 899 (Попис. Национална припадност 2013) и т.д.

---

[5] Развалины крепости расположены в окрестностях города Нови-Пазар. Название этого древнего города послужило наименованием для средневекового сербского государства – *Рашка*. В современном административно-территориальном делении Республики Сербия этот край официально называется *Рашка област*. Интересно, что некоторые местные сербы из Тутина также называют Санджак *Рашка област*. В венгерском языке до сих пор сохранился этноним для сербов *rác*, а на турецких и австрийских картах обозначалась область расселения сербов как *Ráczország* (Поповић 1959: 58).

inslav

Славяне-мусульмане на Балканах – особая этноконфессиональная общность. В современных условиях происходит ревитализация их идентичности практически во всех странах региона. Ислам на Балканский полуостров проникает вместе с турецким правлением. Новые турецкие власти способствовали переходу местных жителей в ислам, освобождая их от определенных налогов и предоставляя привилегии. В истории зафиксированы также случаи насильственного обращения в новую религию. Вместе с принятием новой религии происходило усвоение новой культуры, возникали целые направления в литературе, искусстве (напр., литература альхамьядо в Боснии). С расширением границ Османской империи распространяется и исламская религия, так, в XVI–XVII вв., по свидетельствам путешественников того времени, Буда и Пешт были городами с большим количеством мечетей и других построек ориентальной архитектуры. То же самое можно было сказать и про Белград, и про другие города. В результате освободительных войн территория Османской империи уменьшается, турки отступают на юг. Вместе с этим происходит отток мусульманского населения. Показательно, что на территории освобожденного княжества Сербия процент мусульманского населения был весьма незначительным (Markovich 2011: 93). В Османской империи все народы, принявшие ислам, воспринимались как турки вне зависимости от их этнической принадлежности[6]. Турки отличались также более высоким социальным статусом (Ibid.: 91). Между христианской и мусульманской общинами суще-

[6] Так, еще в конце XIX в. в Сараеве сербы называли местных мусульман «турками» (*Turci*, *Turčin*) (Halilović, Tanović, Šehović 2009: 38).

inslav

ствовал определенный антагонизм, который выливался в кровавые восстания – события в Черногории в 1707 г. (Varstvo manjšin 2002: 41–42). Следует отметить, что большинство «турок» в Буде, Белграде были славянами-мусульманами (Kakuk 1973: 11) (на это, в частности, указывает характер заимствований из турецкого языка в венгерском языке, который подтверждает, что эти слова были заимствованы через посредничество сербскохорватского языка).

На территории общины Тутин проходило несколько волн миграции. Известно, что большая часть сербов ушла оттуда вслед за австрийскими войсками в конце XVII в. Османское правительство способствует переселению племен на опустевшие земли из соседних черногорских и албанских земель (Кучи, Васоевичи, Хоти и т.д.) (Fakić, Hamzagić, Dermez 2012: 29). Постепенно происходит заселение края, ислам на эти земли проникает вместе с переселенцами. Многие племена, ранее исповедовавшие христианство в его православной или католической форме, принимают новую веру, при этом часть племени, с которой сохраняются связи, продолжает исповедовать старую веру. Исламизация края происходит достаточно поздно, так, часть племени Кучи приняла новую религию в XVIII и XIX вв. (Fakić, Hamzagić, Dermez: 2012, 29). С административной точки зрения земли Санджака входили в состав Боснийского вилайета, позже частично – Скадарского пашалыка, Косовского вилайета. После аннексии Боснии Австро-Венгрией в Санджак, оставшийся под властью Османской империи, устремляются переселенцы-мусульмане. Преемственность по отношению к Боснии среди мусульман осталась и сегодня, что видно, в частности, из политических устремлений деятелей, ставящих своей целью усиление культурных и

inslav

политических связей с мусульманами Боснии (Bašić, Crnjanski 2006: 47–52).

В XIX в. для славян-мусульман, говорящих на сербскохорватском языке (как и для всего населения Балкан), определяющей была религиозная идентичность (Markovich 2011: 104). Позже мусульмане могли относить себя (в переписях) либо к сербам, либо к хорватам, либо к югославам, либо к группе славян-мусульман (Попис. Национална припадност 2013: 10–11). В 1961 г. в переписях населения появилась отдельная графа, где мусульман стали указывать как отдельную национальность. После распада Югославии и образования государства Босния и Герцеговина начала формироваться новая идентичность – босняки/бошняки, которая пришла на смену этноконфессиональной идентичности «мусульманин». При этом язык, на котором говорят бошняки, предлагается называть боснийским (производное от Босния), в чем сербы и хорваты в Боснии видят гегемонические черты и предлагают называть этот язык бошняцким[7]. Вместе с тем существует право народа называть свой язык. В переписях населения Сербии указан именно боснийский язык, а национальность – бошняк. Целью кодификаторов боснийского языка является активное использование ориентализмов (Кречмер, Невекловский 2005: 7).

Боснийский язык – третий по количеству носителей язык в Сербии (1,8% в 2002 г., 1,93% в 2011 г.) после сербского (88,3% в 2002 г., 88,09% в 2011 г.) и венгерского (3,98% в 2002 г., 3,38% в 2011 г.) со-

[7] Создание отдельного боснийского языка является частью процесса дезинтеграции некогда единого сербскохорватского языка после распада Югославии, в результате чего утвердились также хорватская и черногорская нормы.

inslav

ответственно[8]. Ислам в Сербии также является третьей по количеству верующих религией (3,1% в 2002 г., 3,2% в 2011 г.) после православия (85% в 2002 г., 84,6% в 2011 г.) и католицизма (5,48% в 2002 г., 5% в 2011 г.). В общине Тутин в процентном отношении больше всего насчитывается представителей мусульманской религии (93,8%), бошняков (89,83%), а также говорящих на боснийском языке (90%) (Попис. Вероисповест, матерњи језик, национална припадност 2013). Общее количество населения общины – 31 155. Характерно, что средний возраст бошняков составляет 33,48, они на втором месте по этому показателю в Сербии, самыми «молодыми» являются цыгане (средний возраст – 28,31), тогда как усредненный показатель для Сербии составляет 42,24, средний возраст сербов – 42,59.

Сама община Тутин, официальный лозунг которой гласит «Самый молодой город на Балканах» (*Najmlađi grad na Balkanu*) (см. фото), действительно одна из самых молодых: по статистике, средний возраст жителей составляет 32,09 лет (для сравнения в соседнем Нови-Пазаре с преобладающим мусульманским населением – 33,52). Если посмотреть распределение по национальностям, то окажется, что у бошняков этот возраст еще ниже (31,75 против сред-

[8] Следует сказать, что представители албанского меньшинства Прешевской долины (общины Прешево и Буяновац на юге Сербии) фактически бойкотировали перепись 2011 г. Если в 2002 г. албанцев в Сербии насчитывалось 61 647, то в 2011 г. – 5 809, т.е. переписано всего около 10% от численности 2002 г. Албанцы в Сербии являются преимущественно мусульманами.

inslav

него показателя по стране 33,48), у небольшого процента сербского населения этот возраст составляет 41,94. Очевидно, что витальность славян-мусульман в Сербии в целом и в общине Тутин в частности положительная, если принимать во внимание средний возраст населения. С другой стороны, как и по всей Сербии, наблюдается значительный отток молодого трудоспособного населения на заработки в европейские страны, а также в Россию (район города Сочи). Так, община Тутин (вместе с общиной Нови-Пазар) попадает в категорию регионов, в которых безработица составляет 30% и более (Попис. Миграције 2013). Жители села Драга характеризуют ситуацию следующим образом:

Nema kuće da nema neko da nije tamo (Нет дома, где бы кто-то не был там).

Родственники информантов, либо они сами работают за пределами Сербии, в беседах происходит упоминание об экономической миграции, характерно, что миграция в западные страны началась с конца 60-х годов XX в.:

Ko sam došao tek iz vojske, i onda sam otišao, oženio se, i otišao sa ženom za ***Nemačku****, i posle smo radili tamo zajedno* (Когда я пришел из армии, тогда я уехал, я женился и уехал с женой в Германию, и потом мы вместе там работали);

Radna snaga, naša omladina otišla u ***Nemačku****, tamo se masovno žene s Nemicama* (Рабочая сила, наша молодежь уехала в Германию, там они массово женятся на немках);

Sad se oženio [sin] tamo, dobio je sina, uzeo je ***Nemkinju*** (Сейчас сын там женился, у него родился сын, он взял в жены немку);

Ja sam naučio zanat od brata strica, stariji od mene, on je sad u ***Nemačkoj*** (Этому ремеслу я научился у брата дяди, он старше меня, сейчас он в Германии);

Ovo mi je kćerkino, ona je udata u ***Austriju*** (А это у меня – моей дочери, она замужем в Австрии).

inslav

Характерным является диалог исследователя и информанта о ситуации в селе Драга[9]:

S. ...Narod je otišo po inostranstvo, omladina otišla (Народ разъехался в другие страны, молодежь уехала).

B. Hoće se vraćati? (А они вернутся?)

S. Dođu ponekad, poženilo se to dolje, po Nemačku, Austriju (Приезжают иногда, там нашли жен, в Германии, Австрии).

B. Šta su uzeli, Nemice? (А кого нашли, немок?)

S. Švabice, Ruskinje, svašta. Pa dođe pomalo, deca neće, evo, moj dever se oženio, došao sa ženom, deca neće, u Nemačku živi, dolje se školuju, dolje imaju društvo (Немок, русских, кого угодно. Иногда приезжают, дети нет, вот мой деверь женился, приехал с женой, а дети нет, в Германии они живут, там учатся, там у них своя компания).

Жители Тутина называют своих земляков, уехавших за границу, обобщенно *Nemci*, они приезжают в Тутин проводить отпуск, навестить родных, в основном на праздники[10]:

Ova ograda je baš skupa, recimo ***Nemci*** *kad dođu te rade kod nas, oni će da dokaže na sve načine kolko on para ima i onda tu raskoš posle pokaže* (Этот забор очень дорогой, например, «немцы», когда они приезжают и работают у нас, хотят доказать всем любым способом, сколько у них денег, и тогда они эту роскошь показывают).

---

[9] Разговор ведет Биляна Сикимич.

[10] Свидетелями подобного возвращения «немцев» стали исследователи, экспедиция проводилась в середине октября, когда отмечался праздник Курбан-байрам (одним из обычаев является посещение родственников, знакомых, соседей), в городе наблюдалось скопление машин с номерами разных стран (Германия, Австрия, Франция, Чехия, Турция, Швейцария): *Ovo mi je od žene najbliži rođak, a ovo je njegova gospođa pa su oni došli povodom ovog našeg Bajrama, inače žive u Austriji* (Это самый близкий родственник моей жены, а это его жена, они приехали по случаю нашего Байрама, а живут они в Австрии).

inslav

Здесь речь идет также о том, что «*немцы*» – гастарбайтеры в западных странах, зарабатывая деньги там, вкладывают их в строительство домов в Тутине и окрестных селах. Архитектура же таких домов, по мнению местных жителей, не отличается вкусом и весьма вычурна.

Релевантными для рассмотрения являются представители сербской (1090 чел.), боснийской (28 041 чел.) и мусульманской (1092 чел.) национальностей, другие представители других национальностей (албанцы, горанцы, югославы и т.д.) насчитывают несколько десятков. Интересна корреляция по языку, национальности и вероисповеданию между представителями двух наиболее крупных групп населения.

сербы	2,50%	бошняки	90%	мусульмане	3,50%
сербский	6,67%	боснийский	89,83%		
православные	2,99%	ислам	93,80%		

Отчетливо видно, что сербский язык назвали родным больше жителей Тутина, чем тех, кто относит себя к сербам. По всей видимости, некоторые представители бошняков до сих пор называют свой язык сербским. Также можно увидеть, что 3,5% отнесли себя к мусульманам[11]. Однако колебания эти незначительные и говорят скорее о постепенном выравни-

[11] В переписях населения отчетливо видно, что количество мусульман с 1961 по 2002 г. превышало те показатели, которые мы имеем сегодня (1961 г. – 93 467, 1971 г. – 154 330, 1981 г. – 215 166, 1991 г. – 180 222, 2002 г. – 19 503). Очевидно, что с 2003 г. произошло перераспределение в пользу идентичности «бошняк» (в 2002 г., когда впервые появилась данная графа, бошняками назвали себя 136 087).

inslav

вании этноконфессиональной ситуации: более 90% относят себя к бошнякам[12]. В результате мы наблюдаем поляризацию местного сообщества по языку и национальной принадлежности.

В речи наших информантов встречаются этнонимы, конфессионимы и лингвонимы, проанализировав которые можно получить более детальную картину этноконфессиональной и этноязыковой ситуации, чем это представляется в данных переписи. Ценность высказываний состоит в том, что они произносились информантами спонтанно, члены общин бошняков и сербов говорили о себе, и это являлось не ответом на поставленный исследователем вопрос, а развитием собственной мысли.

В речи молодого поколения, представителей местной интеллигенции мы чаще всего обнаруживаем самоназвание *Bošnjak*, которое противопоставлено второй по численности этнической группе в регионе – сербам:

Ugljani, ima posle prezime, ovako kod nas ***Bošnjaka****, Ugljanin, ima ih u Tutinu, ima u Pazaru dolje* (Угляне, есть еще фамилия у нас, бошняков, Углянин, есть они и в Тутине, есть они и в Пазаре);

Jeste, retko, veća još retkost, Srbin i ***Bošnjakinja****, mada ima i to* (Да, редко, а еще большая редкость между сербами и бошняками, хотя и это есть);

Znači Sandžak je bio kao autonomija, posebna autonomija, imalo je antifašističko veće Sandžaka, u tom veću su učestvovali i ***Bošnjaci*** *i Srbi* (Значит, Санджак был автономией, особой автономией, было антифашистское вече Санджака, в том вече участвовали и бошняки и сербы).

---

[12] В разговорах с местными жителями было отмечено, что, несмотря на общественную и культурную поляризацию, есть понимание общих этнических корней, общего происхождения бошняков и сербов.

inslav

Противопоставляться этнониму *Bošnjak* может служить конфессионим *pravoslavac*:

Ova hašura je vezana za jedan verski momenat, što mislim isto i kod pravoslavaca i kod ***Bošnjaka****, kod Bošnjaka se veruje za Nuhov potop* (Эта ашура связана с одним религиозным моментом, я думаю, также и у православных, и у бошняков, бошняки верят в Ноев потоп).

Очевидно, что здесь отождествляется национальная и конфессиональная принадлежность группы, которая находится в меньшинстве, – сербов.

Лингвоним *bosanski jezik*, официально утвержденное наименование языка, фигурирующее в том числе и в переписи, а также в названии школьного предмета, практически нами не зафиксирован[13]. Он встречается в речи представителей местной интеллигенции, когда речь идет об исторических событиях:

Administracija je bila na turskom, osmanskom jeziku, mada je ***bosanski*** *jezik bio kao službeni jezik, u Porti govorilo se bosanskim jezikom, ako znamo da imali velike vezire poput Mehmed-paše Sokolovića* (Администрация была на турецком, османском языке, хотя боснийский язык использовался как официальный язык, в Порте говорили по-боснийски, если мы знаем, что были великие визири, например, Мехмед-паша Соколович).

В других случаях встречаем лингвоним *bošnjački jezik*:

[13] Вместе с тем находим призывы лингвистов к отказу от использования лингвонима *bosanski jezik*, поскольку «для сербской культуры более приемлемое название – *bošnjački jezik*» (http://www.-tanjug.rs/novosti/125500/matica-srpska-poboljsati-status-srpskog-jezika.htm 14.04.2014).

inslav

Mi ovde govorimo ***bošnjačkim*** *jezikom, to nam je tradicija, otkako su naselili ovde ljudi, to je tradicija i govorimo* ***bošnjačkim*** *jezikom* (Мы здесь говорим на бошняцком языке, это наша традиция, с тех пор как здесь поселились люди, мы говорим на бошняцком языке);

Jeste, mnogo turskih reči, da ti kažem, ja pamtim, onda kad sam bio možda dvadeset godina, mnogo, mnogo imalo turskih reči, međutim sad to dolazi malo do promene, ali većinom se ide na ***bošnjački*** *jezik* (Да, много турецких слов, скажу тебе, я помню, когда мне было, наверное, лет двадцать, было много турецких слов, а сейчас немного все меняется, но чаще всего используется бошняцкий язык);

Ali je on znao, pa i Albanci su znali ovaj, ***bošnjački*** *jezik, nijesu svi, ali u većini slučajeva* (Но он знал, и албанцы знали этот, бошняцкий язык, не всё, но в большинстве случаев).

Чаще всего, однако, встречается самоопределение информантов и определение своей этнической группы просто как *Muslimani* (мусульмане), которые как народ противопоставляются сербам или православным:

Obično najviše se kume, Srbi među sobom i Muslimani među sobom, a se kume i ***Muslimani*** *sa Srbima i Srbi sa* ***Muslimanima*** (Обычно кумовство бывает среди сербов и среди мусульман, а также между мусульманами и сербами и сербами и мусульманами);

Da vam pokažem snimke narodne nošnje i pravoslavaca i ***Muslimana*** (Я вам покажу фотографии народной одежды и православных и мусульман);

Ovde su isprepletane dve kulture, dva naroda žive, ***Muslimani*** *i Srbi, ja koliko znam ovde uvek bilo sloge, među* ***Muslimanima*** *i Srbima* (Здесь переплетены две культуры, два народа живут, мусульмане и сербы, насколько мне известно, здесь всегда было согласие между мусульманами и сербами);

Kuću mojih starih, ne mogu da nađem da vam pokažem, pravila su dva majstora, jedan je bio… ***Musliman****, a drugi je bio pravoslavni iz mog sela, koji je bio majstor, oni su dvojica radili na toj kući* (Дом моих родителей, я не могу найти, чтобы вам показать, его строили два мастера, один был … мусульманин, а второй – православный из моего села, который был мастер, они вдвоем работали).

inslav

По всей видимости, это отражение еще ситуации до распада Югославии, когда была признана официально народность «мусульмане». Этноним *Muslimanin* функционирует и сегодня, по нашим наблюдениям гораздо шире, чем этноним *Bošnjak*, ставший новым конструктом лишь два десятилетия тому назад[14]. В этом свете интересно несколько высказываний информантов, где признается, что бошняки в прошлом – мусульмане:

Uzmite slučaj porekla mog plemena, mi smo poreklom Crnogorci, starina je albanskog porekla, pleme je, pa su primili pravoslavlje ⟨...⟩ taj proces nije dugo trajao, posle prešli na islam, a ima onih koji su ostali, neki katolici, neki pravoslavci, a ***mi smo Muslimani, sad Bošnjaci*** *i tako redom* (Возьмите случай происхождения моего племени, мы по происхождению черногорцы, а предки – албанского происхождения, это племя, они приняли православие ⟨...⟩ этот процесс не длился долго, затем они перешли в ислам, а есть те, кто остался, некоторые – католики, некоторые – православные, а мы мусульмане, теперь – бошняки, и так далее)[15].

---

[14] Отметим еще раз, что по переписи заявивших себя как *Muslimani* совсем немного по сравнению с бошняками.

[15] Для идентичности местных жителей важно знание о своем происхождении. Практически все они – потомки племен, переселившихся из современной Черногории и соседней с ней Албании. Информанты осознавали принадлежность к одному из племен (Кучи, Пиштоли и т.д.). У многих информантов, в частности, албанские корни. По свидетельствам местных жителей, албанский язык еще используется стариками в отдаленных селах у границы с Косово. Однако по переписи 2011 г., албанцев насчитывается всего 29 чел. Некоторые лингвистические особенности местного говора приписываются влиянию албанского языка: смягчение *l* (см. ниже).

inslav

Часто язык называется просто *naš jezik* без добавления этнического компонента[16]:

To je sigurno komplet mesto je poklonjeno, to u ***našem*** *jeziku se prevodi zadužbina, vakuf* (Наверняка целое место было подарено, в нашем языке переводится как задужбина, вакуф).

Либо используется лингвоним «сербскохорватский»:

Moji roditelji nikada nisu govorili albanski, od prvog dana ***srpskohrvatski*** (Мои родители никогда не говорили по-албански, с первых дней – по-сербскохорватски);

Mi smo učili ***srpskohrvatski, hrvatskosrpski****, ja sam učio, ima dosta turcizama* (Мы учили сербскохорватский, хорватскосербский, я учил, есть много турцизмов).

Что касается лингвонима *srpskohrvatski*, который уже давно не используется в официальных документах, можно предположить, что он употребляется как адекватное определение для передачи реалий описываемой эпохи: до 1991 г. официальным языком был именно сербскохорватский[17]. В нескольких интервью нами отмечено, что информанты продолжают называть свой язык сербским. Приведем пример, когда разговор исследователя с информантом начался на русском языке, а затем сам информант предложил перейти на сербский:

Istina je moj svedok, ja se pomalo [prešaltam] na ***srpski*** *jezik* (Правда – мой свидетель, я сейчас перейду на сербский язык).

---

[16] Подобным образом обозначают свой язык другие группы славян-мусульман на Балканах (Новик 2013: 179).

[17] В отличие от Боснии и Герцеговины, где лингвоним «боснийский язык» (*bosanski jezik*) введен во все официальные учреждения, школы, в Санджаке, как мы уже упоминали выше, преподавание собственно боснийской нормы началось лишь несколько лет назад.

inslav

Таким образом, становится понятно, почему назвавших сербский язык родным оказалось больше, чем зарегистрированных сербов. Это может являться также отголоском прежней языковой ситуации, когда славяне-мусульмане декларировали, что говорят на сербском языке. Смена этнонима и лингвонима не может произойти полностью за такое короткое для языковых изменений время. Рассматриваемая ситуация соотносится с тезисом об изменчивом характере идентичности, ее «полифоничности». Показательно, что в других регионах фиксируются похожие результаты. Об этом, в частности, свидетельствуют данные, которые приводит Ф. Хаджич о мусульманах в Черногории (Hadžić 2013: 242–243): в общине Биело Поле некоторый процент мусульманского населения считает себя сербами или черногорцами, соответственно, они указывают сербский или черногорский язык в качестве родного языка. К. Штайнке приводит данные о славянах-мусульманах в Греции, для которых «открывается много возможностей в выборе вариантов идентичности» (болгары, турки, помаки и т.д.) (Штайнке 2014: 226–227). Славяне-мусульмане Албании (область Голо Бордо) также демонстрируют множественную идентичность (македонцы, мусульмане, турки) (Новик 2013: 177–178).

Кроме того, зафиксировано, что сами жители Тутина называют себя по своей региональной принадлежности:

Najviše ***Sandžaklije*** *su išli prema Peći, Đakovici, Prizrenu, zbog toga što su tamo žito kupovali jeftinije, jeftinije kukuruz i šta ja znam, i skuplje prodavali vosak, vunu i ostalo* (Больше всего санджакцы ходили в Печ, Джяковицу, Призрен, из-за того, что они там покупали дешевле пшеницу, дешевле кукурузу, а дороже продавали воск, шерсть и остальное).

При этом в речи данного информанта переплетаются разные лингвонимы и этнонимы (*Bošnjak, Musliman, srpsko-*

inslav

hrvatski, bošnjački jezik). Согласно данным переписи, таковых, кто определил свою национальную принадлежность по региону, в общине Тутин насчитывается всего 6 человек.

Сербы называют мусульман по их конфессиональной принадлежности[18]:

Primili su lepo, bila su tri viđena ***Muslimana****, i dva viđena Srbina, najbolji ljudi, i pošli* ⟨...⟩ *bili su na ručku* (Они приняли хорошо, было три уважаемых мусульманина и два уважаемых серба, лучшие люди ⟨...⟩ они были на обеде);

Kod Srba nema, Klementi su tamo Albanci, ovamo su ***Muslimani****, Kuči su tamo Albanci, ovamo Srbi, Kuči su i Srbi i* ***Muslimani****, ja sam Kuč, moje poreklo iz Podgorice* (У сербов нет, клементы там албанцы, здесь – мусульмане, кучи – там албанцы, здесь – сербы, кучи и сербы и мусульмане, я куч, мое происхождение из Подгорицы).

Как видно из вышеизложенного, одним из основных маркеров идентичности бошняков является их язык. Боснийский язык активно продвигается местными организациями в регионе. Показательна ситуация в школах. Так, с середины первого десятилетия XXI в.

---

[18] Есть также свидетельства о том, как сербы из других регионов называли тутинцев прошлом: *u Srbiji su nazivali naše ljude, kaže, neorci, neće da oru zemlju, kaže, aaa, Milane, došli* ***neorci*** *da kupuju žito, došli su ljudi iz Sandžaka, došli su* ***neorci*** *da kupuju žito, a u stvari ovde nije imalo ni prostora, ovde zemlja takva kakva jeste, čak ni kromprir nije mogao* (в Сербии наших людей называли «непахари», не хотят пахать землю, говорят, а-а-а, Милан, пришли «непахари» покупать пшеницу, пришли люди из Санджака покупать пшеницу, а в действительности здесь не было места, здесь земля такая, какая есть, даже картофель не мог [уродиться]). В данном случае видим, что географические и климатические особенности местности обусловили тип ведения хозяйства (описана практика продажи овец для того, чтобы купить зерно, которое выращивалось в более благоприятных условиях в других регионах), а это в свою очередь отразилось на восприятии сербами из других регионов местного населения.

inslav

годов были разработаны учебники для начальных и средних классов школ (Bašic, Crnjanski 2006: 134). Во время экспедиции удалось посетить основную школу им. Вука Караджича в Тутине и школу в селе Делимедже, поговорить с преподавательским составом учебных заведений. Последние два года в школах Тутина два раза в неделю преподается боснийский язык (в иекавской орфоэпической норме), все остальные предметы – на сербском языке (в экавской орфоэпической норме).

Следует сказать, что в данной местности преобладают зетско-южносанджакские говоры, причем в общине Тутин в данных говорах рефлекс долгого «ятя» – *ije*, рефлекс краткого «ятя» – *e*, т.е. эти говоры принято считать говорами смешанного экавско-иекавского типа (Кречмер, Невекловский 2005: 59–60; Brozović, Ivić 1988: 63). В речи информантов, бошняков и сербов наблюдается смешение типов[19]: *Radio dv**ije** godine kao t**e**sar; jedan muški sv**e**dok na jednu stranu, a da bi zam**ije**nili tog jednog muškog sv**e**doka; to je naša Srbija,*

[19] Сами информанты характеризуют иекавицу как родной говор, на котором им комфортно говорить: *Ja i sad kad hoću nešto da kažem, što je tipično naše ⟨...⟩ treba mi vreme, ta kućna atmosfera da mogu da govorim taj normalni jezik, posle fakulteta govorila strogu ekavicu, a to nije moje, to nije moj jezik, i kad sam jednog momenta shvatila da mogu da govorim na ijekavici, to sam doživela kao one tijesne cipele izujem, koje su mi napravile žuljeve, pa se raskomotim, znači u tome sam ambijentu* (Сейчас, когда я хочу что-то сказать, что типично наше ⟨...⟩ мне нужно время, эта домашняя атмосфера, чтобы говорить на этом нормальном языке, после окончания факультета я говорила строго на экавице, а это не мое, это не мой язык, и когда я однажды поняла, что могу говорить на иекавице, я восприняла это, как будто бы я сняла тесные туфли, которые мне натирали ноги, я могла расслабиться, значит, я в той среде). В данном случае иекавицу (в долгих слогах) можно также рассматривать маркером идентичности жителей Тутина.

inslav

đe snijeg (йотация на месте краткого рефлекса «ятя»); *sijena pokosimo u našu livadu; ljudi išli da rade samo za parče leba; dvije planinke muze, devojke; klali bi pijetla ili ovna, da se rađaju kao muška deca*. Нами также зафиксирован рефлекс краткого «ятя» после *l* (см. ниже): *Za vreme ljeta su imala kola drvena; pa ovako, pa poslje ovako*. Вероятно, здесь речь идет о такой фонетической особенности, как смягчение звука *l*, а не о кратком рефлексе «ять», поскольку в других позициях *je* нами не отмечено. Йотация при кратком рефлексе «ятя» проявляется в вопросительно-относительном местоимении *gde* (и производных) → *gdje* → *gđe* → *đe*: *ispilim mu nešto* ***đe*** *koliko mu treba, izmerim, i ona već izumre ta vrsta, poneđe se drži; to kolo* ***đe*** *se vrši.* Смешение экавского и иекавского типов отражается не только в речи, но и на письме. На фотографиях представлены вывески одного книжного магазина (см. фото), в слове *ulepšavajte* представлен краткий рефлекс «ятя» в виде *e*, а в слове *prijevod* – долгий рефлекс в виде *ije*.

В речи информантов отмечены также следующие особенности, характерные как для бошняков, так для сербов:

– смягчение *l*: *kuhali smo, jelji zrno; imalo je teljefon; loptica otide daljeko; se nešto kupi deci, cipelja,*

inslav

*džemper; onda gore dolazi**lj**e su grede; mora da se g**lj**eda; posebno su žene bi**lj**e, posebno ljudi; znam dobro da su peva**lj**e najviše*. В научной литературе найдем мнение, что эта особенность проникла в народные говоры под влиянием албанского языка (Brozović, Ivić 1988: 66)[20].

– ротацизм: *to ne mo**r**e niko da zna; ko mo**r**e, ko ne mo**r**e*.

– метатеза в йотированных сочетаниях согласных: *kla**jn**a Bajram; pa onda ima ovčji, kravlji, ko**jž**i; imalo je to gudža**jn**e*.

– ассимиляция по месту образования в составе группы «предлог s + существительное/местоимение»: *sad živi **š** njom; i posle dever **š** njom*.

– употребление формы *mlogo* вместо *mnogo*: *Kurban je m**l**ogo dobar zaklat.*

– использование окончаний *-ijem, -ijeh, -ija* в склонении прилагательных и местоимений[21]: *i to se pokupi lopatama drven**ijem**; nije imalo t**ijeh** vašara; i vodu ne mogu s t**ijem** da platim; ima ljudi svakojak**ija**; ne može vrelo gol**ijem** rukama; poljubi ruku svekru, svekrvi, i deveru i sv**ijem**; oni su se upravljali po t**ijem** petlovima; zato što nije bilo puteva, nikakv**ija**; kod ov**ija**, kod žena; meriš, on**ijem** drvetom; tu bi išli ljudi sa drug**ija** sela da melju žito; ov**ijeh** dana, vodimo razgovor*. В Р.п. мн. ч. наблюдается параллелизм окончаний *-ija/-ijeh*.

– смешение падежей направления и места, использование аккузатива вместо локатива: *to je bilo u Župu* (В.п); *u drugo selo* (В.п) *je bilo*; *pa je sušiš na drvo*

---

[20] Следует отметить, что эти говоры (и сама община Тутина) непосредственно граничат с албанской этнической территорией.

[21] Данные окончания закреплены в новом правописании черногорского языка (Кречмер, Невекловский 2005: 7).

inslav

(В.п.); *muž mi je bio tamo na granicu* (В.п.); *direktor u poštu* (В.п.).

– использование в 3-м лице мн. ч. у глаголов *i*-спряжения окончания глаголов *e*-спряжения (-*u*): *pa pare posle koristu; i oni posle dijelju to; posle dolazu; sad samo se momak i devojka na teljefon vidu*.

– отмечена также форма от глагола *biti*, *bide* вместо *bude*: *mi se nadamo da **bide** malo bolje.*

Все вышеперечисленные признаки фиксируются и у бошняков, и у сербов. Единственное отличие, как следует из научной литературы, – наличие фонемы [h] в словах типа *kahva, snaha*. Отмечается, что эта фонема особенно устойчива в говорах мусульманского населения. В сербских говорах она либо исчезает, либо в интервокальной позиции заменяется на *v* или *j* (Кречмер, Невекловский 2005: 60; Ivić, Brozović 1988: 64; Гудков 1999: 191). Приведем примеры из речи сербов и бошняков, зафиксированные нами[22]: *Oni nju [su zvali] **snaja*** (с); *pomogne joj dvije, troje, ćerke, **snahe*** (с); *stavi tamo da peče **leb*** (с); ***ljeb** ja pamtim ovako* (б); *lokacija za kuću se određivala da je to **suvo*** (б); *jok, neku **mahramu**, to ne znam* (б); *prespava pet šest **sahata** i opet rano se diže* (б); *morao je da donese ko je žensko **maramu*** (б); ***mahrame**, darovanje, da mu ispričaš* (б); *a do Peći dvanaest **sata*** (б); *oni donosu košulje, peškir, **maramu*** (б), ***oćeš** li preko Ribarića ili preko Mađara* (б), *recimo **hoće** za sebe nešto da kupuje* (б). Последние два примера отмечены в речи одного информанта, таким образом, звук *h* появляется непоследовательно даже в речи одного человека. Приведенные примеры свидетельствуют о том, что [h] не всегда устойчив даже в речи

[22] В скобках обозначена принадлежность высказывания (с) – сербы, (б) – бошняки.

inslav

бошняков, тогда как в речи сербов не всегда происходит выпадение или замена данного звука. Не совпадают наши примеры также с тем, что приведено как результат опроса жителей Сараева и окрестностей, авторы опроса конца XIX в. четко разграничивают: *hljeb* (musl.), *ljeb* (prav.), *mahrama* (musl.), *marama* (prav.) (Halilović, Tanović, Šehović 2009: 36). Важно отметить, что данный звук становится одним из символов новой боснийской нормы (при минимальных других отличиях) в противовес сербской (*sat – sahat*), а также хорватской норме (*kava – kahva*). Вот как характеризуют местные говоры один из информантов:

Mi ovde i Srbi i muslimani imamo taj čuveni staroštokavski govor, jedina razlika je slovo h ⟨...⟩ *svi jednako mi govorimo, sto posto* (У нас здесь, у сербов и мусульман, [распространен] этот известный староштокавский говор, разница только – буква х ⟨...⟩ мы все одинаково говорим, на 100 процентов).

В народных же говорах этот звук представлен непоследовательно, насколько можно судить из представленных примеров.

С точки зрения акцентуации наблюдается смещение ударения на один слог к концу слова, таким образом, последний слог также может становиться ударным. В речи информантов зафиксировано множество подобных примеров. Перейти повсеместно на стандартную акцентуацию для них представляет трудность, тогда как староштокавский тип акцентуации для них привычнее, не нужно включать самоконтроль: *id**e** na pos**o**; borba za stol**i**cu; tu nema dobrot**e**; sir**o**vo meso; odmah zakl**o**; po čet**i**ri; tak**a**f je život; a iš**a**o, sve znao i razum**e**o, tak**o**; za zemljan**u** test**i**ju; da se plod**e** ovce; pije vod**e**; to je med dec**o**m; da se dev**o**jka obuč**e**.*

inslav

В боснийском языке, как уже было отмечено выше, происходит ревитализация слов турецкого происхождения[23], так, названия родственников, приветствия, прежде считавшиеся регионализмами, вводятся в учебные книги для начальных классов (*babo, amidža, es salam alejkum, merhaba, bujrum*). Всё это приобретает символическую важность при построении боснийской/бощняцкой идентичности (при том, что на других языковых уровнях наблюдается практически полное тождество). Слова ориентального происхождения, по наблюдениям информантов, были более частотны в прошлом. Преподаватель сербского языка рассказал о своем, что важно для нас, многолетнем опыте работы в школе. Им был проведен интересный эксперимент[24]:

Bilo je, da Vam kažem, kad sam ja počeo da radim, to je bilo davnih šezdesetih godina, tad sam bio mlad profesor, pa kažem deci, ajde da mi nađete turcizme u kući, u sobi, oni nađu dvadeset, evo, budžak (Skok 1971: 227), *pendžer* (Skok 1972; 637) *prozor, šiše* (Skok 1973: 396), *džam* (Skok 1971: 469), *kad sam završavao svoj radni vek, kad kažem deci, nađite mi, ne bi mogli da nađu i dva, dal si me razumeo sad, znači, uticala škola, uticala televizija… niko neće da kaže duvar* (Skok 1971: 463) *za zid, budžak za ćoše, ali kad sam počinjao, bilo mnogo* (Было, скажу я Вам, когда я начал работать, а было это в далекие 60-е годы, тогда я был молодым преподавателем, и я говорю детям, найдите мне турцизмы в доме, в комнате, они находят двадцать: budžak (угол), pendžer (окно), šiše (стеклянная бутылка), džam (стекло), когда я заканчивал работать, я сказал детям, найдите мне, они не могли найти и двух,

[23] О распространении в прошлом слов и выражений ориентального происхождения (*sabala hajrosum, merhaba, ej dovale, ej sadile*) свидетельствует опрос, проводившийся в конце XIX в. в Сараеве и окрестностях (Halilović, Tanović, Šehović 2009: 36–38).

[24] Здесь и далее после слов ориентального происхождения приводится отсылка к их фиксации в «Этимологическом словаре сербского или хорватского языка» (П. Скок).

inslav

влияла школа, телевидение… никто так не скажет – duvar (стена), budžak (угол), а когда я начинал, было много).

Действительно, многие «турецкие слова» стали архаизмами в современном языке, однако представители бошняков относятся ностальгически к такого рода языковым потерям. О перенасыщенности речи местных жителей в прошлом «турецкими словами» говорят многие информанты, при этом они обращаются к собственному жизненному опыту. Важно понять, что для них эти слова становятся символами их собственной идентичности, их утрата воспринимается как утрата чего-то близкого:

Mi smo ovu terminologiju izgubili, to je bilo izbačeno, u obrazovanju je bilo izbačeno potpuno iz upotrebe, u javnom govoru, toliko mnogo termina, kad moj rahmetli deda bio živ, ne biste ga ništa razumeli, ništa ga ne biste razumeli, možda biste uhvatili neke, dođoh, odoh, neke te riječi, međutim, to je nešto, meni je žao, toliko mnogo, to je duvar (Skok 197: 463), *ovo je perde* (Skok 1972: 638), *pendžer* (Skok 1972: 637), *jednostavno nema šanse da se razume, kako beše ormar? dolap* (Skok 1971: 423), *samo u sobi, evo, samo u sobi koliko je toga, bogatstvo riječi, možda je zauvijek pogubljeno.* (Мы эту терминологию потеряли, она была выброшена, в образовании – полностью, в официальных выступлениях, так много терминов, когда мой покойный дедушка был жив, вы бы его совсем не поняли, может быть, вы бы уловили какие-то общие слова (приду, пойду), мне очень жаль, так много, это duvar (стена), perde (занавеска), pendžer (окно), их так много, просто невозможно их понять, как будет шкаф? dolap, только в комнате, какое богатство слов потеряно, может быть, навсегда).

«Турецкими» по происхождению (как их сами воспринимают информанты) могут быть отвлеченные понятия, предметы быта, названия блюд, свадебной, погребальной терминологии, название одежды, приветствия:

inslav

Da se okreće oko onoga hajvana (Skok 1971: 650) (Чтобы он обошел вокруг этого животного);

Koža nosi se u merhamet (Skok 1972: 408), *dolje, u džamiju* (Кожу относят как милостыню, вниз, в мечеть);

Ono drugo sam dolje poneo, sevap (Skok 1973: 227) *je reko*, *i ono je sirotinja, šta ćeš* (То я отнес вниз, доброе дело, бедным);

A ima dosta što kurbane kolju, to da mu pođe nafaka (Skok 1972: 498), *kad radi kuću, tako ti je običaj kod nas* (Есть много тех, кто закалывает курбан, чтобы ему сопутствовала удача, когда строит дом, такой у нас обычай);

Ja ću doći, vi dvojica muhabetite (Skok 1972: 477) (Я приду, вы двое разговаривайте);

Odkad mi postojimo, postoji ovaj kolač, znači, dud (Skok 1971: 452), *halva* (Skok 1971: 651), *baklava* (Skok 1971: 96), *onda ima šećerlukumi* (Skok 1973: 351) (С тех пор как мы существуем, существуют и эти изделия: дуд, халва, пахлава, сахарный лукум).

Часто информанты поясняют по ходу своей речи слова, которые могут быть непонятны носителю белградской нормы, а свойственны местным жителям:

Sanduke smo koristili za brašno, i koristilo se za ženske opreme, mislim, robu za to, spremu, to se je zvalo sahare, sahare sanduk (Skok 1973: 187) (Сундуки мы использовали для муки и для женских вещей, приданое, это называлось sahare, sahare sanduk);

Ako su dva novčanika, mi kažemo ćesa, u toj kući, u tome domaćinstvu nema napretka, berićeta (Skok 1971: 139) (Если два кошелька, мы говорим ćesa; в том доме, в том хозяйстве нет развития, berićeta);

Gde je god mejt (Skok 1972: 400), *odnosno pokojnik, kad prođete blizu, videćete, da je mukla tišina* (Где бы ни был mejt, т.е. покойник, когда вы проходите, вы увидите, что стоит мертвая тишина);

Većina njih pripremi i te ćefine (Skok 1971: 351), *ćefin je platno bijelo u većini slučajeva* (Большинство готовят ćefin, белое полотно в большинстве случаев);

To je to što tipično kod nas kad su u pitanju sofre (Skok 1973: 300), *sofra je trpeza* (Что типично у нас, когда речь идет о sofra, это стол).

inslav

Приведем один фрагмент, в котором речь идет о приветствиях-ориентализмах. Реконструируется языковая ситуация в прошлом, что для нас тем более ценно:

Šta sam ja primećivala kod mog rahmetli (Skok 1973: 100) *baba* (Skok 1971: 83), *kad bi negde pošli, tad su išli peške, ne samo autobusom, a recimo on bi pozdravio sa* ***zdravo*** *svakog Srbina, on bi govorio ovako, ja sam sa dečijeg stanovišta to nisam razumela, jednom bi rekao* ***zdravo****, drugom bi rekao* ***selam alejkum*** (Skok 1973: 191) *ali* ***merhaba*** (Skok 1972: 408), *pitam, što kažeš nekom* ***zdravo****, kaže, Srbinu sam rekao* ***zdravo****, a Bošnjaku sam rekao* ***merhaba****, kako si znao? kaže, znam, kako ne znam? znači, uvijek je znao, ko je, ja bi se čudila, kako, znači, po kapi, opanci su se vezali, svaki Srbin zakopčavao kaiš od opanaka, i ja bi pitala zbog čega, kaže on ulazi obuveni, a naš, a Bošnjak* ⟨...⟩ *se češće izuva, pa mu je lakše da izuje* (Что я замечала у моего покойного отца, когда мы вместе куда-то шли, а тогда мы ходили пешком, не только на автобусе, он, скажем, каждого серба приветствовал и говорил: «Zdravo», я ребенком не понимала, одному он говорит *zdravo*, а другому – *Selam alejkum* или *merhaba*, я спрашиваю, почему ты говоришь кому-то *zdravo*, он говорит, сербу я сказал *zdravo*, а бошняку я сказал *merhaba*, как ты узнал? Он говорит: «Знаю, как же не знать?» Значит, он всегда знал, кто, а я всегда удивлялась, как, по головному убору, кожаные лапти они заязывали, каждый серб застегивал ремень на кожаных лаптях, я спрашивала, почему? Он говорит: «Он входит в обуви, а наш, а бошняк ⟨...⟩ чаще разувается, ему легче разуться»).

Из данного фрагмента отчетливо видно, что идентичность маркируют помимо слов-приветствий (см. также фото на стр. 81, где присутствует слово *bujrum*) также элементы костюма и нормы поведения, обусловленные религиозными требованиями. В традиционной культуре, ремеслах двух общин гораздо рельефнее проявляются идентификационные признаки (кухня, празднование Курбан-байрама, Рамазана, похоронные обряды и т.д.).

inslav

Таким образом, славяне-мусульмане в общине Тутин являются особой этноконфессиональной группой. В настоящее время происходит формирование новой идентичности – бошняков и кодификация новой литературной нормы – боснийского языка, который можно назвать «конфессиолектом». Были проанализированы данные последней переписи населения, проводившейся в Сербии в 2011 г. Исследовались маркеры идентичности данной общности. Прежде всего это этнонимы, конфессионимы, лингвонимы. Не зафиксировано единой терминологии в этой области (в частности свой язык, некоторые информанты по-прежнему называют сербским (сербскохорватским), боснийским или бошняцким, себя же называют мусульманами, бошняками, когда противопоставляют себя сербам), что не является редкостью, если учитывать ситуацию в других подобных группах (помаки), а также «полифоничность» идентичности и ее изменчивость. Община Тутин относится к общинам с большим показателем безработицы, что провоцирует экономическую миграцию. Кроме того, это регион с молодым населением. В рамках местной общности выделяется группа экономических мигрантов, имеющих свое обозначение (*Nemci*). Рассмотрены основные диалектные особенности местного говора, отмечены ориентализмы в речи бошняков. Выясняется, что данные особенности воспринимаются информантами как свои, региональные. В современной языковой ситуации боснийский язык вводится в школах региона, статус «своих», статус символа приобретают такие явления, как иекавица, частота использования звука *h*, ревитализация ориентализмов. Однако данные явления отмечаются также в речи сербского населения. Очевидно, что декларированное формирование новой этнической общности – «бошняцкой» (при прак-

inslav

тически равных структурных элементах языковой системы бошняков и сербов) до конца не завершено, ведь для таких глобальных процессов необходимо длительное время.

ЛИТЕРАТУРА

Гудков 1999 – *Гудков В.П.* Славистика. Сербистика. М., 1999.

Ермакова 2014 – *Ермакова М.И.* Серболужицкая идентичность: основные этапы развития и современное состояние // Актуальные этноязыковые и этнокультурные проблемы современности. Кн. 1. М., 2014. С. 45–81.

Ешич 2006 – *Ешич М.Б.* «Естественный» язык людей как специфическая знаковая система и феномен культуры: объективно-исторические причины языково-культурного (этнического) плюрализма человечества // Глобализация-этнизация: этнокультурные и этноязыковые процессы / Отв. ред. Г.П. Нещименко. Науч. совет РАН «История мировой культуры», Институт славяноведения РАН. М.: Наука, 2006. С. 9–37.

Иванова 2011 – *Иванова Н.В.* Этническая идентичность и особенности ее формирования в полиэтнической городской среде // Феномен идентичности в современном гуманитарном знании: к 70-летию академика В.А. Тишкова / [Сост. М.Н. Губогло, Н.А. Дубова]; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. – М.: Наука, 2011. С. 454–468.

Кречмер, Невекловский 2005 – *Кречмер А.Г., Невекловский Г.* Сербохорватский язык (сербский, хорватский, боснийский языки) // Языки мира. Славянские языки. М.: Academia, 2005.

Новик 2013 – *Новик А.А.* Вопросы идентичности // Голо Бордо (Gollobordë), Албания. Из материалов балканской экспедиции РАН и СПбГУ 2009–2011. München: Verlag Otto Sagner, Санкт-Петербург: Наука, 2013. С. 177–182.

Ондрейович, Крупа 2014 – *Ондрейович С., Крупа В.* К проблеме взаимосвязи языка и идентичности (с учетом данных словацкого языка) // Актуальные этноязыковые и этнокультурные проблемы современности. Кн. 1. М., 2014. С. 99–133.

inslav

Пилипенко 2013 – *Пилипенко Г.П.* Межкультурный и социолингвистический аспекты миграций в Словении // Славяноведение. 2013. № 6. С. 3–20.

Попис. Вероисповест, матерњи језик и национална припадност 2013 – Попис становништва, домаћинстава и станова 2011. у Републици Србији. Становништво. Вероисповест, матерњи језик и национална припадност. Подаци по општинама и градовима. Београд, 2013. http://pod2.stat.gov.rs/ObjavljenePublikacije/Popis 2011/Knjiga4_Veroispovest.pdf.

Попис. Национална припадност 2013 – Попис становништва, домаћинстава и станова 2011. у Републици Србији. Национална припадност. Подаци по општинама и градовима. Београд, 2013. http://pod2.stat.gov.rs/ObjavljenePublikacije/Popis2011/Nacionalna% 20pripadnost-Ethnicity.pdf.

Попис. Миграције 2013 – Попис становништва, домаћинстава и станова 2011. у Републици Србији. Миграције. Подаци по општинама и градовима. Београд, 2013. http://pod2.stat.gov.rs/-Objavljene Publikacije/Popis2011/Knjiga%209_Migracije-Migrations.pdf.

Поповић 1959 – *Поповић Д.* Срби у Војводини. Нови Сад, 1959.

Чмейркова 2014 – *Чмейркова С.* Речь и конструирование идентичности носителей языка // Актуальные этноязыковые и этнокультурные проблемы современности. Кн. 1. М., 2014. С. 82–98.

Штайнке 2014 – *Штайнке К.* Конфликт языка и идентичности (на примере славянских меньшинств в Албании, Болгарии, Греции, Польше и Румынии) // Актуальные этноязыковые и этнокультурные проблемы современности. Кн. 1. М., 2014. С. 219–233.

Bašić, Crnjanski 2006 – *Bašić G., Crnjanski K.* Politička participacija i kulturna autonomija nacionalnih manjina u Srbiji. Beograd: Friedrich Ebert Stiftung, Centar za istraživanje etniciteta, 2006.

Brozović, Ivić 1988 – *Brozović D., Ivić P.* Enciklopedija Jugoslavije. Jezik srpskohrvatski, hrvatskosrpski, hrvatski ili srpski. Zagreb: Jugoslavenski leksikografski zavod «Miroslav Krleža», 1988.

inslav

Fakić, Hamzagić, Derdemez 2012 – *Fakić M., Hamzagić Š., Derdemez H.* Tutin. Od mahale do šehera. Tutin: Narodna biblioteka dr «Ejup Mušović», 2012.

Hadžić 2013 – *Hadžić F.* Elementi materijalne i duhovne kulture Bošnjaka u Sandžaku. Rožaje, Avlija, 2013.

Halilović, Tanović, Šehović 2009 – *Halilović S., Tanović I., Šehović A.* Govor grada Sarajeva i razgovorni bosanski jezik. Sarajevo, 2009.

Kakuk 1973 – *Kakuk S.* Recherches sur l'histoire da la langue osmanlie des XVI et XVII siècle. Les elements osmanlis de la langue hongroise. Budapest, 1973.

Skok 1971 – *Skok P.* Etimološki rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Kn. 1. A-J. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1971.

Skok 1972 – *Skok P.* Etimološki rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Kn. 2. K-poni. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1972.

Skok 1973 – *Skok P.* Etimološki rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Kn. 3. poni-Ž. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1973.

Markovich 2011 – *Markovich S.G.* Ethnic and national minorities in Serbia and Yugoslavia // Minorities in the Balkans, state policy and Interethnic relations (1804–2004) / Ed. by Dušan T. Bataković. Belgrade: Institute for Balkan Studies, 2011. P. 89–108.

Varstvo manjšin 2002 – Varstvo manjšin. Uvodna pojasnila in dokumenti / Inštitut za narodnostna vprašanja. Amnesty International Slovenija. Ljubljana, 2002.

inslav

ПРИЛОЖЕНИЕ

Село Драга
(фото Г.П. Пилипенко)

Мечеть в селе Драга
(фото Г.П. Пилипенко)

Поздравление по случаю праздника Курбан-байрам в Тутине, октябрь 2013 г.
(фото Г.П. Пилипенко)

В окрестностях города Тутина
(фото Г.П. Пилипенко)

В окрестностях города Тутина
(фото Б. Сикимич)

inslav

Прялка (село Драга)
(фото Г.П. Пилипенко)

Традиционная посуда, Тутин
(фото Г.П. Пилипенко)

Угощение на Курбан-байрам,
Тутин, октябрь 2013 г.
(фото Г.П. Пилипенко)

inslav

Благотворительная акция турецкого правительства:
раздача мяса на Курбан-байрам,
Тутин, октябрь 2013 г.

(фото Г.П. Пилипенко)

(фото Б. Сикимич)

Источник Промуклица,
священное место для местных жителей
(фото Г.П. Пилипенко)

Источник, окрестности Тутина
(фото Г.П. Пилипенко)

inslav

Красимира Колева
(Шумен)

Homo slavicus & homo balcanicus – проблемы идентичности в эпоху глобализации (ситуация в Косово)

Население Республики Косово этнически и конфессионально смешано. Неутихающие миграционные процессы делают эту картину особенно динамичной. Являясь западной окраиной земель балканских славян, эта территория характеризуется интенсивными конвергентными и дивергентными процессами.

В данной статье анализируется небольшая славянская общность, маргинализированная и оторванная от своих корней, что отражается на ее идентичности. Она компактно расселена в юго-западной периферии Косово – географической области Гора, которая в настоящее время находится на территории еще двух государств – Албании и Македонии. Косовская Гора с центром в *Драгаше* включает микроареалы Жупа (с центром в *Призрене*) и Подгор. Ряд ученых подчеркивают, что жители Горы говорят на *чистом болгарском языке,* являясь частью среднемакедонско-болгарского ареала (Колева 2011а). В районах Призрена и Приштины, где население смешанное, этот балканско-славянский диалект определяется как *пограничный говор с большим сербским влиянием*.

В болгарской и европейской историко-географической и языковедческой литературе отмечается, что юго-западная этническая и языковая граница между сербами и болгарами проходит по хребту Шар-Планины. В специализированных публикациях иностранных и болгарских ученых уточняется, что существует

inslav

зашарская болгарская периферия. О болгарах в области Косово упоминается еще в средневековых сербских документах, но наиболее показателен период XIX–XX вв., когда в болгарских землях активно протекали процессы национального возрождения, от которых косовские земли оставались в стороне. В 1857 г. российский ученый А. Гильфердинг отмечал, что в Призрене вместе с сербами живет и много болгар. Более категоричен был босниец Стефан Веркович, который в 80-е годы XIX в. писал, что население Призрена не сербского, а болгарского и каракачанского (арумынского) происхождения, о чем двадцатью годами ранее свидетельствовал П.Р. Славейков, объезжавший эти земли. По мнению немецкого слависта Августа Лескина, граница между сербским и болгарским языками проходит по Косово, «немного юго-восточнее Приштины, далее до Призрена или до слияния Белого и Черного Дрина». Немецкий историк Густав Вайгант указывал, что в начале XX в. из 810 сел санджака Приштина, который соответствовал территории современного Косово, 547 были албанскими, 149 – сербскими, 73 – болгарскими и 41 – со смешанным населением. О болгарском населении в районе Призрена сообщал также российский исследователь Западных Балкан Афанасий Селищев. Васил Кынчев, Йордан Иванов, Стефан Младенов и другие также указывали на наличие в Косово болгарского населения, язык которого отличался значительным сербским компонентом.

После Второй мировой войны до начала демократических перемен в Восточной Европе темой национальной идентичности населения Западных Балкан умышленно пренебрегали, или она оставалось сильно политизированной. В конце XX в. после «демонтажа» титовской Югославии Гора стала объектом междисци-

inslav

плинарного изучения со стороны сербских ученых. Показателен подзаголовок сборника «Goranies, Muslims and Turks in the Šar (Shar) Mountain Župas (Parishes) of Serbia: Problems of the Actual Living and Survival Conditions» (Горани 2002). Следующий подобный исследовательский проект Белграда имеет еще более символичное в данной ситуации заглавие: «Kosovo and Metohija. Living in the Enclave» (Косово 2007). В то же время болгарские ученые Софийского университета и Болгарской академии наук, изучающие эту диаспору на Балканах, начали работу над масштабным международным проектом «Балканские традиции – сосуществование культур, религий и языков», в котором участвуют, в том числе, и сербские балканисты. Том «Болгарские острова на Балканах» обобщает полученные результаты (Острови 2007). В албанской части Горы ведут исследования болгарские, российские и немецкие балканисты. В 2007 г. в Шуменском университете стартовал продолжительный междисциплинарный проект «Этнополитика языка и языки политики на Балканах». Эта база данных включает все источники информации. Наша полевая работа, проведенная в Республике Косово, датируется 2009 г. (Колева 2011б).

Географически область Гора находится между горами Шар, Враца, Кораб и Коритник, в бассейне реки Млика и других притоков реки Плавы. После Первой мировой войны три четверти территории Горы находились в границах Королевства Сербов, Хорватов и Словенцев (с 1929 г. – Югославии), а одна четверть – на территории Албании. После Второй мировой войны при определении границ Социалистической республики Македония местное славянское население, называемое *горане,* осталось на территории Сербии в административной области Косово. Остальное население

inslav

называется го́ранцы с экзонимами *торбеши*, *потурнаки,* для самоназвания они используют эндоэтнонимы (автонимы) *горане* и *шопы*. Согласно официальной сербской позиции, горане – *югославяне,* что является административной мерой для сокрытия истинной национальной принадлежности этой части населения. Официальные источники в Республике Македонии определяют этот народ как *исламизированных славяно-македонцев.* Характерно, что и сербские ученые, по мнению которых почти весь Балканский полуостров – это «Старая Сербия», признают существование болгарских элементов в языке «югославян» Косовской (Призренской) Горы. Они объясняют данное явление тем, что мужчины из Горы традиционно уходили на заработки в Болгарию. Однако после Первой мировой войны вот уже 80 лет, как эти люди не могут бывать в Болгарии. Живя в Югославии, они изучали сербский, а в Албании – албанский языки. Несмотря на это язык, на котором они говорят в семье, сохраняет особенности болгаро-македонского балканско-славянского диалекта. Женщины не покидали Гору, а некоторые – даже собственное село.

Современное население области Гора разделено государственными границами на три части. Восемнадцать сел находятся в пределах Косово – *Горно Рапче, Довно Рапче, Мали Кырстец, Горни Кырстец, Драгаш, Любовиште, Радеша, Кукаляне, Лештане, Враниште, Млике, Бокка, Диканце, Глобочица, Брот, Крушево, Зли поток, Рестелица.* Девять сел – в Албании, в округе Кукес – *Запот*, *Пакиша*, *Кошариште*, *Очикле*, *Оргоста*, *Цырнолево*, *Орешек*, *Борье.* Два села относятся к Республике Македония – *Урвич* и *Йеловене,* они находятся на юго-восточном склоне Шар-Планины, в историко-географической области Полог (Верх-

inslav

ний Полог). Жупа – район со смешанным населением. Административно это область в округе Призрен, муниципалитет Призрен. Она включает шестнадцать сел: *Горне село, Мушниково, Горно Любине, Долно Любине, Речане, Небрегошта, Локвица, Манастирица, Планяне, Скоробиште, Гырнчаре, Любижде, Поуско, Ябланица, Драйчики и Ново село*, переселенцы откуда живут в селе *Курило вода* в районе Средска Жупа. Самоназвание этого населения – *жупцы.* Географически эта местность находится в районе Шар-Планины, юго-восточнее Призрена, часть этих высокогорных сел находится в бассейне реки Призренска Бистрица. До большинства из них сложно добраться из-за особенностей ландшафта и неразвитости инфраструктуры. Лишь до трех сел – *Речане*, *Мушниково* и *Горне село* ведет третьеклассная дорога от Призрена в восточном направлении Качанец – пункт пропуска через границу в Блаце – Скопье. До других сел ведут проселочные дороги, что делает села практически недоступными при неблагоприятных климатических условиях, и в осенне-зимний период люди в основном спускаются в Призрен, где живут их дети. Это малонаселенный приграничный с Македонией район, единственным прямым путем до Тетово является проселочная дорога в ущелье под вершиной Кобилица (2526 м). Подобные физико-географические условия местности исторически служили естественной защитой населения. Однако в экономическом плане в XX в. данный район все еще оставался слабо развитым. Его хозяйство связано с природными ресурсами. От общей площади в 163 км. кв. обрабатываемая земля составляет лишь 10%. Более половины территории – это высокогорные пастбища, используемые в овцеводстве. Знаменита местная шарпланинская брынза. На ограниченных площадях раз-

inslav

виваются овощеводство и виноградарство. Строительство – традиционное для местных жителей ремесло – давно превратилось в «экспортный продукт» для преобладающей части мужского населения.

Горане – мусульмане. Процессы исламизации начались здесь в XVI в., но наиболее сильное развитие получили в конце XVIII – первой половине XIX вв. Последние христиане покинули данную область в период 1912–1918 гг. Мусульманское вероисповедание стало причиной того, что при определении государственных границ горанцы оказались вне территории Болгарии, а после Второй мировой войны – и за пределами Республики Македония.

В конце XIX в. на болгарско-македонском диалекте говорили в 42 селах области, при этом зная и албанский, а значительное число мужчин владели и турецким языком. Уже в годы Первой мировой войны в 11 селах основным языком был албанский, но в остальных 29 селах родным языком продолжал оставаться болгарско-македонский. После Балканских войн (1912–1913 гг.) и Первой мировой войны прошел ряд переселенческих волн горанцев в Македонию, Турцию, Болгарию, Сербию. В результате высокой рождаемости после каждой волны переселений демографический потенциал восстанавливался за одно-два десятилетия.

После Второй мировой войны болгарское государство отказалось от западных и юго-западных болгарских земель не только как от государственной территории, но и как от сферы культурного влияния. Поздняя исламизация населения на практике стала причиной его оторванности от участия в национальных движениях на Балканах, которые сопровождались постоянными миграционными процессами. В Горе пе-

inslav

ресекаются две значительных культуры (христианская и мусульманская), все еще находящиеся в конфронтации в силу манипуляции политизированного общественного дискурса, приведшего к ряду кризисных событий в новой истории Западных Балкан.

Горанцы – шииты, что также приводит к их замкнутости по конфессиональному признаку. Албанцы называют их *торбеши.* В отличие от других славянских мусульманских общностей на Балканах, горанцы издавна мигрировали по экономическим причинам. Целые роды расселились по Балканам в Македонии, Сербии, Хорватии, Турции и Болгарии, а также в ряде других стран континента, где они прославились как кондитеры, продавцы кебабов и мастера-строители. Район знаменит овцеводством. Здесь выращивают известную породу собак-овчарок *шарпланинско куче* (популярна под зоонимом *Шаро*), изготовляют и продают холодное оружие. Хорошо сохранились обычаи. Общность собирается на день св. Георгия (*Джурджевден*, 6 мая), празднуя начало лета и сезона свадеб. Возвращаются домой уехавшие на заработки. Заключаются помолвки. Свадьба обычно продолжается три дня, в ней участвует все село.

Архитектурная среда горанских сел отличается своеобразием. В центре села находятся мечеть и общественные здания. Дома строятся и располагаются иначе, по сравнению с албанскими и сербскими. Мужчины организовывают «масляную» борьбу (*пехливанлък*) и конные скачки (*кушии*). Музыка, танцы и песни сохраняют славянский характер. Традиционные костюмы горанцев разнообразны, пестры, богато украшены и соответствуют условиям сурового климата. Существует и новый сегмент в этом этнографическом пласте – эмигрантская одежда. Уходившие на заработки обяза-

inslav

тельно покупали фотоаппараты, благодаря чему культура этой общности XX века задокументирована (см. Косова 2007). Записана также и значительная часть устного и музыкального фольклорного богатства. Издается и авторское творчество.

Этно-демографическая карта Косовской горы претерпевает изменения, поскольку славянское население исчезает, а численность албанского населения растет. Если ранее села в этой области были заселены компактно, то теперь увеличивается число населенных пунктов со смешанным населением. Албанское присутствие возрастает, сербское уменьшается. Непрерывный до косовского кризиса этнический континуум в Горе уже нарушен албанским клином в районе Ополья, который отделяет Жупу и Подгор от Драгашкой Горы. В мультиэтническом Косово тренд на рождаемость доминирующей общности определял динамику развития языковой ситуации и с середины века превратился в инструмент языковой политики. В Жупе сожительство этносов строится на конфессиональной основе. Официальное двуязычие (албанский/сербский) де факто не является паритетным принципом вследствие гипердинамичной демографической картины и отсутствия сбалансированной языковой политики, наследства тоталитарного периода. Отсутствуют три столпа, вокруг которых консолидируется единая общность: *школы* на родном языке, *духовный храм* с понятным языком и традиционный дом, сохраняющий и развивающий традиции. Для получения образования в этих местах горанцам необходимо выбрать между сербским и албанским языками, от чего зависит *престижность* места. Это противоречит праву социальной реализации и праву доступа к высшему образованию.

inslav

В Горе и Жупе никогда не изучался родной язык. Это домашний патриархальный язык, употребление которого молодежью в условиях глобализации становится все более ограниченным. Это же относится и к внешней миграции, которая постоянно возрастает. В сельских школах преподавание ведется на сербском языке. Жупцы в ходе внутренней миграции овладевают разговорным албанским. В 2006 г. в Скопье был предпринят неудачный опыт введения македонского стандарта для «исламизированных македонцев» – горанцев. Турецкий язык и боснийский элемент также при негласном попустительстве играют свою роль в ограничении сербского языка в анклавах. В региональном вещании в Горе появляются новые партнеры, например, Болгария при посредничестве «Дойче веле». Создаются культурно-просветительские организации, оформляется интеллигенция, усиливается политическая активность путем коалиции с албанцами и боснийцами. В новых реалиях преуспевание зависит от владения албанским и «гиперязыком» – английским. Билингвизм (родной язык – сербский) не только поддерживается, но и усиливается.

Кризис идентичности, характерный для конфликтного общества является признанным фактом. В Призренской Горе с 1971 г. горанцы записывались как *мусульмане*, а с 1993 г. – как *боснийцы* или *турки*. В конституции Косово 2008 г. общность была признана меньшинством под именем *горанцы*, но в Жупе ее существование не только не афишируется, но все чаще наблюдается мимикрия, а также ситуативное этническое самоопределение в сочетании с языковым поведением полилингвального типа. Неустойчивая идентичность также результат отсутствия общественно-социальных традиций и политической элиты. Показательно

inslav

определение этих общностей в сербской науке амбивалентным выражением *скривене мањине* – «скрытые и скрываемые меньшинства».

Причин для конфессиональной доминанты в этническом/языковом декларировании много, и они серьезны. Некоторые из них связаны с таким социолингвистическим маркером, как престижность. Это может объясняться также и как защитная реакция в перманентно кризисной экономической ситуации. Фактор *сохранения,* по мнению наших информантов, стоит на первом месте. В конфессиональной среде существуют новые факты, которые агрессивно влияют на идентичность и язык. В косовском конфликте на стороне албанской военной организации УЧК (Армии освобождения Косово) участвовали ваххабиты, и официальная мусульманская общность от них не дистанцировалась, а в ее религиозной практике завершились интенсивные процессы клерикализации, связанные с глобализацией.

Кроме того, косовские албанцы – не только мусульмане. В Призрене находится резиденция их католической деноминации. В Косово албанская идентичность проявляется не через конфессиональные знаки и язык, а через рождаемость, которая имеет очень высокие показатели, и, как следствие этого, через бурное строительство. Горанцы опасаются, что появление арабских мусульманских школ в их селах не только будет препятствовать развитию местных школ, но и разъединит общность.

В результате тоталитарного правления в регионе после Второй мировой войны, национализма бывшей Югославии и все еще продолжающемуся контролю сил НАТО и ООН над ситуацией в новом государстве демографическая структура этого района все больше изменяется. Несмотря на то, что в конституции Косово

inslav

(в духе плана Ахтисаари (Ахтисаари 2007)) меньшинства официально признаны, однако реальность иная, и миграция среди них (внешняя и внутренняя) постоянно изменяет этно-демографическую картину. На практике сегодня наблюдается парадокс: исторически компактная этнографическая и языковая область Гора сохраняет свой континуитет в международной зоне, который изнутри прерван. Наблюдается превращение общности в анклав на ее исторической территории, разделение ареала косовско-албанским клином, проживание значительного числа горанцев далеко за пределами Горы в Северном Косово и в различных сербских анклавах, существенная внешняя миграция.

Географическая область Гора представляет собой анклав – замкнутый, изолированный ареал с особой культурой. По определению ЮНЕСКО (ЮНЕСКО 2002) *культура* – это множество отличительных духовных, материальных, интеллектуальных и эмоциональных черт данного *общества* или общественной *группы*, помимо искусства и литературы, образа жизни, форм сожительства, системы ценностей, традиций и верований. Все это находит выражение в языке. Любое действие, входящее в конфронтацию с культурой общества или группы, приводит к *анклавизации*. В политическом дискурсе существует понятие *этнический анклав,* применимое к этнической общности в ареале другой, доминирующей общности. В этническом анклаве энтитет (общность) сохраняет свои культурные отличия. Территориально этническим анклавом может быть квартал, район или административная единица. Он сохраняет свой язык, может иметь обособленную экономическую систему. Дискурсивные понятия той же парадигмы следующие: *диаспора* (греч. *διασπορά* «расселение») – термин, обозначающий «*обособлен-*

inslav

ную этническую общность, живущую постоянно вне своей исторической родины (страны), *этническое меньшинство* и *остров* (этнический/языковой)».

Анклав не представляет собой желательное место для жизни. В языке их обитателей говорится о выживании. Ключевые понятия, которыми можно описать анклавы и анклавизацию – это миграция, дискриминация, расизм, перманентный конфликт, отсутствие толерантности, маргинализация, зона риска, экономическая отсталость, демографический кризис, нарушение прав человека, национальные СМИ, лингва франка для бизнеса и социальных контактов, кризис идентичности (идентитета) и общности (энтитета).

Балканы усеяны различными анклавами как в диахронном, так и в синхронном аспекте. Их изучение стало актуальным после демократических изменений в Восточной Европе, которые привели к распаду Югославии. Косовский кризис 1999 г. привел к созданию новых анклавов, число которых и статус постоянно изменяются. Анклавный характер Горы – результат взаимодействия ряда факторов, связанных с вопросом идентичности (идентитета) данной общности. Они различным образом влияют на образ жизни общности, который в целом можно определить как борьбу за сохранение. Основные причины – *естественные*, связанные с особенностями рельефа, а также продолжительные сложные и динамичные социальные явления (внешние и внутренние), находящиеся в конфронтации. Ландшафт – одна из причин плохой инфраструктуры и связанной с этим экономической отсталостью региона, что, в свою очередь, порождает вынужденную миграцию населения (внешнюю и внутреннюю). На смену сельской жизни в традиционной парадигме замкнутой общности, приходит городской

inslav

образ жизни. Некогда традиционная миграция мужчин работоспособного возраста, пройдя через фазу отходничества с сыновьями, сегодня представляет собой миграции целыми семьями. Связь с семьей осуществляется через родителей, новый дом выступает как признак успеха и процветания, а ежегодный летний отпуск в родном селе, связанный с традиционными праздниками, практически превратился в сезон свадеб. Но тип семейной культуры все еще сохраняется, связи между родными и односельчанами, независимо от того, где они находятся, очень сильны. Общение на родном языке в общности обязательно.

Большая часть территории, заселенной горанцами, находится в Косово – арене продолжительных, неутихающих этнических конфликтов. Высокая рождаемость в Косово стала фактором демографической политики и причиной роста числа сел со смешанным населением, а также новой анклавизации района. Усиливается албанизация Горы. Существование албанского клина в Ополье между Драгашкой Горой и Жупой – признанный факт. В муниципальном центре Драгаше уже доминируют косовары. Новая «патриотичная магистраль» Призрен – Дуррес, которая обеспечивает выход Косово к Адриатическому морю и является экономическим анклавом, дает следующий толчок к албанизации Горы, и сопровождается снижением толерантности. Этническое давление сопровождается экономическим, подменяющим знаковые для общности Горы элементы материальной культуры и традиционных ремесел, такие как *шарпланинская брынза*, *бюреки, боза, халва*, *кебапче* и даже *строительство,* которые были «торговой маркой» для целых поколений. Через фирмы Хашима Тач и Агима Чеку анклав Гора превращается из культурного в экономический с типичными для ре-

inslav

гиона экономическими инструментами – наркотиками и незаконным трафиком.

Точная численность горанцев в Косово на протяжении многих лет не может быть установлена. Она определяется в диапазоне 10–20 тыс. человек и по некоторым данным может его превышать. До 1971 г. население региона записывали как *турок,* с 1971 г. его относили к *мусульманской народности,* в период 1996–1999 гг. для доказательства мультикультурности Косово эта общность была объявлена новым уникальным этносом – *горанцами* (на сербском языке). В местном диалекте употребляется вариант *гдрани*. По данным ОБСЕ/OSCE (Organization for Security and Cooperation in Europe) в 2005 г. в Косово Албанцы составляли 92%, а сербы – 4% населения. Признанные меньшинства составляли соответственно: *боснийцы* и *горанцы* – 4%, *цыгане* – 1% и столько же составляли *турки*. Демографическое соотношение в муниципалитете Драгаш – 43% горанцев и 57% албанцев.

Компактная и замкнутая при тоталитарном режиме общность в Горе теперь имеет новые, сильно изменившиеся ареальные, демографические и языковые характеристики. Данные подсчетов населения в 1981, 1991 и 2002 гг. показывают тенденцию резкого сокращения численности горанцев. Это обусловлено не только ростом миграции, но и спецификой декларирования национальности в зависимости от социально-экономического и политического климата в стране. Феномен скрытых меньшинств в тоталитарной Югославии до сих пор отражается на социальном поведении членов миноритарных общностей, привыкших мимикрировать с целью уцелеть и иметь шансы на рынке труда. Такое возможно и для поколения, изучавшего не только сербский язык, но прежде всего албанский,

inslav

вопреки официальному двуязычию, зафиксированному в Конституции Косово 2008 г. (Конституция 2008).

Постоянно нарушаемый этнический и конфессиональный плюрализм, жизнь в условиях тоталитарных этно-конфессиональных репрессий вынуждает меньшинство официально инфильтрироваться среди большинства, что могло считаться дезинтеграцией по отношению к общности. В данной ситуации сербская общность вновь подвергается тотальной анклавизации. Перепись населения Европы в 2011 г. была решающей для экономического и социального планирования развития каждого государства и Европы в целом. Европейская комиссия требовала при переписи соответствия единым общепризнанным критериям. Во избежание дублирования во внимание было принято постоянное пребывание в данной стране, сроком не менее одного года. Вопросы этнической и религиозной принадлежности при переписи не были обязательными. После выборов в Косово в июне 2011 г. Комитет регионов Европейской комиссии (ЕК Региони 2011) «с озабоченностью отметил, что налицо серьезное отсутствие диалога и примирения между этническими группами, а также защиты и интеграции меньшинств, в первую очередь косовских сербов» (т. 116). Кроме того, Комитет «с большой озабоченностью отмечает нарушения, противозаконные действия и фальсификации на последних выборах, которые повторились также и при проведении дополнительных выборов, и, к сожалению, в этом видится признак недостаточной демократической зрелости государства» (т. 117). В этих условиях пренебрежения конституцией и ряда соглашений, в том числе *Рамочной конвенции о защите национальных меньшинств,* общность в Косовской Горе – объект давления и манипулятивного интереса

inslav

со стороны соседей, и до недавнего времени лишенная поддержки Болгарии, отделяясь в социальном плане, не утрачивает, тем не менее, основных признаков этнической группы.

В качестве ответной реакции на дезинтеграцию и этническую мимикрию идут процессы консолидации общности на территории в целом. Им свойственны черты национального возрождения – движения, которое Гору не затронуло. Оформляется интеллигенция, усиливается интерес к краеведению, издаются книги, появляются региональные СМИ и, что самое важное, – инвестиции направляются не только на новые дома, но и в бизнес инициативы, и, в первую очередь, в образование. Появляется большой интерес к изучению родного литературного языка и получению образования в Болгарии. Приобщение к далекой прародине происходит и институциональным путем при более активном участии в демократических процессах, протекающих на Балканах и инициированных болгарской стороной. У горанцев Косово и Албании есть организации, входящие в *Ассоциацию болгар всего мира* (Асоциация 2008) и принимающие участие в *Мировом парламенте болгар,* цель которого – содействие осуществлению болгарской национальной идеи, следование болгарскому национальному идеалу XXI в., а также соблюдение прав и интересов болгар во всем мире.

В недавнем прошлом воспринимаемая другими общностями как *троянский конь* из-за способа самосохранения через этническую мимикрию, данная анклавная общность нашла способ выстоять в условиях подобной общественной атмосферы, и заявить о себе совокупностью самобытных культурных особенностей. Этнические связи, первичные по отношению к связям социальным, характеризуются через: веру в об-

inslav

щее происхождение, а не обязательно факт общего происхождения; память как поддержание идентичности – символы, духовное пространство, воспоминания – не столько как процесс познания, сколько как интерес к собственной идентичности; наличие совокупности преданий, конструирующих идентичность, связанных с происхождением и землями предков. Интеграционные силы, способствующие сохранению этноса, кристаллизации определенных знаний о нем и преемственности – это *язык*, *духовная культура* (традиции, обычаи, верования), *общее происхождение* и историческая память; *общая территория.* Наиболее консервативны традиции, имеющие синкретический характер в силу поздней принудительной смены конфессионального кода от язычества через православие к неортодоксальной мусульманской практике. В условиях нынешней албанизации Горы и нового отуречивания путем масштабного проникновения турецкого капитала шиизм становится своеобразной «стеной» на пути агрессивных культурных влияний. Стремление к сохранению этнической идентичности проявляется в подчеркнутой склонности к ритуальности, особенно к ритуалам жизненного цикла, рождение и обрезание, которое по обычаю совершается накануне дня св. Георгия (*Гергьовден*). Свадебные церемонии, несмотря на современные элементы в бытовом плане, содержат глубоко архаичные и аутентичные магические и религиозные практики (см. Мангалакова 2008).

Хотя экономическая и социальная жизнь в селах Горы уже не соответствует определению *автаркии* (самообеспечения) и население находится в оживленной коммуникации с внешним и глобальным миром, между ним и соседями все еще существует «преграда», изолирующая эти села. Язык и духовная культура Горы сох-

inslav

ранились вопреки времени и центробежным силам, агрессивно влияющим на материальную культуру. Растет число региональных изданий фольклора и авторского творчества. В эфире местных СМИ в Горе звучит тот балканско-славянский lingua mater, который всегда был лишь домашним языком, использовавшимся в условиях мультилингвистической и мультикультурной внешней среды, под влиянием которых проистекают современные конвергентные процессы.

Безусловно, наиболее интересно словесное поведение как обобщение этнической личности. Родной язык славянского населения Горы – часть болгарско-македонского диалектного континуума, который находится в контактной зоне между двумя большими автохтонными языковыми континуумами – албанским на северо-западе и сербским на востоке. В плане диахронии имели место языковые контакты с арумынским языком, что особенно заметно в ономастике, а также с турецким, присутствие которого стало вновь актуально. «Другие», в т.ч. соседи, используют в качестве этнонима общности Гора небольшой набор экзонимов: албанцы – *горан* (goranë), *торбеш* (torbeshë) и *потур* (poturë); сербы – *гдранци*, *бошняци*, *турци;* македонцы – *македонские помаки;* болгары – *гдрани.* Язык, на котором они говорят, называется с атрибутивными деривативами *gorançe*, *гдрански*, *македонски*, *помашки*, *бошняшки*, *архаична форма на българския език,* а алфавит, который они используют (албанский вариант латиницы) – *гораница*. Общность толерантно относится лишь к названиям, производным от топонима *Гора,* предпочитая свой вариант определения языка – *горский*, таким образом, разграничивая его с сербским. Часто при общении с другими общностями они используют для определения lingua mater соче-

inslav

тание *стар наш йезик*. Это сложное название, несущее в себе притяжательную семантику, перекидывает мост к уникальному самоопределению общности и ее языка – *нàшинци,* и *нàшински,* соответственно название азбуки – *нàшеница.* Эндоним (автоним) *нашинци* – маркер небольшой анклавной общности, сохранившейся в сложной, динамичной и небезопасной контактной зоне под постоянным натиском со стороны соседей, с которыми есть точки культурного соприкосновения: *близкое языковое родство* – с остальными славянскими языками в данном ареале, и *конфессиональное сходство* – с албанскими мусульманами. Можно найти точку соприкосновения между двумя типами различия – принадлежность всех автохтонных этносов к сложному этнолингвистическому концепту *Homo balkanicus.* Амбивалентный этнический код – это в высшей степени идентификация с общностью. Через язык этническое самосознание укрепляется в ощущении, что собственная идентичность – это часть коллективной идентичности, что делает общность монолитной, даже в ее анклавном существовании.

Перевод с болгарского А.А. Леонтьевой

ЛИТЕРАТУРА

Асоциация 2008 – Асоциация на българите по света. // http://www.assobulg.com

Ахтисаари 2007 – Press Conference by UN Special Envoy for the Future Status Process for Kosovo Martti Ahtisaari. New York, 8 February. // www.unosek.org

Горани 2002 – Goranies, Muslims and Turks in the Šar (Shar) Mountain Župas (Parishes) of Serbia: Problems of the Actual Living and Survival Conditions. Belgrade, 2002.

inslav

ЕК Региони 2011 – The EU's-Assembly of Regional and Local Representatives. // www.cor.europa.eu

Колева 2011а – *Колева Кр.* Об языковой политике в Косово// Власт и кодификация. Пловдив, 2011. С. 166–179.

Колева 2011б – *Колева Кр.* Болгаро-македонский этнокультурный и языковой ареал Жупа (Косово) сегодня // Болгарський щорічник. Т. VII. Київ, 2011. С. 78–90.

Конституция 2008 – Устав Републике Косово. Приштина, 2008.

Косова 2007 – *Kosova P.* Gora dhe veshja tradicionale e saj gjatë shekullit XX. Gora and its traditional costumes during the XX century. Prishtinë, 2007.

Косово 2007 – Kosovo and Metohija. Living in the Enclave. Belgrade, 2007.

Мангалакова 2008 – *Мангалакова Т.* Нашенци в Южна Албания и Косово. София, 2008.

Острови 2007 – Българските острови на Балканите. София, 2007.

ЮНЕСКО 2002 – UNESCO Universal Declaration on Cultural Diversity. // http://www.unesco.org; http://europa.eu/about-eu/institutions-bodies/cor/index_bg.htm;
http://www.nccedi.government.bg

inslav

Мирьяна Н. Мирчевска
(Скопье)

Современные конструкции идентичности на примере македонцев-мусульман

Вторжение турок-османов на Балканский полуостров было одним из важнейших исторических событий для всего населения, проживавшего на его территории до начала XIV в. К концу XIV в. вся территория этнической Македонии входила в состав Османской империи. Распространение ислама, однако, проходило не без проблем. Существовало довольно большое число причин, по которым различные социальные группы и слои общества в различные временные периоды принимали ислам. Крестьяне приняли ислам и на этом остановились, сохранив основные этнические характеристики македонского этноса.

Проживающие в городской среде христиане, принимая ислам с целью сохранить полученные ими привилегированные позиции, постепенно включились в новые этногенетические процессы. Выучив турецкий язык и используя его в повседневном общении, они слились с турецким этническим элементом, что в конце концов привело к потере македонской идентичности и принятию турецкой этнической идентичности. В отличие от них исламизированные македонцы из изолированных горных и географически изолированных этнических регионов, несмотря на принятие ислама, который помимо религиозных содержит и культурные особенности, смогли сохранить полученные до этого этно-социальные черты, выражавшиеся в традиционной народной культуре с множеством дохристианских

inslav

и доисламских элементов, а также сохранили родной македонский язык.

Процесс исламизации в отдельных этнических регионах Македонии – это результат соответствующих общественно-исторических, политических, экономических, культурных и других движений. Без сомнения, вторжение турок-османов на Балканский полуостров изменило политическую ситуацию, повлияло на этническую структуру населения, обусловило особые этнические трансформации, конфессиональные изменения, миграцию населения, что отразилось на экономической, политической, социальной, общественной и культурной жизни. Одним словом, эти исторические события повлияли на создание новых отношений и обусловили их дальнейшее развитие, которое актуально и в наши дни.

Исламизация проводилась Османской империей в период ее военной и институциональной слабости, она затронула не только македонцев, но и все остальные балканские сообщества (албанцев, влахов, сербов, болгар, черногорцев и небольшую часть хорватов из Боснии). Мусульманское вероучение не разделяет конфессиональную и этническую принадлежность личности или группы. Так наз. система миллетов функционировала, а ислам идентифицировался не столько с теологической идеологией, сколько с турецкой властью и государством. Именно поэтому у македонцев, а также у других славянских и неславянских народов. долгое время преобладало мнение, что «быть мусульманином значит быть турком»[1].

Что касается понятия этническая идентичность, в науке существуют различные мнения. В этнологии, антропологии, психологии, социологии, а также в близких им науках часто употребляются термины этниче-

inslav

ская принадлежность, этническая, культурная, национальная, личная или групповая идентичность. Согласно Эриксону, идентичность – это неотъемлемое чувство человеческой личности, которое появляется в результате взаимодействия внутренних и внешних переменных, действующих в определенной социальной ситуации[2]. При анализе термина «этническая идентичность» следует иметь в виду несколько закономерностей. Во-первых, необходимо утвердить механизмы, при помощи которых индивидуум связывает и идентифицирует себя с определенной группой или обществом в целом. Примерно с 70-х годов XX в. актуальным стало изучение идентичности вообще, и особенно теоретические исследования об этносе как общественной категории через призму культуры идентичности (прежде всего, через призму культурных изменений). Не так давно этнос, этникон (этническая группа) рассматривались исключительно как понятие, определяемое через традицию, коллективную память об общем происхождении, общей территории, языке и религии, что подразумевает коллективную идентичность. В то же время определить это таким образом было несложно, поскольку коллективная идентичность всегда имела огромное преимущество по сравнению с личной идентичностью. Это подразумевает существование устойчивой системы родства, которая присутствует в традиционных культурах и не допускает публичного проявления индивидуальности. Сегодня существуют попытки ее изучать и на другом уровне, индивидуальном, проявляющемся в личных чувствах индивидуума в обществе. Нельзя сказать, что определение этнической идентичности как исторической категории, взаимосвязанной со статическими культурными категориями (общее происхождение, территория, язык, обычаи, религии),

inslav

которые безусловно являются объективными показателями определенной принадлежности, является ошибочным. Однако нынешняя ситуация показывает, что не во всех случаях эти объективные показатели действительно указывают на этническую идентичность, понимаемую широко как современную категорию, в которой отражаются современные актуальные культурные, исторические и общественно-политические процессы. Очень часто у отдельных этнических групп помимо этих объективных показателей присутствуют и субъективные, которые в последние несколько десятилетий особенно фаворизируются в науке, изучающей проблемы этнической идентичности. К субъективным показателям относят личные чувства индивидуума относительно принадлежности к некоторой группе. В анализе на субъективном уровне основное внимание уделяется этнической идентичности как процессу самоидентификации и идентификации другими. Самоидентификация зависит как от индивидуума, так и от группы, к которой он принадлежит[3]. Она может углубляться и уточняться, и индивидуум может иметь двойную, тройную идентичность, построенную на этнической основе (племенной, этническо-групповой, национальной, конфессиональной). Элементы не противоречат друг другу и обозначают этническую идентичность индивидуума[4]. Каждая из этих особых идентичностей представляет собой определенный инструмент социализации индивидуума, при помощи которого развивается способность к коммуникации в обществе, а точнее самосознание относительно происхождения, места и значимости индивидуума и группы в данном общественном контексте[5]. Особенно важно, чтобы индивидуум был принят членами своей группы в качестве равного, поскольку именно там он осуществляет

inslav

свои основные потребности. По моему мнению, существуют различия в самом подходе к изучению этнической идентичности, а точнее можно выделить подходы, которые идут от индивидуального и, наоборот, от институционального уровня. На этой почве возникают разногласия, которые можно использовать в разных целях.

Почти столь же важной категорией является идентификация, получаемая индивидуумом со стороны соседней или более далекой группы. Такое чувство разграничения МЫ/ОНИ по сути подтверждает различную идентичность среди людей или групп. Например, жители Врбьяни не принимаются остальными горнореканцами (общество, к которому они действительно принадлежат), поэтому они были вынуждены изменить народную одежду так, чтобы она не была такой же, как горнореканская. Этот поступок явно раскрыл «другость»[6]/ «инаковость» группы.

Один из важнейших факторов при определении некоторой этнической идентичности представляет собой религиозная принадлежность. В этом контексте существуют наибольшие различия между индивидуальным чувством и исследованиями этнической идентичности на институциональном уровне. Во многих случаях, особенно в балканских странах, религия – одно из оснований этнической дифференциации и «очень значимый фактор при принятии решения о публичном присоединении к определенной этнической группе[7]. С. Энло считает, что религия является одним из оснований для этнической дифференциации[8]. Так, один невербальный этнический символ, например, христианская вера для поречан из этнического края Пореча (западная часть Республики Македония) представляет собой объективный элемент для опреде-

inslav

ления македонской этнической идентичности, в то время как для соседей из сел Пласница, Преглово, Дебреште, их религия – ислам – является субъективным элементом, влиявшим в разное время на индивидуальном уровне (в переписях) на их декларацию себя турками, албанцами, мусульманами, македонцами, македонцами-мусульманами или другими[9]. Эта двойственность в этнической идентичности только на основании религиозной принадлежности создает сегодня предпосылки для ее политизации, что и происходит. Таким образом, конфессиональная принадлежность как определяющий фактор для оформления этнической идентичности группы или индивидуума в одних и тех же условиях может дать различные результаты в зависимости от индивидуальных чувств индивидуума. Один и тот же культурный элемент для членов группы представляет собой важный этнический символ, а для членов вне группы – объективно существующий этнический элемент. Если бы этническая группа по какой-либо причине жила в полной изоляции, она по сути не осознавала бы себя отдельным явлением и ее члены не развили бы сознание своей этнической идентичности. Вот почему культура, понимаемая в самом широком смысле слова, является ключевым фактором для анализа культурных идентичностей, подверженных различным влияниям «со стороны». Хотя, по мнению Тейлора, культура – это черта всех человеческих обществ, у каждого из которых свои особенности, характеристика и «локального», и «отдельного»[10] существования, все-таки «ограничение в локальных рамках в некоторой степени – абстракция, поскольку нет чистой локальной культуры или культуры некоторой особенной общественной группы (национальной или этнической)»[11].

inslav

Из всего вышесказанного видно, что при определении этнической идентификации необходимо иметь в виду два уровня, и объективный, и субъективный уровни исследования, а также другие элементы, имеющие такое же влияние на конечное причисление себя, индивидуумом или группой, к конкретной этнической идентичности. Если полностью или частично абстрагироваться от хотя бы одного из этих двух уровней или элементов, тогда появятся бóльшие или мéньшие отступления в определении. Когда речь идет об этнической идентичности, особенно на Балканах, исключительно тяжело установить так. наз. одномерные этнические идентичности. Если ученый принимает ту или иную категорическую точку зрения, он рискует оказаться в ситуации, когда одни будут его одобрять, а другие осуждать – и все это в рамках одного сообщества. На более высоком уровне, опять же, это становится политизацией идентичности, которая хорошо известна на Балканах.

В последние годы интенсивность этнической принадлежности, понимаемой как ориентация на национальное происхождение, религию или язык, растет. Этницитет – мощный образец, состоящий из комплекса чувств, мнений, поведения. При попытках выработать определение теории этницитета постоянно возникает вопрос объема категориальной атрибуции, при помощи которой участники идентифицируют себя и идентифицируются другими; встает проблема границ определенной группы, служащих основой для дихотомии мы/они, и проблема фиксации идентификационных символов – оснований для верований об общем происхождении. По мнению Валлерстайна, принадлежность к некоторой этнической группе есть предмет социального определения, взаимодействие

inslav

между самоопределением членов и определения, создаваемого другими группами. Именно это диалектическое отношение между экзогенными и эндогенными определениями этнической принадлежности делает этницитет динамическим процессом, определение и состав которого постоянно меняются[12]. Экзогенное определение покрывает все процессы навешивания ярлыков и обозначений, которые приписываются некоторой группе извне. Когда мы пользуемся только этим определением, оно указывает нам на ситуацию, в которой определенную идентичность иногда определяют как коллективитет, «у которых в то же время отнимается право определять самих себя»[13]. Вместо «статического» понимания этницитета Барт предлагает «динамическое», что подразумевает изменчивость этнической идентичности. По мнению Барта, этницитет возникает из действий и реакций между этническими группами внутри общественной организации, которая непрерывно развивается. Это значит, что этническая идентичность формируется и меняется через взаимодействие между этносами, благодаря процессам включения и исключения, устанавливающим границы между этническими группами. Барт подчеркивает, что в рамках таких процессов социальной организации, постоянно поддерживающих различия между различными этносами, «культурные черты, которые принимаются во внимание, являются не суммой «объективных» различий, а лишь теми, которые сами участники считают важными». Таким образом, известные существующие признаки отдельных этносов могут в определенный период менять, терять значения и уступать место другим признакам. В этом направлении тот же автор подчеркивает важность выбора культурного содержания, принимаемого конкретным этническим

inslav

сообществом в качестве определяющего, что определяет этнические границы между группами[14]. Поскольку этническая идентичность изменчива, она подвергается различным влияниям во времени и в пространстве. В различные исторические периоды члены групп или сообществ (или части из них), могут частично или полностью заменить одну этническую идентичность другой[15].

Если принять во внимание предыдущие теоретические размышления, кажется, что объяснить этническую – национальную – культурную идентичность македонцев, исповедующих ислам, сегодня довольно просто. Исследования, которые проводились на культурно-историческом уровне, известны, и здесь практически нет неясностей. Если же принять во внимание теорию об изменчивости идентичности в зависимости от категорий «культурное время» и «культурное пространство», то необходимо провести определенные исследования этого населения в современном контексте, анализ их чувства принадлежности/ей. Попытки определить некоторые явления в связи с их идентичностью уже предпринимались, но до сих пор, кажется, не найден настоящий этноним, который подавляющее большинство из них приняло бы в качестве своей коллективной, а также личной идентичности. В последние тридцать лет употребляется термин «исламизированные македонцы», а с 1979 г. после формирования «Культурно-научных встреч македонцев-мусульман Республики Македония» параллельно используется и термин «македонцы-мусульмане». Пока в селах, где жили исповедующие ислам македонцы, проходили эти публичные культурно-художественные собрания (до распада СФРЮ), их посещаемость была высокой, а сами они воспринимались населением как «свои». Для них организовывали

inslav

выставки, читали поэзию, выступали танцевальные группы, певцы, но, важнее всего, проявлялась общность между македонцами-христианами и македонцами-мусульманами, поскольку они день за днем жили в одних и тех же селах, решая одни и те же проблемы. Однако термин «македонцы-мусульмане» употреблялся относительно ограниченно, прежде всего, научными и специальными сотрудниками, государственными структурами, но не в среде, где жили македонцы-мусульмане. По сути, эти термины использовались «другими», а не ими самими. Ставился вопрос, почему только у них помимо этнического определения присутствует и религиозное, в отличие от всех остальных македонцев. С другой стороны, ясно, что акт принятия ислама внес изменения не только в религиозную сферу, но и в конкретные культурные сегменты, вызывая в свою очередь определенные изменения в повседневной жизни. Веками ближайшие соседи давали различные этнонимы представителям описываемого населения, несмотря на то, что, по сути, между ними не было существенных различий как в языке, так и в народной культуре в целом, а особенно в частях, не связанных с религиозными правилами поведения. Из многочисленных этнических названий локального типа больше всего известен этноним/экзоним «торбеш». Он обозначает исламизированное македонское население из западной и юго-западной Македонии, проживающее в нескольких этнографических районах македонско-албанского пограничья, а также эмигрировавшее исламизированное население (уехавшее, прежде всего, в Турцию – Стамбул, Измир, Манису, Бурсу, а также в другие страны)[16]. Существует несколько объяснений этого термина[17] с исторической точки зрения, на которых мы не будем здесь

inslav

останавливаться. В целом, интерес к проблеме этого этнонима/эгзонима проявляется и в переписках участников Интернет-блогов, особенно на порталах, сформированных представителями этого культурного сообщества[18]. Очевидно, что отношение к этому термину в части, касающейся самоидентичности, меняется. В полевых исследованиях, проводившихся в последние 15 лет в селах области Стружский Дримкол (Лабуништа, Подгорцы и Октисы), населенной исламизированным македонским населением, очевидны изменения в самоидентификации по сравнению с 60–70-ми годами прошлого века. В тот период, до начала последнего десятилетия XX в., относительно легко можно было исследовать устную культурную историю у населения[19]. Сегодня же это практически невозможно, если у вас нет личных связей, которые в некоторой степени могут обеспечить доверие к вам как к исследователю. Раньше информанты давали все свои личные данные, а также охотно фотографировались, особенно в народной одежде. Сегодня же почти все скрывают свои данные и, если вы их знаете, вас просят не публиковать их. Фотографии также сведены к минимуму, поскольку люди боятся, что они будут опубликованы, и что в будущем это может навредить им или их семье. Что касается заселения/переселения их предков в села в области Стружский Дримкол, то раньше почти все мужчины знали и говорили, когда, почему и из каких сел переселились их прадеды[20]. Сейчас же практически невозможно получить эти данные. На вопросы, связанные с переселением, люди отвечают, что они живут здесь столько, сколько себя помнят, и не знают о каком-либо предыдущем месте проживания.

В соответствии со старой традицией «миллетной системы» в наших краях, отождествляющей этнич-

inslav

ность с вероисповеданием, часть македонцев-мусульман до сих пор при переписи называет себя турками. Изменчивость македонской идентичности с исламским признаком проявляется в городах. О том, насколько распространено это явление перехода от одной идентичности к другой, недвусмысленно свидетельствует следующая ситуация: «Я сидел на теплой кухне в Тетово, слушая 62-летнюю женщину и ее 74-летнего мужа, которые увлеченно спорили о ее “турецкой” и его “албанской” идентичностях. С идеальным стамбульским произношением она гордо назвала себя “единственным представителем турок в этой семье” и сказала, что “все эти люди (ее дети) стали албанцами”. Ее муж пробормотал себе под нос: “О, конечно же, ты турчанка. Когда я женился на тебе, твои родители-торбеши (македонцы-мусульмане) ни слова не могли сказать по-турецки!” На что она огрызнулась: “Когда же ты стал албанцем? Ты говорил по-турецки всю свою жизнь и до сих пор не можешь сказать двух предложений по-албански!” На что муж проревел в ответ, яростно грозя ей пальцем: “Но у меня албанская душа! Я получил албанскую душу!”».

Сегодня в новейшем варианте использования старой традиции «миллетов» в политических целях ставится знак равенства между исламом и не турецкой, а албанской национальностью[21]. Политические партии албанцев в Македонии с целью получить больше голосов оказывают давление на «других» мусульман (особенно из села Лабуништа, где при последней переписи большая часть населения назвала себя албанцами, хотя там никогда не было этнических албанцев), настаивая на «превращении» их идентичности в албанскую. Так, по мнению Арбена Джафери (бывшего лидера Демократической партии албанцев), македонцы-мусульмане

inslav

– это политическая выдумка, и идентичность торбешей нужно искать не в истории и традиции, а в политических попытках бывших государственных лидеров релятивизировать албанский вопрос на территории бывшей Югославии[22]. Политизация вопроса торбешей уже в течение трех лет имеет институциональную форму – Партию европейского будущего (создана в 2006 г.), известную как Партия торбешей. Председатель партии и главный инициатор ее создания магистр Фиат Цаноски является депутатом в парламенте Республики Македония[23]. И хотя в политической программе ПЕБ, опубликованной на македонском, албанском и турецком языках, говорится, что партия в равной степени представляет интересы всех культурных и этнических сообществ в Македонии, очевидно, что она предназначена, прежде всего, для защиты интересов исламизированного македонского населения – торбешей. Указывается, что «в регионах Струги, Охрида, Дримкола, Дебара, Жупы, Реки, Кичева, Гостивара, Горы и Скопы живут «забытые» граждане, для которых время остановилось в XIX веке». Государство забыло о македонцах-мусульманах, а «партии македонского политического блока дистанцировались от нас и отвергают нас из-за различия в вероисповедании, партии албанского и турецкого политического блока отвергают нас при разделе функций из-за языка, на котором мы говорим». В связи с этим исламизированные македонцы были вынуждены сформировать политическую партию, которая бы защищала интересы торбешей. Сам председатель, называя себя торбешом, настаивает, чтобы экзоним получил значение этнонима и употреблялся и среди торбешей там, где они проживают. Не во всех, однако, общинах исламизированных македонцев и не всеми ее членами принимается этот термин.

inslav

Многие из них, особенно люди с высшим образованием, ясно осознают свою македонскую идентичность, но в то же время также осознают и свою принадлежность к исламскому вероисповеданию. Не лишено оснований мнение Гелнера, считающего, что «образование человека – в большой мере его самая драгоценная инвестиция, дающая ему его идентичность»[24]. Особенно неприятие выражено в Горе, где много лет назад без учета индивидуального чувства этнической идентичности (македонской, сербской, бошняцкой, мусульманской) население создало собственную горанскую идентичность – горанцы. И по их словам, «сейчас нет необходимости из горанцев становиться торбешами». С другой стороны, даже в обществе Союза македонцев с исламским вероисповеданием они не находят поддержки и считают обидной попытку отделить их от македонского народа только на основании другой веры. Это общество несколько раз остро реагировало в СМИ и обращалось к различным органам власти, призывая публично осудить программу ПЕБ по разделению нации[25]. За всем этим стоит требование партии, чтобы торбеши были признаны отдельным народом (это обеспечит им большее число депутатов в македонский парламент): «Торбеши не турки, албанцы или македонцы-мусульмане, а отдельное этническое и культурное сообщество, и в таком качестве должно войти в конституцию Республики Македония»[26]. Ситуация, когда государство маргинализирует некоторые особые культурные сообщества, может привести к определенному отдалению этих сообществ. Они могут «забыть», что являются частью национального сообщества. Именно это наблюдается на примере формирования в наше время «новой» идентичности торбешей, основанной не на этнической, а на политической и социальной

inslav

идентичностях. Это явление Андерсон называет «воображаемым сообществом[27], а согласно Гелнеру такие сообщества постепенно движутся к своему исчезновению, теряя свои культурные признаки[28]. Ни одна из политических партий, отрицающих македонскую идентичность торбешей, не приводит никаких научных, профессиональных аргументов, которые бы объяснили их (не)принадлежность к другому этническому или культурному сообществу. И сегодня, как и в прошлом, с партией связывает себя только часть торбешей, они не чувствуют ее полностью своей, поэтому преобладает мнение, касающееся всех партий: при помощи партии некоторые люди хотят получить личную выгоду, а не улучшить жизнь торбешей из сельской местности в Западной Македонии.

Перевод с македонского Т.С. Ганенковой

ЛИТЕРАТУРА И ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Лиманоски Н.* Исламизацијата и етничките промени во Македонија. Скопје, 1993. С. 39–40, 361. О процессе исламизации на Балканах и в Македонии опубликовано множество трудов, приводимых в вышеуказанной книге.

[2] *Erikson H.E.* Identity, Youth and Crises. New York, 1968. P. 22. *Petrovic E.* Etnički identitet kao element teorije o etnosu. Etnoantropolodški problemi. Sv.3. Beograd, 1988. S. 7.

[3] *Obrembski J.* Problem grup etnicznych w etnologij i jedo sociologiczne ujęcie // Przegląd Socjologiczny. T.4. Warszawa, 1936. S. 177–196.

[4] *Светиева А.* Миграции – прашања за идентитетот // Етнолог. Бр. 9. Скопје, 2000.

[5] *Cvetković N.V.* Nacionalni identitet i (re)konstrukcija institucija u Srbiji (ideologje, obrazovanije, medij), интернет-версия в формате pdf.

inslav

[6] *Мирчевска П.М.* Вербални и невербални етнички симболи во Горна Река // Институт за етнологија и антропологија, посебни изданија. Кн.2. Скопје, 2007. С. 212.
[7] *Svetieva A.* Politicization of the ethnic identity of the Torbesh (the „Nashinci„) // EtnoAntopoZum. 4. Skopje, 2004. P. 69.
[8] *Enloe S.* Religion and Ethnicity // Perspectives in ethnicity. Hague-Paris, 1978. P. 347.
[9] *Мирчевска М.* Сумарен осврт за етничкиот идентитет врз основа на неколку теории // Зборник Етнологија. 3. Скопје, 2005. С. 66–67.
[10] Цитируется по: Čačić-Kumpes J. Politike reguliranja kulturne i etnicke razlicitosti: o pimovima i njhovoj upotrebi // Migracijske i etničke teme. 20. Zagreb, 2004. S. 143–159.
[11] *Čačić-Kumpes J., Heršak E.* Neki modeli uređivanja etničkih i kulturnih odnosa u višeetničkim i višekulturnim društvima // Migracijske teme. Br. 3–4. God. 10. 1994. S. 191–199.
[12] *Putinja Filip; Stref-Fenar Zoslin.* Teorije o etnicitetu. XX vek. Beograd, 1997. S. 159–160.
[13] *Putinja Filip; Stref-Fenar Zoslin.* Teorije o etnicitetu. XX vek. Beograd, 1997. S. 160.
[14] *Барт Ф.* Етничките групи и нивните граници. Теории на другоста. Ед. Ристески Љ. и Јакимовска И. Скопје, 2007. С. 69–107.
[15] *Мирчевска П.М.* Вербални и невербални етнички симболи во Горна Река. Институт за етнологија и антропологија, посебни изданија. Кн.2. Скопје, 2007.
[16] В Мустафапаше (Турция) живет население, насильно выселенное из села Жервени (Костурская область) и переселенное в Мустафапашу при обмене населением между Грецией и Турцией в 1924 г. Население – второе и третье поколения – говорит на костурском диалекте македонского языка. Исследования, которые я проводила в 2013–2014 гг., показали, что речь идет об изменении этнической идентичности (турецкая) при сохранении знания о своем македонском происхождении, прежде всего, благодаря сохранению разговорного македонского языка.

inslav

[17] *Svetieva A.* Politicization of the ethnic identity of the Torbesh (the „Nashinci„), EtnoAntopoZum. 4. Skopje, 2004. S. 49, 51. Этническое название «торбеш» – это экзоним, термин, используемый «другими» для обозначения исламизированного македонского населения, которое жило в непосредственной близости, и имевший насмешливое, обидное значение.

[18] www.tropiko.com.mk; первый Лабунишский развлекательный веб-портал.

[19] *Мирчевска П.М.* Етнолошке одлике Струшког Дримкола. Београд, 1995. (магистарски рад одбрањен јула 1995 године на Универзитету у Београду, рукопис).

[20] *Лиманоски Н.* Исламизацијата и етничките промени во Македонија. Скопје, 1993. С. 105–106

[21] *Clayer N.* L' islam, facteur des recompositions internes en Macédoine et au Kosovo. La nouvel islam balkanique: les musulmans, acteurs du postcommunisme (1990–2000). Ed. Bougarel X., Clayer N. Paris: Maisonneuve et Lerose, 2001.

[22] *Xhaferi A.* Storm in a glass of water. (опубликовано в газете „Shekulli" 06.02.2004 (Tirana, Albania) и по-македонски в еженедельной газете „Delo" (Skopje, Macedonia). № 517 от 27.02.2004), EtnoAntropoZum. Skopje, 2004. S. 45–49.;
http://macedoniainfo.com/Bulgarien_not_Macedonian.htm

[23] В прошедший период в македонском парламенте были и другие представители исламизированных македонцев, но они были членами других партий.

[24] *Гелнер Е.* Нациите и национализмот. Скопје, 2001. С. 51–52.

[25] http://www.idividi.com.mk/vesti/makedonija/Razno/399635/index.html

[26] www.makfax.com.mk/look/novina.printer.tpl?ldLanguage=10&

[27] *Андерсон Б.* Замислени заедници, Култура, Скопје, 1998. С. 286–287.

[28] *Гелнер Е.* Указ. соч. С. 69–70.

inslav

Елена Каневска-Николова
(Смолян)

Болгароязычные мусульмане в Южных Родопах. Современная ситуация: язык и идентичность

С вступлением Болгарии в ЕС и открытием нескольких контрольно-пропускных пунктов на греко-болгарской границе (в первую очередь в Златограде) стало возможным, хотя все еще с некоторыми трудностями, изучение южнородопских болгарских диалектов в округах Ксанти и Гюмюрджины (Северная Греция)[1]. В последние годы появилось несколько значимых публикаций Г. Митринова (Митринов 2011; Антонова-Василева, Митринов 2011 и др.), а также книга журналистки Т. Мангалаковой, в которой с большим количеством ошибок и неточностей, в публицистическом стиле представлена картина существования болгароязычной общности в Северной Греции (Мангалакова 2011). На страницах журнала «Родопи» выходят различные материалы, связанные с проблемой языка, происхождения и идентификации болгар-мусульман в южных Родопах, а недавно прошла конференция, посвященная данной теме («Помаки: версии происхождения и современная идентичность». Смолян, 4–6 мая 2012 г.), материалы которой были опубликованы (Помаците 2013).

Единого критерия и научного подхода к определению культурно-религиозной общности – носителя

[1] В большей степени диалекты сохранились в селах в районе Ксанти, но помимо шести сел Ксантийского округа, язык используется также в восьми районах области Родопы (округ Гюмюрджины) и в двух районах области Эврос, в округе г. Дидимотики.

inslav

этих архаичных южнородопских болгарских диалектов нет. Наиболее распространенные этнонимы – болгары-мохамедане и болгары-мусульмане. Ст. Танев в своей статье «Будет ли в республике Болгария в XXI в. помакский этнос и помакская нация?» (Танев 2012) обстоятельно комментирует бытование данных терминов в письменной и устной речи. Более точный и обобщающий в научном плане термин *болгары-мусульмане* употребляется наряду с получившим широкую популярность термином *болгары мохамедане,* который по-прежнему используется в научных исследованиях, официальных высказываниях и в разговорной речи в Болгарии. В Греции же принято название *славянофоны.* В последние двадцать лет в ряде научных публикаций и в медийном пространстве возникло и утвердилось локально-региональное название «помаки». На территории Болгарии это название имеет обидно-пейоративный характер, в то время как в греческой части употребляется как название и самоназвание, не имеющее дополнительной смысловой и стилистической коннотации. Наиболее подходящим и корректным для названия данной культурно-религиозной общности в Северной Греции является термин *болгароязычные мусульмане.*

Согласно современной антропологии в сельской общине этнокультурная и национальная идентичность в наименьшей степени является результатом индивидуального выбора. Как правило, данный *выбор* в сельском обществе – коллективный, это результат давно устоявшихся родовых и общественных стратегий, адаптированных к социальной норме или соизмеримых с ней (Вълчинова 1999: 12). В этом смысле в селах помаков в Северной Греции налицо существование не выбранной, а *приписанной* идентичности, сформировавшейся под

inslav

воздействием внешнего натиска, что стало предпосылкой для колебания отдельных индивидов между двумя и более этническими кодами при национальном и культурном самоопределении. Речь в большей степени идет о наборе специфических культурных черт, «получивших социальную видимость “традиции” и “старинности”» (Вълчинова 1999: 14).

В среде болгарских языковедов не существует разногласий относительно характера языка данной общности, которая в последние десятилетия подвержена сильному внешнему натиску, нацеленному на ее дальнейшее обособление и замкнутость. Вскоре после выхода «Помакско-греческого словаря» и «Грамматики помакского языка», изданных П. Теохаридисом (1996 г.), последовала публикация Отдела болгарской диалектологии и лингвистической географии Института болгарского языка Болгарской академии наук относительно так называемого «помакского языка», в которой категорически заявляется, что диалекты районов Ксанти и Гюмюрджины являются «продолжением диалектов Смолянской области и сел в районе Крумовграда и на различных языковых уровнях обладают их особенностями» (Секция БДЛГ 1996: 2). Выделив ряд наиболее характерных особенностей данных болгарских диалектов и отметив наличие множества ошибок, – плодов «филологической некомпетентности» – авторы пришли к выводу, что «языковые факты и научные аргументы – самое неоспоримое доказательство болгарского происхождения сочиненного в Греции «помакского языка» (Секция БДЛГ 1996: 8). Не заставила себя ждать и реакция профессора Ив. Кочева, который также отметил многочисленные ошибки в греческих изданиях, рассмотрел наиболее характерные особенности южнородопских говоров и сделал вывод,

inslav

что «диалект, лежащий в основе «помакского языка», относится к центральнородопскому типу с известным влиянием западнофракийских говоров, которые генетически тесно с ним связаны» (Кочев 1996: 53).

Попытке кодификации помакских диалектов современной северной Греции посвящено исследование А. Йоаниду и Кр. Фос (Йоаниду, Фос 2001). Показательно также мнение самих носителей данных диалектов об изданном в 1996 г. «Помакско-греческом словаре»: «Он создан не командой филологов, учителей, экспертов. В нем немного оригинальных помакских слов, много слов, взятых из греческого и турецкого языков» (Мангалакова 2011: 124). Другой вопрос, как сами они оценивают характер языка, на котором говорят, – в этом отношении единства нет. Что касается этнической принадлежности, то субъективная оценочная картина не менее пестра – «наши», помаки (≠ турки) и мусульмане (≠ турки и = турки).

Различные идентификационно-языковые модели на основании аттитюдов[2], записанных Т. Мангалаковой при общении с носителями так наз. помакского языка, могут быть представлены следующим образом:

---

[2] Понятие *аттитюд* (лат. Aptitudo ‘готовность, склонность’, итал. Attitudin ‘предрасположение’) в болгарской социолингвистической литературе чаще всего используется как синоним терминологических словосочетаний «оценочная установка» и «оценочное отношение». Под «языковыми аттитюдами» понимаются «взаимные поведенческие и оценочные установки и предрасположенности носителей различных языков (или различных форм существования языка) как к чужим, так и к их собственному языку и языковым вариантам» (Пачев 1993: 81). «Аттитюды – как объективные, так и субъективные феномены, которые детерминируют поведение личности, объединяя социальное и психологическое» (Алексова 2009).

inslav

1) Господствующая оценочная установка – **наши** (мы) – **помакский** (язык):

Хусния: «В Скече мы – **наши**, говорим на **помакском**» (*В Скеча сме **наши**, думаме **помацки***) (цит. соч.: 28).

Фатне, Гёкче бунар: «Говорим дома на **помакском»** (*думаме **помацки** дома*) (цит. соч.: 25).

Ахмет Имам: «Говор этот передается от отца к сыну. Все в селах язык знают, но забывается. Греческий и турецкий преобладают сейчас…» (*Говорът се предава от баща на дете. Врит селата знаят, ама се заборави. Гръцкото и турското преобладава сега...*) (цит. соч.: 29).

Хусни, Мемково*:* «Говорим на помакском. Мы – наши… понимаем и урумский, турецкий, болгарский, помакский» (*Говорим **помацки**. Ние сме **наши**... Разбираме и урумски, турски, болгарски, помацки*).

Притяжательное местоимение «наши» отделяет эту общность от других и указывает на культурно-религиозную принадлежность и приобщенность к мусульманам болгарской части Родоп, со значимой частью которых они состоят в родственных отношениях. Их язык, однако, «помакский» – по их мнению, отличается от урумского (греческого), турецкого и болгарского, в то время как, по мнению этой болгарской журналистки и ее проводника, «наши хорошо говорят на болгарском, а греческий и турецкий используют для цифр и чисел» (Мангалакова 2011: 17).

Следующие идентификационные характеристики – это помаки (≠ турки) и мусульмане (≠ турки и = турки), а язык при этом определяется как помакский, наш, или болгарский:

inslav

2) **помаки (≠ турки) – помакский язык.**

Кадыр из Синиково: «Мы – помаки все, не турки. На помакском говорим, с болгарами друг друга понимаем…» (***Помаци*** *сме врит,* ***нема турци****.* ***Помацки*** *лафим, разбираме се с болгарите...*) (Цит. соч.: 32).

Почему турки, а не помаки?...(Защо турци, а не помаци?) (Цит. соч.: 122).

Помаки – болгарский/помакский

Баки, Гёкче бунар: «Одни говорят на болгарском, другие говорят на турецком. Одни говорят «Мы – турки», другие говорят «Мы – греки», другие «Мы – помаки». Все одно… Я – помак, язык мой родной **болгарский** или **помакский»** (*Има адни думат болгарски, други думат турски. Адниса викот „Ние сме турци", други викот „Ние сме гърци", други „Ние сме помаки". Врит са адно... Аз сам* ***помак****, майцина дума* ***боулгарско*** *или* ***помацко***) (Цит. соч.: 35).

3) **мусульмане (≠ турки) – болгарский.**

Али Ронго: «Говорим на урумском, турецком, месяцы и цифры – турецкие, остальное все на **болгарском.** Понимаем друг друга с людьми из городов Широка-лыка, Пампорово, Смолян, много слов родопских… **Мы не турки**!». (*Говорим речки урумски, турски, месеци и цифрите са турски, другото е врит на* ***български****. Разбираме се с хората от Широка лъка, Пампорово, Смолян, много думи са родопски... Ние* ***не сме турци****!*) Ответ на вопрос, кто они в сущности – **«мусульмане»** (Цит. соч.: 18).

В помакской таверне «Агнандема» на окраине Ксанти собеседники журналистки отделили себя от всех, но подчеркнули свое родство с болгарами: «Мы не греки, не турки, не очень мы и болгары – но с ними мы одного рода, акраба (родственники)» (*Ние не сме нито гърци, нито турци, не сме много и българи, но сме от един род, „акраба" (роднини*) (Цит. соч.: 123).

inslav

4) **мусульмане (= турки) – наш.**

Женщина родом из Мустафчово, говорившая на **«нашем»** языке (как его называют местные мусульмане), представилась как турчанка (Цит. соч.: 21).

Мехмед, Шахин: «**Мусульмане** по вере, **турки** мы». (***Мюсюлмани*** *по вярата,* ***турци сме****.*)

Хайрие, Кидарис: «Родом я турчанка, мусульманка». (*Я съм са* ***турчинка*** *родила, я съм* ***мисюльманка*****)** (зап. автора).

Колеблющиеся установки и мнения существуют и относительно характера языка:

1) **помакский = наш.**

Автор приходит к заключению, что «таким образом через конструирование «помакского языка» болгароязычные мусульмане в Греции отделяют себя от турок и попыток отуречивания. (….) Язык, на котором говорят греческие помаки, называют «*помакским*», но и они, и их родственники в Болгарии называют его «**наш**»» (Цит. соч.: 55).

2) **помакский = болгарский.**

Али Ронго: «Говорим на греческом, турецком, месяцы и цифры – турецкие, остальное – на **болгарском**…» (*Говорим речки урумски, турски, месеци и цифрите са турски, другото е врит на* ***български****...*)

Баки, Гёкче бунар: «Родной язык **болгарский** или **помакский**» («*... майцина дума* ***боулгарско*** *или* ***помацко***”)

3) **помакский = турецкий.**

Ахмед, Лыджата: «Все турецкое, учим турецкий в школе. Но и греческий учим… **Помакский** – то же, что и **турецкий**» (*Сичкото турско, учиме турско в училището. Ама и гръцко са учиме...* ***Помацки*** *и* ***турски*** *едно е.*) (Цит. соч.: 33).

inslav

4) **помакский ≠ турецкий.**

В помакской таверне «Агнандема» на окраине Ксанти: «Ничего общего у нас нет с турецким языком, но его делают нашим родным. Может Болгария нам поможет» (*Нямаме нищо общо с турския език, но ще ни го направят майчин. България може да ни помогне*) (Цит. соч.: 123).

5) **помакский = болгарский + греческий + турецкий + славянский.**

Зафериос Мекос (адвокат): «В помакском есть элементы болгарского, греческого и турецкого и славянского языка… Правильно будет им оставаться помаками» (***Помашкият*** *има елементи на* ***български, гръцки*** *и* ***турски*** *и* ***славянски*** *език... Правилно е те да бъдат оставени да бъдат помаци*) (Цит. соч.: 41).

На фоне «колеблющейся» идентичности, субъективных оценочных установок объективная картина языковых данных[3] показывает, что так называемый помакский язык обладает всеми характерными особенностями родопских говоров на территории Болгарии:

– Общая замена старославянских носовых и редуцированных гласных (ô, а, ъ);
– открытое *е* (ê) как основная замена древнеболгарского *ѣ*, независимо от его позиции в слове;
– аканье (переход безударной гласной *о* в *а*);
– смещение ударения к начальному слогу;
– тройная членная морфема[4];

---

[3] Личные записи автора, а также «Помакско-греческий словарь» П. Теохаридиса.

[4] Наличие тройного члена у существительных – наиболее характерная морфологическая особенность родопских говоров, в «Помакско-гре-

inslav

– падежные формы существительных;
– сохранение старинных местоименных форм;
– специфический порядок слов;
– архаичные лексемы, зафиксированные в староболгарских письменных памятниках и проч.

Как отмечает Ст. Кабасанов, «язык болгар-мохамедан в Родопах несет в себе все характерные свойства архаичных родопских говоров как в звуках /фонетика/, так и в формах /морфология/, и в предложении /синтаксис/, и в словарном запасе. Ни один серьезный болгарский или иностранный ученый не станет отделять болгаро-мохамеданские говоры от болгаро-христианских в Родопах, они по сути представляют собой языковую целостность в единстве болгарского языка» (Кабасанов 1993: 5). В отличие от родопских говоров в пределах Болгарии, которые подвержены влиянию литературного языка, в первую очередь через медиа, южно-родопские говоры за пределами страны законсервировались на более архаичном этапе развития этих диалектов, – с сохранившейся гласной *ы*[5], склоняемой членной морфемой[6], архаичной лексикой.

ческом словаре» П. Теохаридиса оно представлено как фонетическое чередование («чередуются τ, ν, σ»).

[5] Гласная **ы** зафиксирована в диалекте с. Тихомир, Кырджалийской области Д. Тилковым (1962) и Ст. Кабасановым (1963 г.); также Л. Милетич сообщал об остатках произношения **ы** в павликианском родопском наречии (1912 г.). Эта архаичная особенность тихомирского говора приближает его к говорам Салоник и Неврокопа, а также к некоторым банатским диалектам.

[6] О склонении членных морфем в родопских говорах сообщают ряд языковедов – Л. Милетич, Ст. Младенов, Ст. Стойков, Ст. Кабасанов, Г. Клепикова, Р. Маринска и др. Определяя границы распространения склоняемых членных морфем в болгарских диалектах, Т. Бояджиев подчеркивает, что данные формы встречаются в наши дни в «остров-

inslav

Возникает вопрос: в какой степени язык может быть идентификационным признаком?

Обратимся вновь к родопскому диалектологу Ст. Касабанову: «Из всего непостоянного в мире язык – это наиболее долговечный, сложно поддающийся ассимиляционному давлению и пропаганде, самый устойчивый и существенный отличительный признак народности. С его исчезновением, как правило, исчезает и она – народность. Потому в староболгарском языке слово *ензикъ* /.../ означает и язык – способность и способ разговора и общения, и народ – этническую общность».

Процитирую также два мнения современных языковедов: «…языки (в частности литературные языки) – живая память об исключительных путях соответствующих народов. Потому и память эта уникальна» (Вълчев 2009: 249). «….Между всеми нами (болгарами) существуют крепкие связи, сакральные и священные. Самая сильная из них – язык. Человек рождается в языке, который присутствует как один из основных компонентов (наряду с пространством вокруг и окружением его близких) сакрального образа родины… Язык возникает в человеке, в его мозгу, и человек приобретает способность структурировать действительность через разнообразные модели. В его сознании формируется картина мира, поскольку мир, который мы населяем, существует в значительной степени и благодаря языку, который его интерпретирует» (Исса 2012: 12).

Понимая важность языка как идентификационного признака, греческие власти прилагают большие усилия, чтобы показать, что так называемый помак-

---

ных ареалах», сосредоточенных, в первую очередь, в южной части языкового ареала.

inslav

ский язык – отдельный язык, отличающийся от болгарского. Превратится ли этот сочиненный язык в очередной опыт кодификации региональной письменной нормы болгарского диалекта и превращения его в отдельный язык, покажет языковая политика балканских государств и, в первую очередь, Греции. Как отмечает Г. Митринов, создание «помакского языка» – это планомерная и долгосрочная государственная политика Турции и Греции «с целью приобщения южнородопского мусульманского населения Западной Фракии соответственно к турецкой и греческой нации» (Митринов 2011: 19).

В основе любой государственной языковой политики лежит постулат, что языковая консолидация – это предпосылка национального единства. Первостепенное значение в языковой политике на балканском полуострове получило требование *своего государства со своим языком* (Виденов 2003: 21). Примером тому служит созданный по декрету македонский литературный язык, который является иной литературной формацией болгарского языка, существовавшей параллельно с новоболгарским литературным языком[7], который сформировался естественным путем в период Возрождения на базе северо-восточного болгарского наречия. Еще один пример кодификации болгарского диалекта – это литературная кодификация банатского говора в XIX в., но в данном случае языковая политика проводилась не государством, а патриотически настроенной интеллиген-

[7] Согласно основному тезису социолингвистики появление литературных языков – результат социально-исторических и общественно-экономических причин. О соотношении понятий *литературный язык*, *национальный язык* и *стандартный язык* см. (Виденов 2003: 175).

inslav

цией ряда сел, отдаленных и изолированных от Болгарии. Таким образом, языковая политика отражает интересы как государственных объединений, так и отдельных формирований или компактных эмигрантских масс определенной языковой общности.

Помимо консолидирующей и интегрирующей функции литературный язык обладает также и разделительной функцией. При обособлении определенных носителей языка происходит их дистанцирование как от соседних народов, так и внутри языковой общности. Как отмечает М. Виденов, «другой язык – это категоричное указание на принадлежность к другой нации с другой историей, другим менталитетом и другой судьбой» (Виденов 2003: 173). Разделительная функция может олицетворять политику определенных общественных сил, направленную на обособление в языковом отношении части носителей определенного языка, предпосылкой такого процесса является наличие государственных объединений, в которых живет данный народ с общим языком. Именно таков случай так называемого помакского языка.

Языковая ситуация в государстве обязательно является объектом языковой политики правительства – она, по словам акад. М. Виденова, не просто может, но и должна управляться и направляться. К сожалению, болгароязычные общности в Северной Греции не являются объектом болгарской языковой политики, которая проводится незаинтересованными чиновниками и политиками, игнорирующими мнения и оценки диалектологов и социолингвистов.

Перевод с болгарского А.А. Леонтьевой.

inslav

ЛИТЕРАТУРА

Алексова 2009 – *Алексова Кр*. За прилаганите в българската социолингвистика методи за анализ на речевата вариантност и за необходимостта от съчетаване на количествени и оценъчни подходи при изследването й. // Език и литература. 2009. Кн. 1–2. С. 79–106.

Антонова-Василева, Митринов 2011 – *Антонова-Василева Л., Митринов Г*. Речник на българските говори в Южните Родопи, Драмско и Сярско. София, 2011.

Бояджиев 1999 – *Бояджиев Т*. Склонени членувани форми в българските диалекти. // Диалектология и лингвистична география. София, 1999. С. 99–105.

Виденов 2003 – *Виденов М*. Българската езикова политика. София, 2003.

Вълчев 2009 – *Вълчев Б*. От историята на българския книжовен език към теорията на книжовните езици. София, 2009.

Вълчинова 1999 – *Вълчинова Г*. „Знеполски похвали". Локална религия и идентичност в Западна България. София, 1999.

Иванов 1922 – *Ivanov J*. Un parler bulgare archaïque. Revue des ètudes slaves II, 1922, 93–94.

Исса 2012 – *Исса К*. На изток от Драгоман (15 въпроса за българския език). София, 2012.

Йоаниду, Фос 2001 – *Ioannidou A*., *Voss Kr*. Kodifizierungsversuche des Pomakischen und ihre ethnopolitische Dimension. // Die Welt der Slaven XLVI, 233–250.

Кабасанов 1963 – *Кабасанов Ст*. Един старинен български говор. Тихомирският говор. София, 1963.

Кабасанов 1993 – *Кабасанов Ст*. За езика на родопските българи мохамедани. // Тракия, № 21, 21 окт. 1993. С. 5.

Кочев 1996 – *Кочев Ив*. За така наречения „помашки език" в Гърция. // Македонски преглед. 1996. №4. С. 43–60.

Мангалакова 2011 – *Мангалакова Т*. Нашите в Гърция. Сред помаците в Западна Тракия. София, 2011.

inslav

Милетич 1912 – *Милетич Л.* Павликянското наречие. // СбНУ. Кн. XXVI. София, 1912.

Мирчев 1933 – *Мирчев К.* Следи от стб. ы в говора на с. Калапот, Зъхненско. // Сборник в чест на проф. Л. Милетич за седемдесетгодишнината му (1863–1933). София, 1933.

Митринов 2011 – *Митринов Г.* Южнородопските български говори в Ксантийско и Гюмюрджинско. София, 2011.

Пачев 1993 – *Пачев А.* Малка енциклопедия по социолингвистика. Плевен, 1993.

Помаците 2013 – Помаците: версии за произход и съвременна идентичност / Съст. Евгения Иванова. София, 2013.

Секция БДЛГ 1996 – Секция за българска диалектология и лингвистична география към ИБЕ при БАН. Съчиненият "помашки език" – български диалект от родопски тип. // Български език. 1996. Кн. 3. С. 1–9.

Стойков 1967 – *Стойков Ст.* Банатският говор. // Трудове по българска диалектология. Кн.3. София, 1967.

Танев 2012 – *Танев Ст.* Ще има ли в република България помашки етнос и помашка нация през XXI век? // Родопи. 2012. Кн. 1–2.

Теохаридис 1996 – *Θεοχαρίδη Π.Δ.* Γραμματική της πομακικής γλώσσας. Παράρτημα: φράσεις και κείμενα, Θεσσαλονίκη, 1996.

Теохаридис 1996 – *Θεοχαρίδη Π.Δ.* Πομακοελληνικο λεξικο. Πομαοχτσκου – ουρουμτσκου λεκσικο, Θεσσαλονίκη, 1996.

Тилков 1962 – *Тилков Д.* Гласна ы в говора на с. Тихомир, Кърджалийско. // Известия на Института за Български език. Кн. VIII. 1962. С. 237–240.

inslav

ПРИЛОЖЕНИЕ

Диалектные тексты

Набие из Термеса: // йѐ фчѐрạ ни дòйдạх / лạнù дохàдạх // ф аламòфци ùмам’ạ роднùни // тạ ùдим’ạ дạ вùдим’ạ òти йе ѐцạ ùскạлạ женàнạ òти лạнù сạ вùд’ạхм’ạ / тạ йе ùскạлạ ѐцạ дạ мạ вùди ейсѐ // тạ откàрạхạ мạ / дạ ùдạ дạ йе вùд’ạм женàнạ // тò йе д’ạлѐча дạ вạрвùш // ạрабùсạ дукàрвạт сùчку //

Хайрие из Кидариса: // ạм йѐ сạм сạ тỳрчинкạ родùлạ мàйка / йѐ сạм мис’ул’мàнкạ мàйка // дохàдạт си нạх ạйтỳф / дохàдạт млàдисе ф съ́бота // нѐмạме мъ́жов’ạ / айтỳф ùмạ със чил’ѐк жѐнạ // мàмạ стàрạ йạ от аламòфци / до сùнорạн сạм хòдилạ // пạтàтцạ ùмạм тạ гу рàбот’ạм // кор’ѐм’е вạрчѐн’е // мòнạ мàйкạ и ạсвà тạ сạ сѐстри // мѐне болù кърстạс / ạ л’ạ айтỳф пàднạх / пр’ѐсно пùх от доктòрạн / разбъ́ркạно сùчко ф нѐгạ // мѐне мạ болù къ́рстạн ѐца //

Зайде из Синиково: // нù см’ạ ạттỳзи ạмạ нù см’ạ дạлѐко ạттỳс / ạт дрỳго сѐло см’ạ // нàшено синùково е д’ạлѐчạ / бùр саàт’ с ạфтомобùл’ạн // нù сме демѐк нàй нạкрàй сѐл’о / пък кạсạбàтạ ни е нàм искѐчạ // тàм ни е нàм кạсạбàнạ // нù см’ạ пу селà рынạти //

inslav

Евгения Троева-Григорова
(София)

Два пути: болгары-мусульмане между секуляризацией и реисламизацией

Болгария расположена на своеобразном перекрестке между Западом и Востоком, в контактной зоне, где на протяжении тысячелетий проходил обмен между Европой и Азией, между народами и культурами. На территории страны веками жили люди различных религий. В наши дни более 80% граждан государства составляют православные христиане, около 10% – мусульмане (турки, болгары-мусульмане, татары, цыгане). Ислам, практикующийся в Болгарии, преимущественно относится к ханефитской школе. В настоящее время насчитывается около 200 тысяч болгар-мусульман. Они проживают в основном в Родопах, также отдельные болгаро-мусульманские общности встречаются в горах Пирин и Стара-планина. Целью данной статьи является рассмотрение основных тенденций выражения религиозности, в которой прослеживаются разносторонние влияния. Религиозная идентичность – социально, культурно и политически обусловленый индивидуальный или групповой идентификационный комплекс, который при изменении обстоятельств обладает потенциалом для трансформации (конверсии). Это важный компонент многосоставных групповых и личностных идентичностей.

Мусульманское население Болгарии появилось в результате османского владычества, когда на Балканы переселился ряд племен, исповедующих ислам, и часть местного населения также приняла религию за-

inslav

воевателей. Таким образом, болгарские земли стали частью контактной зоны между христианской и мусульманской цивилизациями. Османская империя разделяла своих подданых по религиозному, а не по этническому признаку, в результате чего болгары-христиане относились к категории руммилет (как называли православные народы), а говорившие на болгарском языке мусульмане были причислены к привилегированной группе исповедующих ислам. Переход из христианства в ислам в их случае сопровождалась усвоением новых религиозных норм, представлений, обычаев, особенностей быта, лексики. В ходе Болгарского национального Возрождения, когда болгарская нация консолидированно боролась за освобождение от османской власти, болгаро-мусульманское население оставалось в стороне от этих процессов из-за исламского вероисповедания. После восстановления болгарской государственности в 1878 г. в результате русско-турецкой войны многочисленное мусульманкое население, в том числе и болгары-мусульмане, покинули страну.

XX век был трудным периодом для мусульман в Болгарии, поскольку они исповедовали ислам в светском государстве с преобладанием христианского населения, при этом государство часто вмешивалось в их религиозные дела. В прошлом столетии власти несколько раз пытались предпринять меры для насильственной интеграции мусульман в болгарскую нацию. Во время Балканской войны (1912–1913 гг.) болгары-мусульмане подвергались насильственному крещению, что привело к обратному эффекту после окончания Межсоюзнической войны (1913 г.). Признаки перемен, наступивших в самосознании болгар-мусульман, проявились в создании во второй половине 1930-х гг. об-

inslav

щества «Родина», отражавшего интересы формировавшейся болгаро-мусульманской интеллигенции, стремившейся к интеграции в болгарское общество. Однако его идеи не нашли широкого отклика среди остальных болгар-мусульман (Груев 2003: 40–42). В годы Второй мировой войны многие из них были вынуждены поменять имена на болгарские. В ходе паспортизации 1950-х гг. также более половины болгар-мусульман были определены как турки (Стоянов 1998: 122).

В социалистический период в горных районах, где проживают болгары-мусульмане, происходила модернизация, что привело к значительным переменам в быту и мировоззрении людей. Сама социалистическая идеология враждебна религиозности, при помощи властных механизмов религиозные проявления вытеснялись из общественной жизни. Число районных муфтиятов и имамов было сокращено, а назначение священнослужителей контролировалось властями (Груев 2003: 188–189). В 1960-е – 1970-е годы давление со стороны государства, направленное против традиционной одежды и мусульманских обрядов и ритуалов, а также принудительная смена имен на болгарские, привели к негативной реакции болгаро-мусульманского населения, которая в некоторых районах переросла в открытое противостояние (Груев, Кальонски 2008). Однако некоторые болгары-мусульмане видели в проводимой политике возможность интеграции в макрообщество (Георгиева 1994: 142). Секуляризационные тенденции в болгаро-мусульманской общности во второй половине XX в., выразившиеся в обязательном светском образовании, новой, более активной роли женщин в обществе, ограничение семейным кругом исполнение религиозных ритуалов, очевидны. Радикальные политические, экономические, социальные и культурные изменения в

inslav

Болгарии после 1989 г. и новая демократическая правовая база открыли новые возможности для активизации религиозной жизни.

Различные стратегии болгар-мусульман для адаптации к изменяющейся общественной среде стали причиной существенных различий в их самоопределении в наше время (Троева 2011). Самоназвание «помаки» характерно для многих болгар-мусульман в Родопах. В нем выражается противопоставление себя как туркам, так и болгарам. Оно характерно для некоторых людей среднего и преклонного возраста, в то же время при внешнем наблюдателе они предпочитают использовать введенное в 1930-х гг. и впоследствии принятое общностью название «болгаро-мохамедане». Представители этой условной группы совмещают приверженность к исламской религии с болгарской идентичностью. Болгары-мусульмане неохотно используют название «помаки» при посторонних, поскольку оно несет отрицательную коннотацию, когда употребляется другими по отношению к ним.

Как „болгар“ определяют себя люди среднего и молодого возраста в основном в Средних и Восточных Родопах, ставя болгарскую этническую и языковую принадлежность выше религиозной. Для них мусульманская религиозная практика скорее дань традиции, чем следование определенной религиозной доктрине. Они сохраняют свои болгарские имена и соблюдают мусульманские праздники и обычаи как часть унаследованной от родителей традиции, не придерживаясь строго религиозных норм.

Часть живущих в Западных и Центральных Родопах болгар-мусульман в присутствии внешних наблюдателей определяют себя как „турки“, подчеркивая таким образом принадлежность к исламу и отделяя себя

inslav

от болгар-христиан. Вариации религиозности, соответствующие идентичности болгар-мусульман, также порождают подобную квалификацию – более светски ориентированные болгары-мусульмане с болгарской идентичностью определяют более религиозных болгар-мусульман как **«более турок».**

Имя – один из наиболее значимых маркеров для разграничения по конфессиональному и этническому признаку. Во время принудительного переименования в 1970-х годах, когда болгары-мусульмане меняли турецко-арабские имена на болгарские, они, как правило, выбирали имена, которые ясно разграничивали бы их с болгарами-мусульманами. Политические изменения начала 1990-х годов дали возможность мусульманам вернуть мусульманские имена. Практически все турки воспользовались этой возможностью, в то время как болгары-мусульмане предпочли сохранить болгарские имена. Массово возвращают мусульманские имена болгары-мусульмане старшего поколения. В некоторых районах Западных Родоп, в окрестностях Мадана и Рудозема это делают и представители среднего и молодого поколения. В этих же районах и в наши дни поддерживается традиция крещения детей под мусульманскими именами. В Центральных и Восточных Родопах болгары-мусульмане предпочитают использовать болгарские имена. Мусульманские священнослужители возражают против немусульманских имен детей.

Ислам, практикующийся в ряде поселений, несет в себе признаки локальной традиции (включающей почитание *тюрбе*, празднование мавлида, девир при погребении и проч.) при этом процесс секуляризации продолжается. Молодые болгарки-мусульманки носят европейскую одежду. Мечети посещают лишь пожи-

inslav

лые мужчины, часто не соблюдаются предписанные исламом пищевые табу. Среди некоторых болгар-мусульман наблюдается отход от мусульманской обрядности и веры, что не одобряют их пожилые родители. Часть болгар-мусульман позиционирует себя как атеистов. Другие принимают православие, таким образом желая преодолеть дуализм, заключающийся в мусульманском вероисповедании и болгарском языке и идентичности. Эта тенденция наиболее заметна среди молодых людей, живущих в городах (Восточные и Северные Родопы). Случаи перехода из ислама в христианство (православие и евангелизм) символизируют высшую, с точки зрения общности, степень трансформации – крещение. Для перешедших в христианство новая религиозная принадлежность становится основным маркером личной идентичности, которая конструируется путем возведения границ с членами собственной группы, поскольку смена религии в локальных мусульманских обществах воспринимается негативно.

Обратная тенденция наблюдается среди болгар-мусульман в Западных Родопах, в районах Мадана и Рудозема. В этих регионах происходит процесс реисламизации и очищения традиционного ислама (Троева 2012). Там строго соблюдается пост в месяц рамадан. В поселениях строятся большие мечети, часто на пожертвование не только местных мусульман, но и различных арабских фондов. Основы конструирования религиозной идентичности закладываются в раннем детском возрасте через комплекс символических действий. Особенно важный в мусульманских семьях ритуал для приобщения мальчиков к религиозной общности – обрезание (*сюнет*). После политических изменений 1989 г. в Болгарии как реакция на годы запрета на исполнение религиозных обрядов и демон-

inslav

страции религиозной принадлежности болгары-мусульмане в Западных Родопах организовывают торжественные массовые обрезания мальчиков. В других регионах со времен социализма обрезание массово уже не практикуется. В некоторых поселениях районные муфтияты организуют групповое бесплатное обрезание мальчиков. В некоторых семьях в округах Мадана и Рудозема детей с раннего возраста обучают исполнять одну из основных религиозных обязанностей – молитву. Религиозная социализация обеспечивает интеграцию детей в общность и культурную преемственность.

Совершение или несовершение религиозного бракосочетания (*никях*) в присутствии имама зависит от степени религиозности соответствующей мусульманской общности. Никях совершается массово в поселениях в Западных Родопах, где он предшествует заключению гражданского брака и воспринимается как обязательное условие совместной жизни молодой семейной пары. Иногда никях совершается также в случаях, когда мусульманин женится на христианке.

Логичен вопрос, в чем причина столь различных тенденций развития религиозности болгар-мусульман. После перемен 1989 г. в районах, населенных мусульманами, экономический кризис, сопровождавшийся безработицей, ощущался особенно остро. По мнению исследовательницы мусульман в Мадане и Рудоземе К. Годси закрытие шахт и большое число безработных мужчин – основной фактор новых форм религиозности в этом регионе. Автор считает, что принятие «ортодоксального» ислама в постсоциалистической Болгарии проистекает из желания болгар-мусульман иметь полную религиозную свободу, которой они были лишены в период социализма, а также их стремление к экономической справедливости, которой им не хватало в пере-

inslav

ходный период. В «ортодоксальном» исламе болгары-мусульмане видят третий идеологический путь желаемого развития, вобравший в себя положительные стороны двух экономических систем – религиозные свободы, экономическое процветание и социальную справедливость (Ghodsee 2010a).

Бесспорно, описанные причины играют определенную роль в наблюдаемой трансформации религиозной жизни мусульманских общностей в Болгарии, но они не дают ответа на вопрос, почему эти общие условия приводят к совершенно различной реакции мусульман разных регионов и разных этнических групп. Вероятно, столь различное развитие связано с разнообразными процессами, отражающимися на идентичности различных групп мусульман в Болгарии. Процесс возрождения ислама наблюдается в районах городов Гоце-Делчев, Мадан, Рудозем, где болгары-мусульмане позиционируют себя как «турок», «помаков», «мусульман», противопоставляя болгарам-христианам. Именно там религия служит основой, вокруг которой конструируется идентичность. Несмотря на эти тенденции и в этих районах болгары-мусульмане среднего и молодого поколения осознают свою гражданскую принадлежность к болгарской нации.

Не стоит забывать также и тот факт, что районы, населенные мусульманами, вошли в состав Болгарии в различное время. Неслучайно болгары-мусульмане в Родопах, чьи поселения были включены в состав Болгарии раньше (после Объединения в 1885 г.), в наше время более склонны определять свою идентичность как болгарскую, в отличие от тех, чьи родные места были присоединены к Болгарии после Балканских войн (1912–1913 гг.). На степень и вид религиозности болгар-мусульман существенное влияние оказывает

inslav

то, с какими этноконфессиональными группами они соседствуют. Как уже было отмечено, религиозность напрямую связана с идентичностью, которая, в свою очередь, всегда реляционна по отношению к другим общностям (болгары-христиане, турки). Переселения и миграции также оказывают большое влияние на религиозную идентичность людей, поскольку прерывают традиционную модель преемственности и передачу религиозного знания в семье и общности.

В последние годы получают распространение новые пути передачи религиозного знания. Интернет-сайты (христианские и мусульманские) и форумы, посвященные религиозной тематике, становятся новым местом формирования, поддержания и выражения религиозной идентичности. Некоторые из них, с одной стороны, становятся каналами проникновения более фундаменталистских интерпретаций соответствующих религиозных доктрин, с другой стороны, создают у своих посетителей ощущение принадлежности к глобальным религиозным общностям. Определенную роль в популяризации различных интерпретаций ислама играет также распространяемая религиозная литература, а также ряд мусульманских сайтов. В интернет пространстве существуют сайты, переведенные на болгарский с арабского языка, которые пропагандируют строгое следование формам исповедания ислама в арабских государствах. Еще одна форма распространения новых для Болгарии интерпретаций ислама – это различные мусульманские организации, финансируемые арабскими фондами. После первых лет переходного периода, когда в стране беспрепятственно регистрировались различные мусульманские организации, в середине 1990-х годов наступил более конструктивный период. Части

inslav

этих организаций было отказано в перерегистрации, к другим проявила интерес прокуратура.

В 1990-х годах молодежь из Болгарии стала получать образование в исламских университетах в мусульманских странах, где познакомилась с исламом, отличающимся от практикующегося на их родине. Это относится в первую очередь к болгарам, обучавшимся в арабских странах. Они принимают новые интерпретации ислама с аргументом, что на Балканах ислам был искажен под влиянием турок-османов. Так в годы переходного периода в некоторых мусульманских общностях в Болгарии наблюдался процесс подмены «традиционного» ислама, носившего черты специфической локальной традиции, «ортодоксальным» исламом, при этом под «ортодоксальным» исламом исследователи подразумевают проповедуемую ваххабитами интерпретацию ислама (Ghodsee 2010: 15). Вернувшиеся в Болгарию после обучения в арабских странах молодые мусульмане стремятся пересмотреть некоторые нормы традиционного ислама в своих родных селах. При попытках «очистить» ислам от неканоничных элементов они часто вступают в конфликт с мусульманами старшего поколения, которые придерживаются традиционного ислама.

Среди практик, которые воспринимаются как «нововведения» османского времени и от которых необходимо избавиться по мнению молодых болгар-мусульман, – посещения *тюрбе*, в которых им видится *«возвеличивание человека»,* несовместимое с нормами ислама. Другой пример – это обычай *девира,* который исполняется при смерти мусульманина. Имамами отрицается обычная практика прочтения Корана целиком при смерти человека. Проблемы возникают с погребениями мусульман с болгарскими именами. В не-

inslav

которых районах имамы отказывают в погребении таких покойных по исламскому обряду. Также сложно хоронить мусульман одетых и положенных в гроб – практика, распространенная в социалистический период, которой некоторые мусульмане придерживаются и в наши дни. Широко распространен среди болгарских мусульман мавлид, совершающийся по различным поводам – на поминках в 52-й день после смерти, при значимых общественных событиях, в день рождения пророка Муххамеда. Люди старшего поколения отмечают мавлид, но некоторые молодые имамы его отрицают.

В последние годы появились изменения в одежде мусульман. Некоторые молодые женщины (в основном жены или дочери учившихся в арабских странах мужчин) начинают одеваться по арабскому образцу в длинные одноцветные платья и хиджаб. Эта модель одежды отличается от местной мусульманской традиции. Как правило, большинство женщин в селах продолжают ходить в традиционной для региона женской одежде. Женщины старшего поколения массово носят косынки и определенный вид шальвар. Несколько молодых женщин в г. Рудозем, которые учились в Саудовской Аравии, начали носить и ниджаб, покрывающий и лицо (Ghodsee 2007: 543). Изменения заметны и во внешнем виде мужчин. Вернувшиеся из арабских стран носят бороды. Носят бороды некоторые имамы в районах городов Гоце-Делчев, Пазарджик, Велинград. В арабских университетах заимствована также поза для молитвы, характерная для других мусульманских школ – если болгарские мусульмане-ханефиты молятся с собранными вместе ногами, то представителей других школ ноги раздвинуты, также отличается положение рук при молитве. По мнению стариков, голов-

inslav

ные уборы обязательны при молитве, молодежь же молится с непокрытой головой. В пятничную молитву представители старшего поколения совершают больше рекаятов, чем молодые.

Частью религиозной практики традиционного ислама в Болгарии является использование талисманов, изготовленных ходжами по различным поводам. Эта практика отрицается молодыми имамами. Реисламизация наблюдается также и по отношению к диетическим нормам в исламе. Некоторые представители среднего поколения мусульман, которые в прошлом употребляли алкоголь и свинину, со временем стали соблюдать запреты на их употребление. Открываются магазины халяльных продуктов.

Об уровне религиозности говорит степень интегрированности религиозных ритуалов в повседневную жизнь населения. Религиозная идентичность поддерживается и выражается при отмечании праздников по соответствующему религиозному календарю. Посредством религиозных ритуалов выстраиваются связи между индивидом и общностью, выражается отождествление с определенной группой. Для мусульманина самые значимые праздники – два байрама. Рамазан-байрам отмечается в конце месячного поста. Его соблюдение зависит от степени религиозности конкретного человека, от его возраста и пола. Создается впечатление, что пост чаще соблюдается пожилыми людьми, женщинами, а также более религиозными людьми. Курбан-байрам празднуется через 70 дней после рамазан-байрама в месяц хаджа (паломничества), его отмечают во многих мусульманских семьях совершением жертвоприношения. По случаю байрама некоторые болгарские мусульманки красят руки хной.

Проявление групповой и индивидуальной религиозной принадлежности особенно заметно при восста-

inslav

новлении, обновлении старых и строительстве новых молитвенных домов. Стремление к строительству больших мечетей характерно для регионов с более сильным проявлением религиозности. Они воздвигаются как на пожертвование местного населения, так и при финансировании иностранных религиозных организаций. Посещение священных мест также одно из ярких проявлений конфессиональной принадлежности – Паломничество в Мекку (*хадж*) совершили некоторые болгарские мусульмане, как правило, дорога туда была организована муфтиятом. Существующая система квот для каждой страны по допуску ее граждан в Мекку во время курбан-байрама существенно ограничивает возможности болгарских мусульман. Паломничества из Болгарии в Мекку почти исключительно совершаются мужчинами. В стране существует также ряд локальных культовых мест (*тюрбе*, скальные образования, целебные источники).

Мусульмане в Болгарии имеют различное видение того, что представляет собой «истинный ислам». Различные интерпретации часто приводят к взаимным обвинениям в «отклонении». Таковы, как правило, указываемые крайности в двух их измерениях – фундаментализм и секуляризм. В сущности, многообразие практикуемого ислама показывает, что ислам в Болгарии имеет множество лиц. В стране есть светски ориентированные мусульмане, есть религиозные люди, практикующие ислам в соответствии с традициями региона, есть и мусульмане, находившиеся под влиянием салафизма. Процессы модернизации в среде болгарских мусульман отражаются в основном в двух тенденциях – с одной стороны в секуляризации, с другой – в реисламизации. Две этих тенденции отражают предпочитаемые различными болгарами-мусульманами мо-

inslav

дели развития – для одних это „западный мир“ с его ценностями, для других – исламские страны Востока.

Перевод с болгарского А.А. Леонтьевой

ЛИТЕРАТУРА

Георгиева 1994 – *Георгиева Цв.* Съжителството като система във всекидневния живот на християните и мюсюлманите в България // Връзки на съвместимост и несъвместимост между християни и мюсюлмани в България. София, 1994. С. 140–164.

Груев 2003 – *Груев М.* Между петолъчката и полумесеца. Българите мюсюлмани и политическият режим (1944–1959). София, 2003.

Груев, Кальонски 2008 – *Груев М., А. Кальонски.* Възродителният процес. Мюсюлманските общности и комунистическият режим. София, 2008.

Стоянов 1998 – *Стоянов В.* Турското население в България между полюсите на етническата политика. София, 1998.

Троева 2011 – *Троева Е.* Религия, памет, идентичност: българите мюсюлмани. София, 2011.

Троева 2012 – *Троева Е.* „Традиционен” и „нов” ислям в България // Български фолклор. 2012. Кн. 3-4. С. 5–23.

Ghodse 2007 – *Ghodse K.* Religious Freedoms versus Gender Equality: Faith-Based Organizations, Muslim Minorities, and Islamic Headscarves and the New Europe // Muse. 2007. Winter. P. 526–561.

Ghodsee 2010 – *Ghodsee K.* Muslim Lives in Eastern Europe: gender, ethnicity, and the transformation of Islam in postsocialist Bulgaria. Princeton. 2010.

Ghodsee 2010a – *Ghodsee K.* Minarets after Marx: Islam, Communist Nostalgia, and the Common Good in Postsocialist Bulgaria // East European Politics and Societies. 2010. Vol. 4. P. 520–542.

inslav

Современная языковая ситуация у славян-мусульман на Балканах

inslav

Лучия Антонова-Василева
(София)

О говоре двух общностей мусульманского вероисповедания: помаки в Чече и торбеши в Го́ре[1]

В последнее время в языкознании распространяются идеи о микроязыках и микрофилологиях, которые возникают в современном славянском мире. Один из сторонников этих идей – А.Д. Дуличенко (Дуличенко 2013). Под «помакским языком» профессор Дуличенко понимает язык болгар-мусульман в Северной Греции (районы Ксанти, Комотини/Гюмюрджины и Дидимотики/Димотики), а поводом для его причисления к «микроязыкам» послужило издание помакской грамматики. Тезис о существовании «помакского языка» в этом регионе многократно подвергался критике И. Кочевым (Кочев 1996), Г. Митриновым (Митринов 2011) и др. Исследования показывают, что говор му-

[1] Названия местностей, районов и населенных пунктов переводились на русский язык с учетом сложившейся традиции, которая учитывает их названия в официальных языках соответствующих государств (не *Дебыр*, а *Дебар*, ср. македонское *Дебар*; не *Голобырдо*, а *Голоборда*, ср. албанское *Gollobord/ë, -a* и т.п.). Принятые в болгарской науке названия областей по важнейшему населенному пункту (*Дебърско*, *Гоцеделчевско*, *Драмско, Източно Солунско* и др.) мы переводили по модели «район X» или «зона X» (с необходимыми модификациями), ср. *район Дебара, Гоце-Делчева, Драмы*; *зона к востоку от Салоник* и т.п. В некоторых случаях мы даем вместе с официальным названием и его болгарский эквивалент (в этом случае он вводится через косую черту: *Гюмюрджинско* переводится как *район Комотини/Гюмюрджины*; *Леринско* – как *район Флорины/Лерина*; *Костурско* – как *район Касторьи/Костура*; *Воденско* – как *район Эдессы/Водена* и т.п.).

inslav

сульман Ксанти и Дидимотики представляет собой крайнюю южную часть родопских говоров, на которых говорят как мусульмане, так и христиане. В непосредственном соседстве с ними находятся и говоры мусульман в районе Гоце-Делчева и Драмы, которые, в свою очередь, представляют собой южную часть западнорупских диалектов. То, что их объединяет, объясняется общими особенностями рупских говоров. Таким же образом, говор мусульман крайнего юго-запада болгарской языковой территории в районах Дебара, Тетова, Гостивара (Македония), Голоборды, Горы (Албания), которых называют «торбешами» (Кънчов 1996: 210, 213, 259, 263), имеет общие особенности с крайними юго-западными говорами, проявляющиеся и в говоре христиан этих областей.

Настоящее исследование имеет целью пролить некоторый свет на вопросы, связанные с сущностью говоров исламизированных болгар, путем наблюдения и сопоставления собранных автором записей из двух областей: западнорупской (Гоце-Делчев – Драма) и крайней югозападной (Гора – Голоборда – Дебар). Прежде всего исследуется запись говора помаков в с. Годяшево, район Гоце-Делчева, Болгария, который будет сопоставлен с говором христианского населения в с. Волак (район Драмы). Так же анализируются и записи говора мусульманского населения Албании – торбешей Голоборды и Горы.

Запись в с. Годяшево (район Гоцеделчева) сделана в 1986 г. Она показывает особенности чечских говоров по обе стороны болгарско-греческой границы, которые естественным образом продолжаются в районе Северной Драмы (Сребранов 2007: 12–43):

– А защо не изпратите едно писмо до това момче там?

inslav

– Низнàйа, слȕшай да ти кàжа. Кòй знàйе илѝ са жѝви, илѝ са измр'àли. Ни можѐ да нàйде, дъ, дъ пы̀ше. Тòй шъ гу пы̀ше, ама дрȕготу ни духòдъ. Дълѝ съ жѝви, далѝ съ умр'àти. Затвà ни изпрàта. А ѝма и нарòт, ѝма и деца̀, ѝма и внȕци, ѝма и сѝчку. Тòй мòже да хми кàзва, ама ни унòд'а. Ама тȕк ни знàйат жѝви лѝ_са, н'ѐма_ли_ги, умр'àли лѝ_са. ***Удòти сйà тò йе гърцко. Тòй йе Вòлък, тòй съ йà бòлгаре. А̀, нàш нърòт' йе.*** *Затвà сйà тłй знàйш ли къкʸò? Йà н'àа брàт йееѐ тàм в Дрàмцкуту. Нѝту гу знàем'е, нѝту гу чȕим'е умр'àлу. ȕбау, ама адȕн избѝшт'анин* (житель с. Избишта, район Драмы), *ага б'àа тȕк избѝшт'ан'е, адȕн избѝшт'анин гу вѝдел, и тугàа нàшта мàйка нал´ сме сырàци, кàза е, тугà съ изнàйдоа, тугà го изнàйде. Тугà гу изнàйде нàшта мàйка д'àтиту. Утишлò мàшку.*

– На кутро село е?

– Кутрò?

– От кутро село йе тузи момче?

– Нàшту мòмче. Мъ у_тòга, брàт_ми. Брàт_ми, мàшку нали сирàче, умр'àн бъштà_ни, а умр'àт, чи ***мʸòшку*** *д'àте, аднòту мàйшку, държ´ гу мàйкътъ зап´ра гу тȕк, пък тò стàнълу пò-гул'àмку да пас'ѐ, тъкʸò, стòкъ да разкàрва, и изб'àгълу, пуб'àгнъту. Тугà ним'àше ѐй тъкʸò, утишлò нашл´_гу, и гу фàтили аднò фчàрче, да пасѐ бравѝте и мàйката нѝту гу знàй, нѝту гу вѝди. Ага избѝшчанин гу* ***нашòл*** *и гу разузнàме, ама тłй д'е, на ж´во.*

– А ти помниш ли когато от вашето село от Годяшево тръгнал един от Паловци.

– Във Вòлак. Ъм къкʸò стàнълу пу ***пъʸòт'е****? Утишъл, сегѝ ут* ***тр'ъʸòгнал*** *на пазàр' във Дрàма, ȕбау ама жà ѝде из Вòлак, въф тòйа пʸòт' жа ѝде...., жа ѝде пу ейтòйа пʸòт'. Върв'àл, върв'àл и като съ свърт'àлу тàйа въртȕна, сн'àк ду ейтȕа, като съ унòд'ал и* ***промрòзнал****. И със катъра барабàр, катъра тугàа го унòд'али, катłра* ***пà вѝдели гу тàм нàше във Вòлак****, в´дели гу, катъра му в´дели, а на н'ѐк па чув'àк н'ѐма. Удòти с'àкъд'е ʸòд'ъл тòйа чув'àк, тòйа Пàлувийа, мȕл'етòму с'àкъд'е научѐну, с'àкъд'е ѝма за н'ѐгу, тàм научѐно тàйа пòрта, утишлò тàма без чув'àк.*

Отрывок записи из с. Годяшево прежде всего показывает, что информант осознает регион как единый. Вопреки тому, что села Избишта и Волак, о которых идет речь, находятся в *"гърцко"*, информант определяет их как *бòлгаре, нàш нарòт, нàше*. Использование

inslav

притяжательного местоимения *наш* и его производных для самоназвания местного диалекта неоднократно комментировалось в научной литературе. В публикации Э. Адаму он используется для говора с. Лити (Айватово, район Салоник), но, по мнению автора, носители «*нашта́*» встречаются и в районах Флорины/Лерина, Касторьи/Костура, Эдессы/Водена, Дойрана. Э. Адаму публикует результаты социологической анкеты, согласно которой передача говора «нашта» в с. Айватово от старшего поколения младшему прервана по политическим причинам: «*Toutefois, ces locuteurs s'adressent à leurs enfants essentiellement en grec, ces derniers rejettent l'emploi du* ***našta*** *en se fondant sur des critères politiques («après on nous traite de bulgares») et esthétiques («c'est pas joli»).*» (Adamou 2005: 9, 10). Эта цитата показывает, что носители диалекта «*нашта*» на территории Северной Греции на практике идентифицируют себя как болгары. Сама Э. Адаму в более поздних исследованиях рассматривает «*нашта*» как микроязык в неславянском языковом окружении (Brue, Adamou 2013: 61–62). Известно и многократно описано, что понятие «нашенски» используется и горанами Албании (Колева 2013: 141–151). Здесь я бы только хотела отметить, что жители Горы называют «нашенски» и даже «чисто нашенски» и говор болгар, которые гостят у них в селах:

– *Тѝе на̀шенск'и збо̀рат. Йа ги вѝдех ко̀га ѝдее от Глубо̀чица* (из с. Глубочица, расположенного в Косово, через которое проходит дорога на с. Борье).

– *Чѝсто на̀шенску. А нѝе ко̀лку сме да̀леку, а са̀му нѐкой ла̀ф мѐшаме* (Борье, Гора).

Жители Голоборды также иногда называют свою речь *нашенско, по на̀шему, на̀шк'а,* идентифицируя ее как *местно, собствено, българско: Нѝе збо̀рмаме*

inslav

нàшенско бòлгарско и арнàутско (Стеблево, ГБ); *Ама йенѝ сѐла го вѝкае по нàшему òфторник; А знàет нàшк'а тàйа?* (Тучепи, ГБ). Носители диалекта с более высоким уровнем образования и проявляющие больший интерес к своему языку, разделяют следующие взгляды: *Йòзик нàш ѐсти като бѝлгарцк'и, и рѝск'и мàло, мàк'едонцк'и се разбѝраме мàлу, се вѐлит òва йòзик нàш, шо ѝмаме мѝе Голò–бъòрдо словенѝште е йòзик. Стàро словенѝште* (Тучепи, ГБ). Часто и название *нашенец* используется не только для обозначения человека из собственного диалектного региона, но и для тех, кто приезжает из Болгарии, что подчеркивает один из наших информантов:

– Е нàшенец, нàшенец йе?

– Не, от Булгария.

– Ма йе нàш, нàшенец. И за Булгàрийа нàш вѐлиме нѝе. За òвде (Тирана) вѐлиме нѝе àлбанец (Тучепи, ГБ).

Из текста, записанного в с. Годяшево, становится понятно, что в прошлом оно имело тесные связи и общую хозяйственную жизнь с селами в районе Драмы: с. Волак, с. Избишта, хотя их жители и принадлежат к разным религиям. Село Волак полностью населено христианами. Как показывает устная история, записанная от жителей села, чужих и иноверцев в него обычно не пускали. Но из приведенной записи видно, что это не относится к болгарину-мусульманину из с. Годяшево, которому жители Волака спасли жизнь (Антонова-Василева 1993: 190–193; Янчев 2004: 5–29). История, которую рассказывает болгарка-мусульманка, хорошо известна и в с. Волак. Для его жителей она даже послужила причиной возникновения календарного термина *Пàл'овите дѐн'е* – ‘первые дни марта, когда часто бывает холодно’. В Волаке используется и заимствованное из турецкого название *Пала*

inslav

Гюнлери, а в Годяшеве используется *Юз секие гюн от касун* (сто восьмой день от дня св. Дмитрия – по толкованию Н. Янчева). Названия показывают, что проникновение культурных понятий и слов, связанных с мусульманством, затрагивает как помакские, так и христианские села, но оно не может полностью вытеснить представления, связанные с христианским мировоззрением, даже в помакских селах. Похожие традиции наблюдаются в быте и говоре Голоборды и Горы, где сохраняются традиции, связанные с празднованием ряда христианских праздников (Тончева 2009: 227–242; Тончева 2012: 86–105). Здесь особенно ярко выделяются день св. Георгия и день св. Дмитрия (существует и поверие, что св. Георгий и св. Дмитрий – братья: *Абе òни бùле брàк'а бѐ, Мùтру и Г'òрг'у бùле брàк'а. ... Пò-ỳмен кòй бùф? А, Г'òрг'е трѐбе пò-умен да_бùф* – Шиштавец, Гора).

По рефлексу *'а* на месте ѣ диалект с. Годяшева (а по мнению Р. Сребранова, и диалект большей части сел в Чече) связан с говором с. Волак (р-н Драмы), говорами Восточных Родоп (р-ны Мадана и Свиленграда), Южной Фракии и зоны к востоку от Салоник (Сребранов 2007: 66). Диалектные различия отмечаются при рефлексах заднего ъ и задней носовой гласной. Диалект с. Волак принадлежит к мырвакской диалектной группе[2], для которой характерен рефлекс ъ на месте ѫ и ъ (Антонова-Василева 1996: 197–229). В отличие от этого, в чечском говоре рефлекс задней носовой – *о* (Сребранов 2007: 93). В отрывке записи из с. Годяшево обращает на себя внимание выговор (*м^{у}òшку, п^{у}òт'*). Но следует отметить, что в данной записи произношение гласной на месте ѫ близко к

[2] В оригинале «мървашката говорна група». – *Прим. перев.*

inslav

сильно огубленному лабиальному ъ с акустическим впечатлением дифтонгического произношения *ʸо*, сильнее выраженного после непалатальной согласной. На месте заднего (старославянского) «ера» в записи из Годяшева появляется дублетное произношение *ъ//о: гърцко, върв'ал, въртỳна, свърт'алу, във Вдлак, във Дрàма, въф тдйа пʸòт', утишъл// нашдл; бдлгаре, промрдзнал, тр'ъʸдгнал*. В говоре с. Волак рефлексом заднего (старославянского) ера является ъ, но есть единичные примеры и с произношением *о: гром* ‘молния’ (по объяснению информанта ‘палочка – то, что видно’, в отличие от *гърмеш* – ‘раскат грома’) (Антонова-Василева 1996: 205). Произношение *ʸо* отмечено и в слове *вʸдзвратки* ‘посещение невестой дома родителей после свадьбы’, а также в одном случае производного слова от глагола *върза, върз'èш* > *привʸдрзах*. Следует отметить, что жители Волака оценивают диалект Годяшева как идентичный своему. Это можно объяснить, во-первых, тем, что фонетические различия не воспринимаются жителями Волака как существенные. Известно, что, не являясь филологами, исходя из своего самобытного культурного познания (Хъдсън 1995: 107), носители диалектов правильно считают, что *всяко село си е башка език* («*у каждого села свой язык*»). Языковая практика в общении выстраивает их систему оценки значимости различий, определяя в данном случае как незначительные фонетические явления, поскольку бóльшая часть языковых особенностей двух соседних сел едина.

Рефлексы *о* и *ô* на месте ѫ есть и в говоре болгар-мусульман на крайнем юго-западе болгарской языковой территории. Здесь он имеет островной характер, встречаясь в районе Дебара (Республика Македония) и в Голоборде (Республика Албания). В отличие от

inslav

этого, диалект мусульманского населения, проживающего поблизости – в районе Тетова (Полог) и Горы, – характеризуется выговором *ъ//у* на месте *ѫ*, типичным для северных говоров географической области Македонии, с которыми эти диалекты неразрывно связаны (Стойков 1993: 172; Видоески 1998: 339, 349; БДА. ОТ 2001: к. № Ф 21). Рефлекс *о* на месте заднего (старославянского) *ъ* в западной части болгарской языковой территории прежде всего связывается с обширным ареалом первоначального прояснения заднего (старославянского) «ера» (Видоески 1998; БДА. ОТ 2001: к № Ф 1, Ф 3 – Ф 8). Это явление затрагивает не только говор мусульман, но и говор примерно трети христианского населения западной части болгарской языковой территории, встречаясь также в отдельных районах Восточной Болгарии. С другой стороны, тетовские и горанские говоры показывают в ряде случаев сохранение не затронутой процессами первоначальной вокализации гласной *ъ* (Стойков 1993: 172; БДА. ОТ 2001: к. № Ф 2). В. Жобов описывает разные варианты произношения *о*, особенно в группах согласных *ър//ръ*, а также случаи артикуляции открытой и задней нелабиальной (*незакръглена*) гласной в говорах Голоборды (Жобов 2004: 38–39). Эти примеры, а также наличие лабиализации гласной *а* между лабиальными согласными, подтверждаются новыми записями: *Ра̀збой, ама ѝнакоф йе, нѐ го ра̀збира. Да те не лѐжа, да те не м*^{у}*ѐма. Да ти и ка̀жа тѐкмо, не гѐ знѐм* (Гиновец, ГБ). Анализ рефлексов задней носовой и заднего (старославянского) «ера» в говорах крайнего юго-запада болгарской языковой территории показывает значительное разнообразие, что видно и в ряде диалектологических исследований. Общее между ними можно связать с наличием рефлекса *ъ* со сдви-

inslav

нутой назад артикуляцией, по причине чего он поддается лабиализации, переходя в *о*, *ô*, *у*, или расширению, переходя в *а*, *ê* в связи со специфическими особенностями отдельных говоров (Antonova-Vasileva 2011). Экавский рефлекс ѣ, типичный для западноболгарского диалектного ареала, вновь показывает, что особенности диалекта мусульман отражают прежде всего особенности диалектного региона.

Как в районе Гоцеделчева и Драмы, так и в Голоборде христиане и мусульмане жили в близком контакте, несмотря на религиозные различия. Во многих записях отражено осознание общей национальной принадлежности, языка и быта. Так, информаторы из с. Тучеп (Голоборда) рассказывают о своей языковой и этнической близости к населению района Преспы (населен христианами) и Горы (населен мусульманами, но в этом случае отмечаются и диалектные различия): *Пу̀стец се по̀вече бо̀лгарцк'и, по̀вече на̀ше. Со Поградѐц сме мѝе блѝзо. Ѐна пла̀нина не дѐлит. Блѝзом со тѝе. И`мат и Ку̀кс. Ку̀кс е блѝзо со Църна̀_гора, Ско̀пска Църна̀_гора. И тѝе збо̀рет на̀ше, ма со тѝе ма̀ло мѐнваме.* Немало случаев, в которых осознание этой близости связано с идеей происхождения из Болгарии. Так, по рассказу информантов из с. Гиновец (населено мусульманами и христианами), оно было создано переселенцами из Болгарии: *О̀вийе на̀шево сѐло ка̀ко ориджѝн* (происхождение) *е бѝдено от Булга̀рийа. Не е ѝмало л'у̀ди ѝч. „Г'ѝнеец, Г'ѝневец” го ѝмаме кла̀дено от тѝйа булга̀рите ѝмето, Г'ѝнеец, вѝкат „Нѐмат нѝшт, г'ѝнат, там, нѐмат нѝшт...” и булга̀рите му кла̀ли ѝмето Г'ѝнеец. Нѝе ѝнак сме до̀йдени от Булга̀рийа, бу̀лгари е засѐлено, на̀шето сѐло... На̀ше сѐло свѐ е бу̀гарско. И`мат ѐдни сѐла – ѐднакви: Г'ѝнеец, Клѐн'е, Во̀рница и Трѐбишта – бу̀гар-*

inslav

ско. Дрȕги ѐнде, се згатерѐвиа (перемешались). *Трѝ селà се бȕгарск'и.* Похожие идеи о происхождении мусульманского (в наше время) населения северо-восточной Албании есть и в работах Назифа Докле (Dokle 2009: 38 и сл.).

Помимо вопроса об отсутствии фонетических различий между диалектами болгар-мусульман (помаков или торбешей) и диалекта христиан соответствующего региона, интерес представляет и параллелизм в их лексике. По мнению Б. Видоеского, «систематических диалектных различий между торбешами и православными нет, если не принимать во внимание лексические различия, связанные с религией, домашним бытом и обычаями в широком смысле слова» (Видоески 1998: 339). На самом деле наблюдения над лексико-семантическими полями, тесно связанными с традиционным бытом (например, названия родственников), также показывают параллелизм. Достаточно указать лексемы, называющие *мать* и *отца*; *брата//сестру матери//отца* и т.д. Здесь, в мусульманских и христианских регионах сосуществуют близкие по звучанию названия *тета, тетка//теза, нана//ана, баба//бобайко, татко//отец//ат* и др. (Антонова-Василева 2013). Очень часто для турецких или арабско-персидских по происхождению слов говора мусульман существуют параллельные названия славянского происхождения, которые могут совместно употребляться: *Ни велѝе мàйките и бабѐйте, ни велѝе таткѐйте* (Гиновец, ГБ). Этот параллелизм, по всей видимости, прежде всего является следствием позднего принятия мусульманства. Часто в говоре мусульман есть архаические формы славянских лексем: например, *мàти, мàтера, мàтер* в говоре Горы и Голоборды: *К'е му пȕкни кѐшулче* (плацента) *мàти; Прàти мàтери ѐца* (Отпра-

inslav

вил отца к матери) (Шиштавец, Гора); *Со мàтера твòйа си збòрвала?* (Тучеп, ГБ).

Уже было сказано о параллелизме в названиях, связанных с христианским календарем, в говоре помаков и торбешей. В восточной части эгейского побережья можно встретить и другие похожие примеры: ср., напр., употребление лексемы *Коледа* ‘Рождество’ (диал. также *Кòлъда*), которая используется в своем основном значении у христиан районов Драмы и Сереса. Г. Митринов указывает, что эта лексема зарегистрирована и в говоре мусульман района Комотини/Гюмюрджины в значении ‘ледяная сосулька’ (Антонова-Василева, Митринов 2011: 148).

Есть и специфичные (редкие) диалектные лексемы, которые объединяют крайние западные и восточные говоры, но встречаются и в отдельных пунктах на основной территории ареала. К их числу, например, относится лексема *мърва, мръва* в значении ‘мало’ – ср. *мърва* в районах Дебара, Гевгелии, Салоник, Комотини/Гюмюрджины,
Александруполиса/Дедеагача, Ксанти, Ивайловграда, а также на севере в районах Брезника, Трына, Новипазара; *мъ̀рачка* (районы Александруполиса/Дедеагача, Софии, Комотини/Гюмюрджины); *мръ̀вка, мъ̀рвка* в районах Брезника, Самокова, а также в Страндже (БЕР, Т. IV, 1995: 287, 404–405). В говоре с. Гиновец (Голоборда) используется лексема *мòрвина* ‘мало, малое количество’: *И`ч да нѐмаш. Ни стрàм да ùмаш, ни гàйле да ùмаш. Òвдека йà сàма с^{ъ}òм. Пòсле нùе сме мòрвина, нѐ_сме калàбалок. Нѐ_сме мнòгу л'ỳди.*

Сходным образом обстоит дело и с лексемой *ъ̀рбет* ‘позвоночник, хребет’ в говоре Горы: *Мàчка нà_ъ̀рбет не пàднуйе* (Шиштавец, Гора). С. Керемидчиева связывает архаичную лексему *хръбѐр* ‘позвоноч-

inslav

ный столб’ с лексемой *хр'ѐп'ет* ‘смерзшийся комок пыли[3]; покрытое замерзшими комьями место, неровное место’ в архаичном эркечском говоре, который находится на северо-востоке Болгарии, но по своим диалектным особенностям может быть связан с юго-восточными говорами (Керемидчиева 2012). Форма лексемы, записанной в Горе, как видно, идентична зарегистрированному у Н. Герова варианту *хръ̀бет* (Геров 1978, Т. V: 511).

Другая лексема с ограниченным распространением в болгарском диалектном континууме, которая объединяет диалект мусульман Горы и рупские говоры, – *прѝстал* в значении ‘красивый’. В Горе используется как прилагательное *прѝстаф//прѝстал//прѝсталeн* ‘красивый’: *Дòрийа – цъ̀рвен кòн', прѝстаф; Мнòго е прѝставно кай нàс; Вѐч* (отдельно) *òфце, вѐч йàгънца! Кàкви се прѝстале!* (Шиштавец); *За млàнеста* (невеста, молодая жена) *си прѝстала!; Што е прѝстално Бòрйе!* (Борье). Отмечено и наречие, образованное от прилагательного: *Што прѝстално пу̀йем* (Борье). Записан также глагол *пристàлим*, который используется параллельно с заимствованным из албанского *збукòрем* в значении ‘украшать’: *Пòсле ти збукòрай, пристàли_ги* (Борье), а также существительное *пристàфштина* ‘красота’: *Пристàфштина гòлема* (Борье). Кроме отмеченных мною форм и производных этого прилагательного, Назиф Докле указывает и существительное *присталка* ‘красавица’, а также глагол неосвершенного вида *присталуйем* и соответствующее отглагольное существительное *присталуйене* наряду с *присталене* (Dokle 2007: 915). По данным Архива Болгарского диалектного словаря Института

[3] В оригинале *пръст* ‘пыль, земля’ – *Прим. перев.*

inslav

болгарского языка, прилагательное *прѝстал//прѝстал'* зарегистрировано в юго-западных болгарских говорах с идентичными значениями ‘красивый, опрятный, хороший’ (район Пырвомая); ‘находящийся в телесном здравии’ (район Пловидива); ‘кроткий, смиренный’ (районы Смоляна, Мадана, Момчилграда, Златограда); ‘человек с добрым и мягким характером’ (районы Ивайловграда и Ксанти). Ближе всего к горанским примеры из Странджи:: *Глѐдам млдго прѝстала снàха си зѐхте; сѝчко хи ф_рѐт, рàботна, добрà, чѝста*. Как и в Горе, в Странджe отмечено существительное *прѝсталка* ‘красивая, нарядная, опрятная’. Одновременное существование лексем *прѝстал, прѝсталка* в двух диаметрально противоположных с точки зрения географии диалектах Горы и Странджи заслуживает особенного внимания. Известно, что странджанский говор по ряду особенностей похож на западные болгарские говоры (Горов 1962: 13–164). В то же время уже упоминалось, что, по мнению горанского краеведа Назифа Докле, горане – переселенцы, потомки болгар-богомилов из Родоп (Dokle 2009: 38 и далее). Бесспорным остается тот факт, что в крайней западной и юго-западной части болгарской языковой территории обнаруживаются общие диалектные особенности на разных языковых уровнях, вне зависимости от того, что население принадлежит к разным конфессиям.

Из обзора языковых особенностей диалектов двух областей, населенных болгарами-мусульманами (области Чеча на юго-востоке и Горы и Голоборды на юго-западе Балкан) на фонетическом и лексическом уровне видно, что между ними и говорами христиан этих районов нет существенных дифференциальных различий. В высказываниях носителей диалектов отражено сознание общей с христианами этнической и

inslav

языковой принадлежности. Это доказывает отсутствие достаточных оснований для определения «помакского языка» как отдельного современного «микроязыка». Диалект помаков в Восточной Македонии и Фракии, как и диалект торбешей Западной Македонии представляет собой естественную часть болгарского диалектного континуума.

Перевод с болгарского М.М. Макарцева

ЛИТЕРАТУРА

Антонова-Василева 1993 – *Антонова-Василева Л.* Говорът на с. Волак, Драмско (Морфология на именната система). Проблеми на българския език в Македония. София, 1993. С. 190–251.

Антонова-Василева 2013 – *Антонова-Василева Л.* Лексикотематичната група на названия за лица в българските говори в Албания. 70 години българска академична лексикография. София, 2013. С. 597–605.

Антонова-Василева, Митринов 2011 – *Антонова-Василева Л., Г. Митринов*. Речник на българските говори в Южните Родопи, Драмско и Сярско. София, 2011. С. 372.

БДА. ОТ 2001 – Български диалектен атлас. Обобщаващ том. Ч. I–III. Фонетика. Акцентология. Лексика. София, 2001. С. 538.

БЕР 1995 – Български етимологичен речник. Т. IV. София, 1995. С. 1003.

Видоески 1998 – *Видоески Б*. Дијалектите на македонскиот јазик. Т. 1, Скопје, 1998.

Геров 1978 – *Геров Н.* Речник на българския език. Т. V, 1978, фототип. издание от 1904 г. София, 1978. С. 687.

Горов 1962 – *Горов Г.* Странджанският говор // Българска диалектология. Проучвания и материали. кн. I. София, 1962. С. 13–164.

Дуличенко 2013 – *Дуличенко А.Д.* Феномен славянских микрофилологий в современном славяноведений // XV міжнародны з'езд славистаў. Мінск, Беларусь, 20–27 жніўня 2013 г. Тэзісы дакладаў. Т. 1. С. 266.

inslav

Жобов 2004 – *Жобов Вл*. Звуковете в българския език. София, 2004. 123 с.

Керемидчиева 2012 – *Керемидчиева Сл.* Хребет – един мним русизъм в българския език // Магията на думите. Езиковедски изследвания в чест на проф. д.ф.н. Лилия Крумова-Цветкона. София, 2012. С. 516–519.

Колева 2013 – *Колева Кр*. Идентификация и самоидентификация горанов. Славянска филология. Т. 25. София, 2013. С. 141–151.

Кочев 1996 – *Кочев Ив*. За така наречения "помашки език" в Гърция // Македонски преглед. 1996, кн. 4. С. 43–60.

Кънчов 1996 – *Кънчов В*. Македония. Етнография и статистика. II фототип. изд.. София, 1996.

Митринов 2011 – *Митринов Г.* За критериите при класификацията на славянските литературни микроезици ("помашки език") // Езикът и социалният опит. 10. Проблеми на социолингвистиката. Международно социолингвистично дружество. София, 2011. С. 346–350.

Сребранов 2007 – *Сребранов Р.* Чечкият говор. София, 2007.

Стойков 1993 – *Стойков Ст*. Българска диалектология. София, 1993.

Тончева 2009 – *Тончева В*. Българите от Голо Бърдо, Албания.

Традиции, музика, идентичност. София, 2009.

Тончева 2012 – *Тончева В*. Непознатата Гòра. София, 2012.

Хъдсън 1995 – *Хъдсън Р.Д.* Социолингвистика. София, 1995.

Янчев 2004 – *Янчев Н*. Село Волак – минало и настояще (Спомени). Бл., 2004.

Adamou 2005 – *Adamou A*. Enquête sur la pratique du *našta*. Le cas de Liti (Grèce) // Education et Sociétés Plurilingues n°18-juin 2005.

Antonova-Vassileva – *Antonova-Vassileva L*. Specific Traits of the Continuants of the Old Bulgarian Nasals in the Outlying South-Western Bulgarian Dialects // Балканско езикознание. L (2011), 2–3. С. 51–64.

Brue, Adamou 2013 – *Brue, Adamou A*. Изображение славянских микроязыков в электронном банке данных "Euroslav 2010" // XV міжнародны з'езд славістаў. Мінск, Беларусь, 20–27 жніўня 2013 г. Тэзісы дакладаў. Т. 1. С. 61–62.

inslav

Dokle 2007 – *Dokle N.* Reçnik goranski (nashinski) – albanski. S., 2007.

Dokle 2009 – *Dokle N.* Bogomilizmi dhe etnogjeneza e torbeshëve të Gorës së Kukësit. Tirana, 2009.

inslav

Георги Митринов
(София)

Языковая ситуация в южных Родопах (области городов Ксанти, Гюмюрджина, Дидимотики)

Известно, что на южных склонах Родоп, относящихся к территории Греции, компактно проживает болгароязычное мусульманское население. Сёла, в которых оно проживает, расположены вблизи городов Ксанти, Гюмюрджина (Комотини) и Дидимотики. Но немалая часть этого населения, прежде всего по экономическим причинам, спустилась в приравнинные и равнинные районы областей Ксанти, Родопы и Эврос. Еще одна часть переселилась в Турцию, где в отдельных населенных пунктах существуют целые кварталы переселенцев из одного или нескольких южнородопских сел. Болгарские говоры в этом районе относятся к родопскому и центральнорупскому диалектам болгарского языка (Митринов 2011а: 175). Самоназвание носителей этих говоров – *помаки*, в значительно меньшей степени используется местное родопское название ахряне (*ахр'àне*, *ахрѐне*, *айрѐне*). Название *помаки* – болгарского происхождения (БЕР 1996), однако оно вошло в речь местного мусульманского болгароязычного населения относительно недавно, не без содействия официальных греческих властей. Интересно, что именно эти власти долгое время (1920–1990 гг., исключая период болгарского управления в 1941–1944 гг.) делали всё возможное для деболгаризации этого населения. В результате этого сегодня степень его отуречивания достаточно высока. Вот что говорят старики с. Кетенлик, область Ксанти: *Тут все – помаки. Говорят на турецком, учат*

inslav

турецкий. [Но почему?] *Что почему? Говорят на турецком.* (*Итȕй исà врȉт' са пумàци. Тȕрску дȕмѣ̑т, тȕрску учѣ̑т.* [Ам òти?] *Чѣ̑м òти? Тȕрску си дȕмѣ̑т.*

Лишь в 1990-е гг. в Греции было решено принять меры против достигшей больших размеров турцизации болгароязычных мусульман путем утверждения их «помакской» идентичности, но в целом эти запоздалые попытки неоднозначно воспринимаются болгароязычным населением. В местных школах, насколько можно о них еще говорить из-за оттока населения в результате миграционных процессов, обязательно изучаются официальный греческий язык, а также турецкий язык. Для обслуживания новой греческой политики по отношению к болгароязычному населению был введен и активно употребляется этноним *помаки* и лингвоним *помакский язык*, при этом ни один греческий ученый-языковед не объяснил, каковы характерные особенности этого языка и как он соотносится с болгарским языком. В то же время не могут этого объяснить и зарубежные ученые, которые признают существование этого языка (Фос 2001: 233–250; Дуличенко 2004). Попытки изучения *помакского языка* в местных школах были безуспешны.

Среди возрастных групп в первую очередь эта проблема касается детей и подростков, которые в школе не учат родной диалект, изучая лишь турецкий и греческий. В результате этого они не владеют своим родным языком в полной мере. Важно отметить, что родители молодого поколения открыто общаются, даже в семейной среде, с детьми на турецком языке. Показателен случай, свидетелем которому я стал в одной из поездок по Южным Родопам. Местный болгароязычный мусульманин, преподаватель турецкого языка, запрещал своим маленьким детям говорить дома на родном языке и заставлял говорить на турецком. На

inslav

мой вопрос, почему он это делает, ответил: *Сейчас им нужно учить турецкий, а потом выучат и помакский. (Дà бе, тѐ сигà тр'àбава да научòт тỳрцки дил', пък сѐтнѝ штѐ да наỳчат и пǫмàцкосо* – А.И., квартал Зюмбюл, Мустафчево, Ксантийская область).

Представители среднего поколения, особенно в городах и равнинных районах, где есть турецкое население, также активно общаются на турецком языке, а употребление родного языка ограничено лишь общением в семье. Основным проводником турцизации является интеллигенция, она существует в селах и, хотя и немногочисленна, и представлена преимущественно преподавателями турецкого языка, получившими недорогое или даже бесплатное образование в Турции. Есть представители и других профессий, также получившие образование в Турции. Местные служители культа (ходжи и имамы) получают религиозное образование в Турции, а в дальнейшем продвигают идеи турцизации в населенных пунктах, где живут и служат.

Мы зовемся помаками, но мусульмане. И ходжи, и учителя наши так нас учат, говорить на турецком. (Н'ѐ смѝ, вѝка, пǫмàци, àма мисл'умàнѝ, вѝкаан, анадѝм?И дǫинѝ, и ѝурѝтмѐнинѝ нàши тàй на учàт, тỳрскуну да прифàтамѝ – Ш.Я., Мусаджик, Гюмюрджинская область); *Это хорошо, что есть ходжи, что они нас учат турецкому, нашему языку религии, Турции. Потому что греки – дурные свиньи, этот язык не для этого, он только для христиан. (То ỳбаву, чѝ са дǫитѝ, тà да нà учàт на тỳрску, дà ни дỳмѝт за дѝнѝн, за Т'уркѝйѝ. Оти урỳминат ѝ парàтику свѝнѝ, тò ни дỳма за нвà, тò сàму знàе християнлък да распрàвѝ* – Ш.И., квартал Ряка с. Исёрен, Ксантийская область). *Наши имамы все заканчивают школы в Турции. Там учатся, а потом учат здесь детей. И женщины наши уезжают туда в школы, по-мусульмански. (А-а-а имàмите нàши врит' искàрват укỳл*

inslav

ф Т'уркѝйе, тàм са учо̀т да пêйо̀т. Че сѐтнѣ пак учо̀т дêцàса тỳка. То̀ и нàши жѐни хо̀дѣт на укỳл тàм, пу м'усл'умàнскусу – С.Б., Долап хан, Ксантийская область).

До недавнего времени в Греции местные болгароязычные мусульмане не допускались к обучению в высших учебных заведениях, а сейчас, когда это обучение поощряется, его стоимость непосильна для простых местных жителей. А то, что родной диалект не изучается, лишает возможности даже представителей местной интеллигенции иметь представление о своем родном языке. Вот, например, как один молодой местный учитель турецкого языка, получивший образование в Турции, рассуждает о своем родном диалекте: *Я турецкого, учителем турецкого был. Помакский язык – славянский. С нашим то же, потому называем помакским. Помакский, он от славян, они части одного. Когда слушаю русский – много понимаю. По-польски когда слышу – много понимаю. Словакия – понимаю. Когда македонцы бывают – всё понимаю*. [Но почему?] *Потому что он как наш, и с вашим он одинаковый.* [А болгарский когда слышишь?] *Болгарский понимаю, но больше из Хасково, Пловдива. Если смотреть телевизор – совсем мало слов понимаю.* (*Йѐ сам т'ỳркчѣ, т'ỳркчѣ йурêтмеѝн бе… Пумàцкусу к'ѐна, то̀ пумàцкусу слàвиче йê… Нàшосо да зно̀мѣ êдно̀ и то̀, зато̀ ти вѝкамѣ помàцко. Помàцкосо то̀ йи то̀ анно̀ ат слàви билин'дѐ, бир парчѐ съдѣ. Агàна слỳшѣм рỳскъ, л'о мло̀гу са сѐтам. По поло̀нски гà слỳшѣм, мло̀гу са сѐштом. Е-е-е Славакѝйѣ – сѐштам са. Агàна бѝват на Македо̀ники – и ейнавà са врѝт' сѐштам* [Ам о̀ти?] *Оти то̀ йê кàту нàшосо, аднаквò йê то̀ и сас вàшоно*. [Ам бо̀лгарску агà слỳшаш?] *Бо̀лгарску сѐштом со, àма по̀-мно̀гу ут Хàскова, ут Пло̀вдиф. Йнак*

inslav

телевиз'ònат дèту дȕмѐт хич мàлко сѐтом со. – М.А., квартал Кыра, Мустафчево, Ксантийская область).

Но более старшие носители диалекта помнят болгарские школы, в которых они учились в период болгарского управления в 1940-е гг: *Болгары пришли сюда в сорок втором, в сорок первом пришли. Мы тогда маленькие дети были, но хорошо изучили болгарский. Но забывается. Они не вернутся, болгары, никогда. Так что сейчас мы – помаки, турки, говорим на помакском.* (*Сê душлòлу булгàрѐт тȕка кърк икид'è, кърк бирд'è бê душлòлу. Нèа мàл'ки тугàва децà, àма изучѝа хȕбау булгàрцкуту смê изучѝли. Ама, àма сà са забур'àва. Тê нѐма са вàрнат булгàретѐ нѝкуга. Пък сигà нѐл сме думàци, тȕрце, е, думàшкѐт устàва кунушȕ* – Ш.А., Бобалар, область Дидимотики); *Когда Болгария пришла, мы, все дети, пошли в болгарскую школу, там научились болгарскому. Книги у нас были, буквари их называли*. (*Агà Булгарѝйѐ дòйдѐ, врѝт' дê-цàта òдехмѐ на булгàрски укȕл, та научѝхмѐ булгàрску. Китàпѐ им'àхме, букувàрê ги вѝкаха* – И.А., Мемково, Ксантийская область).

Есть интересное объяснение близости местного говора к современной разговорной форме болгарского языка: *Когда в Софию приезжаю, могу и не понять, не разобрать. Мало понимаю в Софии. В Пловдиве лучше понимаю.* (*Сòфийа гàну ѝдам йѐ, сê мòжѐ дà не сѐштам, мòжѐ сà нê разбѝрам. Мàлку са разбѝрам ф Сòфийа. Ф Плòвдиф пò са разбѝрам* – М.А., кварт. Кыра, Мустафчево, Ксантийская область); *В Хасково, в Кырджали, в Пловдиве понимаем, когда говорят. Они говорят как мы. А дальше, в сторону Софии, вообще не понимаем.* (*Аф Аскува, аф Кърджѐлъ, аф Плòвдиф са разбѝрамѐ канà дȕмѐт. Те дȕмѐт кàту нàми. Натàтак, на Сòфийѐ стрàна ѝч на разбѝрамѐ са* – М.Я., Хебилево, Гюмюр-

inslav

джинская область). Это связано с диалектными особенностями рупских говоров в областях Пловдива и Хасково, которые нашли отражение и в современной региональной разговорной форме болгарского языка. Часть этих рупских говоров является и родопскими говорами (Стойков 1993: 120, 122).

Некоторые собеседники видят специфику местного родопского говора и его отражение в современном болгарском литературном языке: *Нас можешь понять. Наш говор можешь понять. Ты говоришь не так, как мы говорим. Болгар и болгарский мы можем понять, но на помакский не похоже, они разные. (Нàшę̑с тỳс йê, ни мòш са разбирѐш. Т'àнусу на лàфене ни мòш са разбирѐш ас т'àх. Ни мòйę̑ кѐна тù нù си дỳмę̑т, кàк нѐ гу дỳмимę̑. Булгàрски àс булгàринон мòжę̑. Ни мòйę̑ à са разбê̑рѐ, ас пумàцкусу сà ни м'àса. Йнакву йê* – Ш.И., квартал Ряка, с. Исёрен, Ксантийская область).

Есть случаи, когда проясняется общее между говорами болгароязычных мусульман Ксанти и болгароязычных христиан – потомков болгар-грекоманов в окрестностях г. Драма: *Я работал в Прусучанах, большое село рядом с Драмой. А там недалеко Неврокоп* (г. Гоце-Делчев). *И там говорят на помакском. Все говорят на помакском. И старые люди, они говорят. Я ходил на работу. Как раз покупаем что-нибудь поесть свежее, и слышат, как мы говорим, нас называют болгарами… И он говорит: почему вы говорите, как мы! Там, дальше, на болгарской стороне, та дорога, там так говорят.* (*Йа рàбутę̑х на Прусучàни, атсùй гул'àму сѐлу, нах Дрàма стрàна. И тугàна ут тàм нагòрę̑ е Н'еврê̑кòп. Тà и тàм дỳмę̑т пумàцку. Врùт' на дỳмę̑т пумàцку. И тò ùма стар', стàртę̑ òра дỳмę̑т. Атùдах да рàбатę̑ накòс. Тамàн' зùмамę̑ прê̑сну инакòа да йê̑дѐмę̑, чỳйę̑т ма кàк дỳмимę̑ и*

inslav

вѝкат булгàретѝ... И тòй вѝка: чѐм вѝ̂ дѝмитѝ̂ кàту нас! Итàмва дѐну пад'ѝмат нагòрѝ̂, на Булгарѝйѝ̂ стрàна, пòтѝ̂н, то йенѐй дѝмѝ̂т – Х.С., Кетенлик, Ксантийская область). Таким образом, в нарративах отличается единство болгарских диалектов Восточной Македонии и Родоп как части юго-восточных (рупских) болгарских говоров (Младенов 1979: 349).

Лучше всего местный говор сохранился в речи представителей старшего поколения, бóльшая часть которых (не считая женщин) – трилингвы. Болгароязычным мусульманам, чтобы сохраниться, необходимо владеть греческим и турецким языками: *А, помаки. Помак знает и турецкий, и болгарский, и греческий, и турецкий.* (*А-а, пумàци. Пумàкан знàйѝ̂ и тѝрски, и булг-à-а-а, и исаквòс, и тѝрски-и-и-и, и есвà, урѝмскусу знàйѝ̂ гу* – И.Х., Исёрен, Ксантийская область); *Мы говорим на греческом. Хорошо говорим на греческом. Турецкий мало знаем, греческий знаем.* (*Н'è дѝмиме урѝмцку. Н'è хѝббѝ̂ дѝмимѝ̂ урѝмцку. Тѝрску мàлку знòмйѝ̂, урѝмску знòмѝ̂* – Е.Т., Широка поляна, Ксантийская область); *Помаки, здесь помаки и греческий знают, и турецкий знают, и помакский знают.* (*Пумàцитѝ̂ ѐйтѝс, пумàцисѝ̂ и урѝмскум знàйѝ̂т, и тѝрскум знàйѝ̂т, и пумàцкум знàйѝ̂т* – И.Я., Хебилево, Гюмюрджинская область).

О языковом обучении детей они рассказали следующее: *А, наши учат греческий, учат турецкий и помакский учат. Не учат... Нет помакского. Помаки будут говорить на помакском.* (*А, нàшсѝ̂ учàт урѝмску, учъ̀т тѝрску и пумàцку учъ̀т. Ни учъ̀т... нѐмамѝ̂ пумàцку. Пумàцку шѝ̂ дѝмѝ̂т пумàцку* – Е.Т., Широка поляна, Ксантийская область).

Судя по районам, в которых живут болгароязычные мусульмане, наиболее высока степень турецкой инвазии в районе г. Дидимотики. Причины этого за-

inslav

ключаются в том, что население там не является местным. В районе с. Рушенлар (Руса) до 1950–1960-х гг. во многих кварталах жили турки-алевиты, известные также под названием кызылбаши. При обострении политических отношений между Турцией и Грецией в этот период они переселились в Турцию. Греческие власти провели среди болгароязычных мусульман Гюмюрджины, в горных селах которых было трудно найти пропитание, кампанию по заселению обезлюдившего района, и часть населения переселилась в район Дидимотики. Больше всего переселенцев в большом селе Хебилево (Хлой) – в более чем в 10 селах и кварталах. Компактно проживает переселившееся население в селах Мехрикос (Кехрос), Хаджи Верен (Ано Вирсини), Мусаджик (Миртиски) Гюмюрджинской области (Митринов 2012: 22).

В этих поселениях болгароязычное население среднего поколения общается на турецком языке. Нередки даже случаи, когда внуки принуждают старших дома говорить на турецком языке, который является для них более престижным: *У меня сын, и от него две внучки. Вообще не знают помакский. Мне говорят: «Э, бабушка, как надоело, что говоришь?» (Виш, ѝмам, мо̀мчѣ̏туму ѝмам д’ве турѝн’чѣ̏та. Ѝч нѐ знàйѣ̏т пумàцкуну. Чѣ̀ м’ вѝкат: нѝнѣ̏, нѐ ирдѝсан бе, нѐ кунушѝ сай? Бѝз дѝ инàму изѝсѣ̏н ишлѐдѝсан* – Р.И., Бобалар, округ Дидимотики). В результате представители среднего поколения, особенно переселившиеся в близлежащие города – Дидимотики, Суфли, Орестиада – забывают свой родной язык или говорят на нем неправильно, как говорят на болгарском языке туркоязычные люди. Вот что говорят переселенцы старшего поколения в Дидимотики: *Мы в Хебилево выросли все, мать, отец, братья, соседи, вся деревня, и говорили на*

inslav

помакском. Но сюда когда приехали, научились говорить по-другому, на турецком. И невестку взяли, мой сын привел невестку. Невестка моя говорит всё на турецком. Бабушка невестки моей спустилась вниз, в Дервен, если слышал, Голям Дервен. И они когда пришли, зять вообще не знает помакский, как мы. Он помак, но говорит на турецком. И зять мой, и невестка, и дети заговорили на турецком. И оба говорят на турецком. (Нѐ аф Хѐбѝлѐ̑ву нарàстахмѐ̑ исàй си врѝт', мàйка, бàйку, брàтѝѐ̑, кумшѝйѐ̑, бит'ѝм к'ой. Ибѝл'уфску, пумàску исàй сѝ гу дѝмамѐ̑. Ама айтѝс агà дòйѐ̑хме, йурѐ̑тмѐнѐ̑ зѐ̑а да дѝдѐ̑т уд дрѝгадѐ̑, зѐ̑а да уртòват тѝрску-у-у. Сѝтнѐ̑ йѐ̑ невѐ̑ста з'àх, мòмчѐ̑су ми дувѐдѐ̑ невѐ̑ста. Е, невѐ̑стата ми уртòва сѐ̑ врѝт' тѝрску. Аннàта мòма ми избѐ̑га на айнàм наддòлу, Д'ервѐн акѝ си чѝвал, на Гул'àм Дѐ̑рвѐн. И тѐ̑ дѐту утѝдѐ̑, зѐтѐ̑т ѝч нѐ̑ знàйѐ̑ пумàцку, кат нàм. Тò йѐ̑ пумàк, амà уртòва са тѝрску. И зѐтѐ̑т мѝ йѐ̑ къ̀ту нàми си, и навѐ̑стата, àма ут мѝшки ѐштѐ̑, ут дѐ̑цàна са заурòвали тѝрскун. И двѝтѐ̑ уртòват тѝрску – Е.Ш., с. Бобалар, область Дидимотики).

Очень активно отуречивание происходит в округе Гюмюрджины, особенно среди переселенцев в равнинные районы – там и представители среднего поколения общаются преимущественно на турецком. В обособленных «помакских» кварталах в городах Гюмюрджина (Комотини) и Шапчи (Сапес) общаются исключительно на турецком и в случае необходимости на официальном греческом языке.

Местные болгароязычные мусульмане отрицают существование «помакского» народа, аргументируя это тем, что отсутствуют какие-либо признаки его существования: «*Мы турки и говорим на помакском. Где он, где помакская история? Нет. А раз нет единого*

inslav

порядка, как можно говорить, что он есть?» *(Нѐ смѐм тỳрци, дà дỳмимѐ пумàцки. Кадѐ му йѐ, кадѐ му йѐ истурỳйѐта пумàцкутуму? Нѐма йѐкỳн'? Агà гу нѐма едỳн дузѐн', къ̀к да гу вỳкам йà йỳма гу*? – А.А., Мехрикос, Гюмюрджинская область); «*А кто помаки? Где помакское государство? Язык помакский есть разве? Нет помаков. Нет языка, нет знамени, которое можно видеть где-нибудь*». (*За кнò т'ê пумàцку? Дѐ йê пумàцки ик'умѐт'? Пумàцка йѐзỳйѐ имѐвала ли йѐ итỳй? Нѐма пумàци. Нѐма нỳ йѐзỳйѐ, нỳ байрѐка мòже да вỳди нѐкаде* – С.М., Мустафчево, Ксантийская область); *Мы, нас зовут помаки, турки. Нет ни помакского языка, ни корана, все села говорят на турецком, понимаешь?* (*Нỳй смѐ, вỳка, н'и пумàци, т'урк'ỳ. Нѐамѐ ни пумàцка йѐзъйѐ, ни курàна йỳмам, врит' сѐли йỳмам итỳс тỳрску. Разбрà л' са?* – С.Ш., Саранджина, Гюмюрджинская область).

Сами носители родопского говора имеют разные представления о нем. В целом они не воспринимают его как отдельный язык. Искусственно созданный глоттоним *помакский язык, помакский дил* не употребляется. Обычные носители говора определяют его как *пумàцку* и реже *нашенску: Помакский – это хорошо, хорошо. Но европейский, как пишут.* (*Пумàцкуту йê ỳбаву брѐ, пумàцкуту йê ỳбаву, амà да алафрàнга дà-а, кàкту йê пỳсану* – С.Ш., Саранджина, Гюмюрджинская область); *Здесь все знаем и говорим на помакском.* (*Айтỳс врỳт' си знòмѐ ỳ си дỳмимѐ пумàцку* – С.М., Гёкче бунар, Ксантийская область). Очень редко его идентифицируют с болгарским языком – *болгарску.* В то же время местные болгароязычные мусульмане не имеют представления о том, что их диалект – это часть болгарской языковой территории, но все же осознают, что их говор схож с говором болгарского

inslav

родопского населения в пределах Болгарии: *Мы говорим на помакском, болгарском.* (*Нùе дỳмимѐ пумàцку, булгàрску*). [На помакском или болгарском?] *Это одно – и наш, и ваш. Болгарский.* (*Тò аднò йê и нàшѐсу, и вàшѐту. Булгàрску йê.* – Т.М., Синиково, область Ксанти); *Одинаково говорим с Златоградом. Там живут наши. Так сложилось давно, в давные времена. Когда прокладывали границу – нас разделили. (Аннаквò дỳмамѐ сас Злàтувгрàт. Чем нùе там ùмамѐ вътрешни. Тò твà йê уд напрѐш устàналу, ей авѐл заманда̀. Сѐтнѐ са клàли сùнурас ù са смѐ прикъцали.* – А.М., Мемково, Ксантийская область); *Мы – одно по языку. Я понимаю все, когда наши из Аврена, Дуни, из Уруклер говорят. Ребята работали из Аврена – мы говорили с ними.* (*Бе нùѐ сме ênнò ù фаф дùлѐт. Йà сиà разбùрам са сùчку, агà нàши уд Аврѐн, ут Дỳн'ата, ут Йурукл'ѐр дỳмат. Им'àшѐ итàмба на Аврѐнската пòрта мòмчêта ут Аврѐн рàбутêха, тà смê дỳмали* – С.Б., Хаджи Верен, Гюмюрджинская область); *С нашими с той стороны легко разговариваем. И они говорят как мы. (Сас нàшинѐ утвàдѐ са кунуштùсвамѐ раатлъ. И тѐ кàту нàм дỳмѐт.* – Ш.Т., Голям Дервент, область Дидимотики).

Более фанатично настроенные отуречивающиеся жители равнин отрицают какую-либо связь с болгарским языком и болгарским народом, высказывая странные гипотезы происхождения болгарского языка: *Смотри, в те времена Болгария была турецкой. Болгария была Турцией тогда. Россия создала помаков, Венгрию, Болгарию… Вот, Россия создала болгар. Они и дали нам этот язык.* (*Бак, ò заманда̀ булгàрѐт бѐшѐ т'урк. Булгàрѐт бѐшѐ т'урк тугàс. Нѐгу Рỳса стòри пумàк, Маджêристàн, Булгаристàн… Дỳр, Рỳсѐт ги стòри булгàрѐ. Тò ни дàде тỳй дил'…* – Х.А., Къзлар, Гю-

inslav

мюрджинская область); *Помаки, но на турецком говорим. Наши говорят не на помакском, а на турецком.* [А почему?] *Потому что Болгария хотела бы, чтобы они были болгарами. Отказались, не будем говорить на помакском, на турецком будем. Болгария тогда их отпустила. Они, говорит, турки.* (*Пумàцку, ма тỳрску дỳмѝм. Нàшсѝ, тѐ нѝ уртòват пумàцку, тỳрскуму, тỳрскуму.* [Оти брѝ?] *Оти йѝ булгàрат ѝскал бѝл дà ги убрàшта булгàрѝ. Чѐ са утсѐкали, велѝ, нѐма вѐйкѝ пумàцку да дỳмамѝ, тỳрску. Булгàрѝт гѝ йѝ тугàзи нѐ хàлал т'ах. Тѐ са, велѝл, тỳрцѝ исѐзи* – М.К., Кюселер, область Дидимотики); *Нет, у нас тридцать процентов, тридацать процентов – турецкий. Хотя и помакский есть. Есть греческий и болгарский, славянский. Славянский, не болгарский.* (*Нѐма, нàми йуздѐ утỳс, йуздѐ утỳс тỳрцкум. Йàни пак пумàцкуту йѝма. Йунàнску йѝма мърва и булгàрскуну, слàфску. Слàфску, нѐ булгàрску* – А.М., Мехрикос, Гюмюрджинская область).

Даже считая себя помаками, немалая их часть относит себя к туркам, что является результатом активной политики турцизации, проводимой турецким государством: *Все еще есть села, которые оставили турки, старые, но там говорят на турецком. Мы – турки, а говорим на помакском. А они говорят на турецком. Понимаешь?* (*Нѐма сѐ, итỳзикана ад Искѐчѝ нагòре рѝчѐш ли да тѐрниш, врѝт' са итỳзикана памàци. Йма, ѝма исѝй пак сѝлà, тѐ са пàк ѝйнѐзи тỳрци астàвѝнъ, ѐ-е-е-й стàръ, амà си нѐки тỳрцки дỳмѝт. Тò и нѝ сме тỳрцъ йѐу, àма сѐ нѝѝ дỳмимѝ памàцкъ. Тѝ дỳмѝт тỳрцкъ. Разбѝраш лѝ са сиà?* – Ш.Б., Козлуджа, Ксантийская область); *Вас болгары направляют. А помаки – турки. Турки были, турки тут остались. Это болгары потеряли болгар. Бол-*

inslav

гары стали болгарами. Лучше мы станем турками. (*Вàми убърнаа булгàретѝ. И пумàцитѝ са тỳрцѝ. Тỳрцѝ са билù, ут тỳрцетѝ са устàнали. Тѐ ва сà булгàретѝ вàми изѐли булгàретѝ бѐ. Тѐ ва сà булгàрѝ стò-рили вам. Пò-ỳбаву тỳрцѝ агà стàнимѝ* – А.М., Кюселер, область Дидимотики); *Я не помак. Говорю на помакском, но сам – турок.* (*Нѐ сам пумàк. Пумàцку дỳмѐм, àма сам тỳрску* – М.А., Месимлер, область Дидимотики).

Протурецкие настроения – результат политики греческих властей по отношению к этому болгароязычному меньшинству: *Но видишь, все наши такими были, все были под давлением. Так пять-десять лет, развеялось. Но всё же мусульманин – отдельный человек… Все здесь играли в политику. И греки играли в политику. Здесь человеком не стать, у меня открылись глаза. Турция этого хотела и она, и оказывала давление.* (*Ама вùш сà, врит' нàштѝ са тъй бъдѐли. Врùт' са лѐ бъдѐли натùснати. Врùт сà лѐ тъй бъдѐли. Ейс'а бѐш-он сѐнѐ ùма, са пураспỳсна. Ама пàк си йѐ лѐ м'усл'умàнат уддѐлѐн'чѝк… Врùт' са айтỳс пулитùка игрàли. И гъркат нàш йѝ игрàл пулитùка. Айс'ѐс инсàн на мòа да стàнуват, да мù са утвàрат учùтѝ. Т'уркùйѝ и т'ѐ йѐ ùскала, тà и тѐ йе притùскала…* – Р.Х., Эрпек, Гюмюрджинская область); *Знаешь, что они нам говорят? Они нам говорят: «Вы не турки, вы помаки». А мы говорим Да, мы согласны, – говорим, – да, мы помаки. – «Слушай, – потом они говорят, – вас мало и к нам вы ближе». Ха, все испортят.* (*С'à нàми знъйиш кàк нъ вùкат с'à? С'à ни вùкат нàми: «Вùе сте нѐ тỳрци, вùе сте пумàци». С'à нùе вùкаме: «Дà е, ште пристàнемѝ, вùкамѝ, с'à, да смѐ пумàци». С'à слỳшѐй. Йà, ма сѐтнѐ вùкат: «Вѐ стѐ би-`рас ù на нàми пò-блùзѐ, бе йàу!» Хà, айтỳк гу развàл'ат* – А.М., Мехрикос, Гюмюрджинская область).

inslav

Протурецкая ориентация – следствие восприятия Турции как единственного защитника местного болгароязычного мусульманского населения: *Политики обманывали, что мы мошенники остались здесь, в лесу. Видишь, давно здесь помаки, можем все, все сделать приглашение, приглашение от Турции. Может, и не так, но, когда давление стало совсем мучительным, назрел конфликт. Все перемешались. Спустившись вниз, мы можем смешаться с турками. Невест берут, отдают*. (*Пулитѝки са игрàли, чѐ сѐм нѝйѐ пазарлъ̀цитѐ устàнали аф гурàта сѐм устàнали тъй. Вѝш, ат удàвна ѐйтѝс йѐ пумàк, мòжѐ дà йѐ какàфту, ѝма са врѝт’, врѝт’ са ъ-ъ-ъ кабѝл прàвѐт, врѝт’ са кабулѐт на тѝрската стрàна. Мòйешѐ дà йѐ нѐ тъй, àма кугàту стàнаха ишкенцѐ баскѝйѐ, чѐ са збѐрàха, збѐрàха са. Сѐ са вазбъркаха, зѐа дà са бъркат. Слѐзаа надòл, мòжѐ дà са бъркат ас тѝрцетѐ. Зѐа с’à и мòми да зѝмат, да дàват…* – Р.Х. – Ерпек, Гюмюрджинская область); *Нас освободит Турция. Если бы не Турция, мы бы страдали.* (*Дà, амà нàс на куртулѝса Т’уркѝйѐ. Ку бѐшѐ нѐ Т’уркѝйѐ итѝскаа, штѐшѐ а пàтимѐ* – Х.И., квартал Ряка, Исёрен, Ксантийская область); *Турция нас защищает. Ты ездил в Турцию, видел, какая сильная страна? Съезди как-нибудь в Афины, Греция, в Софию, в Стамбул или в Анкару, или в Измир – ты поймешь, какая страна богаче.* (*Нàм на Т’уркѝйѐ брàни. Ти òдил лѝ си на Т’уркѝйѐ, да вѝдиш, какòф куветлѝ х’ук’умѐт’ йѐ? Йди ѐднòш аф Атѝна, Йунàнас, ѝди анòш аф Сòфийѐ, ѝди аннòш аф Истамбѝл ѝли аф Анкара, ѝл’ аф Измѝр, шѐ са разбѐрѐш, кутрѝ йѐ йук’умѐт’ пò-зѐнгѝнин, кутрѝ йѐ* – Х.Я., Мустафчево, Ксантийская область); *Турция – это защита. Если бы не Турция, не было бы и нас. Недавно греки говорили: «Вы турки». Сейчас снова говорят: «Вы*

inslav

помаки». И мы не знаем, что делать. (Т'уркùйê на удбрàнê. Кỳ йê нè Т'уркùйê, нèма дà на ùма и нàс. Напрèш урỳминан вùкашê „Вè стê тỳрци". Исàна пàк вùкат „Вè стê пумàци". И нè ни знòмê каквò да прàвимê – Ш.Т., Мустафчево, Ксантийская область); *Мы не верим. Для нас ближе всего Турция, а не Греция, не Болгария. И по религии, и по народности, и по происхождению они нам ближе всех. Разве пойдем мы с Болгарией или с Грецией?* (*Н'è тъй в'àрвамê. Нàми сù йê уд Гъркат йù ут Булгàрат йѐн-блùзê Т'уркùйê, за сѐкна. А, за сѐкна, ù за дùнêт, ù за мил'л'ѐтêт, ù за сòйêт, йѐн си нù йê блùзê тѐ. Ал' штê пòйêм йà ас Булгàрат, àл' штê пòйêм йà ас Урỳминат*? – А.М., Мехрикос, Гюмюрджинская область).

Кроме того, с Турцией местных жителей связывает тот факт, что там проживает много переселенцев из этих районов. Проводятся семейные встречи и религиозные сборы, в которых турецкое государство активно участвует через переселенческие организации и объединения. Под патронажем турецкого консула в Гюмюрджине проводятся ежегодные большие мусульманские съезды в с. Алан Тепе в Гюмюрджиской области и в с. Мечкин камен (Хилия) под г. Дидимотики, а также съезд на *Эдерлес* (день св. Георгия, 6 мая) в с. Лыджа под Ксанти. Таким образом, турецкое государство оказывает сильное влияние на местное население через религиозный компонент.

Как видно из представленного диалектного материала, турцизация среди южнородопского болгароязычного населения в Греции достигла больших масштабов. Вследствие неразумной политики, проводимой по отношению к нему греческим государством, и незаинтересованности Болгарии это население видит в лице Турции своего покровителя и защитника. Наблю-

inslav

дается тенденция к замене среди молодого поколения родного болгарского родопского говора турецким языком. Эти процессы также активно протекают в областях Дидимотики и Гюмюрджины и затрагивают представителей среднего и даже старшего поколения, особенно тех, кто по экономическим причинам переселился в приравнинные и равнинные районы. В последнее время Грецией предпринимаются попытки создать *помакский язык* и *помакский фольклор*, которые не имеют ничего общего с болгарским языком и болгарским фольклором (Теохаридис 1996; 1996а; Караходжа 1996; PTS). Но эти попытки едва ли прекратят процессы, активно протекающие среди этой большой группы болгароязычного населения.

Перевод с болгарского А.А. Леонтьевой

ЛИТЕРАТУРА

БЕР 1996 – Български етимологичен речник. Т. 5. Падеж-Пуска. София, 1996.

Дуличенко 2004 – *Дуличенко А.* Славянские литературные языки. Образцы текстов. Тарту, 2004.

Митринов 2011 – *Митринов Г.* Южнородопските български говори в Ксантийско и Гюмюрджинско (по данни от Помашко-гръцки речник на Петрос Теохаридис – Солун 1996). София, 2011.

Митринов 2011а – *Митринов Г.* За критериите при класификацията на славянските литературни микроезици («помашки език») // Проблеми на социолингвистиката (X). Езикът и социалният опит. София, 2011. С. 174–179.

Митринов 2012 – *Митринов Г.* Южнородопските говори в Димотишко. // Български език. 2012. № 3. С. 21–36.

Младенов 1979 – *Младенов Ст.* История на българския език. София, 1979.

inslav

Стойков 1993 – *Стойков Ст.* Българска диалектология / Под редакцията на М. Сл. Младенов. София, 1993.

Караходжа 1996 – *Καραχοτζα Ρ.* Γραμματικη Πομακικης Γλωσσας. Εκδοση: δ' σωμα στρατου. Απριλιος, 1996.

PTS – Pomakika tragoudia apo ti Sminthi Xanthis 2 Moustafas Ahmetchik, CD Info Product.

Теохаридис 1996 – *Θεοχαριδης Π.* Πομακελλινικο λεξικο. Θεσσαλονικη, 1996.

Теохаридис 1996а – *Θεοχαριδις Π.* Γραμματκη της πομακικης γλωσσας; Πομακοελληνικο λεξικο. Θεσσαλονικη, 1996.

Фос, Йоаниду 2001 – *Ioanidu A., Ch. Voss*. Kodificierungsfersuche des Pomakischen und ihre ethnopolitische Dimension // Die Welt der Slaven. Bd. XLVI. Munchen, 2001. S. 233–250.

inslav

М.М. Макарцев
(Москва)

Язык славян-мусульман Эльбасана: постановка вопроса*

Количество публикаций по славянскому населению Албании в последние годы значительно увеличилось (см. библиографию в Steinke, Ylli 2007; 2008; 2012), что связано как с повышением доступности этого региона для исследователя, так и с вполне оправданным интересом к периферийным языковым и этнокультурным ареалам, которые развивались в условиях минимального контакта с близкородственными языковыми стандартами. Важную роль в оживлении такого интереса играет также изучение этих групп в рамках комплекса идей о «единстве» соответствующих языков (если продолжить дискурс, заданный книгой «Единство болгарского языка в прошлом и настоящем» (Единството 1978), которая ставила перед собой амбициозную цель – показать принадлежность литературного банатского болгарского и литературного македонского болгарской языковой системе): доказательство того, что некоторые славянские диалекты Албании являются болгарскими, воспринималось бы рядом исследователей как указание на вторичность македонской языковой системы и ее инфериорность по отношению к болгарской (ср. противопоставление центра и периферии в диалектологии как места, откуда исходят инновации, и архаической зоны соответственно). Соответственно, возможное доказа-

* Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре» по проекту «Восток и Запад в традиционной духовной культуре славян-мусульман на Балканах».

inslav

тельство их принадлежности к македонской диалектной системе опровергало бы такого рода построения.

Если интерес к периферийным ареалам и сыграл свою роль при выборе темы, то мы хотели бы подчеркнуть, что данное исследование никак не связано с идеологией «единства» соответствующих языков и в вопросе, какому именно языковому стандарту соответствует ряд славянских говоров Албании, мы занимаем нейтральную позицию. В современном результаты лингвистических исследований часто доступны для информантов[1], и это именно тот случай, когда исследование может оказать влияние на объект исследования.

Кроме того, на наш взгляд, увязывание диалекта с определенным стандартным языком имеет смысл только для районов, где они сосуществуют. В частности, в современной Македонии или Болгарии будет важно влияние литературного языка на диалекты. В то же время в ряде регионов Албании славянские диалекты до последнего времени не находились в систематическом контакте ни с одним из славянских стандартных идиомов (исключением служит Преспа, где литературный македонский преподавался и продолжает преподаваться в школах), да и сейчас этот контакт во многом ограничен доступом к македонскому и болгарскому радио и телевидению. Все функции, которые обычно выполняет стандартный язык, для большинства

[1] «Я прочитала твою работу, и она мне понравилась. Но тем не менее я хотела бы кое-что и покритиковать» – запись 15.09.2013 г., с. Бобоштица, округ Корчи, юго-восточная Албания, информантка Эльпи Манчо, род. в 1936 г. в с. Бобоштица, образование среднее специальное, работала учительницей албанского языка в начальной школе. Далее мы по возможности приводим полные данные информантов, если только те сами не просили нас не публиковать их – в таком случае приводится место и дата записи.

inslav

славянских диалектов Албании обслуживаются албанским: это язык общения с органами власти, язык обучения в школе (кроме, с оговорками, Преспы), в то время как диалект служит для общения дома и для неформального общения в славяноязычных сообществах. Поэтому в настоящей работе мы будем говорить не о болгарских/македонских/сербских и т.д. диалектах, а о славянских диалектах Албании. Это позволяет уйти от сложного вопроса идентичности, которая не всегда может быть определена по языку, а часто не может быть определена вообще (см. Макарцев 2011: 158–162 о языке и идентичности славян Бобоштицы)[2] и сконцентрироваться на структурных особенностях

[2] Ср. один характерный диалог, приведенный там: «I mi dojde tua eden od Skopja, eden maž, mlad bṛe <…> i bṛe na porti, ustana, i mi reče toj: “Zborviš maḱedonski ti?” – “Nṛe, jeskaj zborvam kajnas, ne zborvam maḱedonski”, mu rekoj jeskaj. “Šo esti kajnas?” – “Kajnas esti jezik” <…>. I reče: “Ti mor, ti nesi boboštṛenka, ti nesi albanska, ti esi maḱedonska” – “Nṛe, jeskaj nesam maḱedonska, jesam albanska, toko origjinata naša esti bulgaro-slave, nṛe maḱedonski, bulgaro-slave” – “Nṛe, zborvaš janglăš” – “Nṛe, ne zborvam janglăš jeskaj”. “A kombësijata?” – “Kombësijata albanska” (‘И ко мне приехал один мужчина из Скопье, молодой. И он встал в дверях и спросил: «Ты говоришь по-македонски?» – «Нет, я говорю на кайнас, я не говорю на македонском», ответила я. «Что такое кайнас?» – «Кайнас – это язык». И он сказал: «Ты – не бобоштенка, ты не албанка, ты – македонка» – «Нет, я не македонка, я албанка, только наше происхождение – болгаро-славянское, не македонское, а болгаро-славянское» – «Нет, ты ошибаешься» – «Нет, я вовсе не ошибаюсь». – «А по национальности ты кто?» – «По национальности я албанка»’) – запись сентября 2010 г., с. Бобоштица, округ Корчи, юго-восточная Албания, информантка Эльпи Манчо. Здесь *кайнас* (< *kaj nas* ‘как мы’) является самоназванием для островного славянского диалекта сёл Бобоштица и Дренова.

inslav

рассматриваемых идиомов: ведь любой диалект является полноценной языковой системой.

Перед тем как мы перейдем непосредственно к описанию языка славянского населения г. Эльбасана (округ Эльбасана области Эльбасана в центральной Албании), мы бы хотели остановиться на том, какие группы славянского населения существуют в современной Албании. В силу их полигенности для их описания могут быть использованы разные критерии.

Самый очевидный из критериев – географический. Так, если двигаться с северо-запада по часовой стрелке, то в Албании можно выделить следующие сельские регионы, где есть значительное славянское присутствие. Это прежде всего **Врака** на южном берегу Скадарского/Шкодранского озера, затем **Гора** на границе Албании, Косова и Македонии, **Поле** на границе с Македонией (с другой стороны границы от македонского Дебара), **Голоборда** (несколько на юг от Поля), славянские сёла **на западном и южном берегах Охридского озера** (Лин, Тушемишт, Пешкопия), **Преспа** (западный берег Малого Преспанского озера), **Вэрник** (на границе Албании и Греции, периферийное село Эгейской Македонии, оставшееся в составе Албании после раздела границ с Грецией), **Бобоштица**[3] и **Дренова** в области Корчи (последний носитель местного славянского говора из Дреновы de facto живет в Корче, а в Дренову приезжает днем работать на своей земле). Кроме периферийных регионов со славянским населением есть и села, которые находятся внутри страны: это **Боракай** (и Коджас, который можно рас-

[3] Перечисленным до сих пор селам посвящены отдельные разделы исследования К. Штайнке и Дж. Юллы «Славянские меньшинства в Албании» (Steinke, Ylli 2007; 2008; 2010).

inslav

сматривать как район Боракая) поблизости от Дурреса и **Рет-Либофш** и три села рядом с ним в окрестностях Фиера.

Второй возможный критерий – автохтонность/переселенческий характер, причем автохтонность понимается как отсутствие исторической памяти о времени заселения на данной территории. Безусловно, автохтонность в Европе – понятие относительное, а о славянском населении на Балканах можно говорить только с VI века (о славянах на землях, вошедших в состав Албании, и с более позднего времени), однако эти ранние группы славян четко противопоставляются позднейшим переселенцам. Так, жители Боракая и сел вокруг Фиера противопоставляются всем остальным перечисленным группам: славяне начали переселяться из области Мостара (Босния) в Боракай только в 1875 г., а сербы-мусульмане из Санджака (Сербия) стали переселяться в окрестности Фиера и того позже – в 1924 г., в то время как все остальные группы славян имеют значительно более древний характер.

Третий возможный критерий, достаточно нечеткий, – национальная и/или этническая принадлежность соответствующих групп славян. Население **Враки** заявляет о себе и как о сербах, и как о черногорцах (их этническое объединение признано албанским государством под двойственным статусом: сербско-черногорское общество «Мороча-Розафа»)[4]. Население **Преспы** и **Верника** декларирует себя как македонское. Население **Боракая** декларирует себя как боснийское, а славяне в окрестностях **Фиера** – как сербское мусульман-

[4] В той мере, в какой для них важно подчеркивать идентичность. Вполне возможны и отдельные случаи иной этнической самоидентификации.

inslav

ское, и это служит основой для их взаимного противопоставления друг другу[5]. Парадоксальным образом этничность выходит на первый план: сербы-мусульмане окрестностей Фиера поддерживают крепкие связи с сербско-черногорским обществом «Мрачна-Розафа» во Враке, в то время как наличие признанного статуса меньшинства у сербов и его отсутствие у боснийцев только усугубляет противоречия между этими двумя группами. Население **Горы**, **Голоборды**, **Бобоштицы** и **Дреновы** не имеет четко выраженного этнического самосознания, и исследователи из соседних стран пытаются представить их как болгар или македонцев соответственно (горанские диалекты Косова в сербской диалектологии часто описываются как сербские).

Четвертый возможный критерий классификации, который известная мне литература по данному вопросу обходит стороной, – это оседлость/активная внутренняя миграция. Диалектологии удобно рассматривать славянские идиомы в Албании как стабильные территориально-языковые образования, прикрепленные к определенному месту, которые можно включить в рамки выделяемых для соответственных диалектных комплексов изоглосс и описывать как замкнутые системы, по возможности исключая или оговаривая иноязычное (албанское) влияние. Это проявление исторически оправданного интереса диалектологии прежде всего к сельским идиомам, когда разные виды городской речи оставляются для анализа социолингвистам. Однако в существующих условиях такой подход оставляет за гра-

[5] В одном из сел: «Это хорошо, что тебе наш адрес дали македонцы; если бы его тебе дали боснийцы, мы бы не стали с тобой разговаривать». – «Правда?» – «Нет, это я так шучу» (сентябрь 2013). Пусть это и шутка, но показательная.

inslav

ницами анализа переселенцев из славянских сел в албанские города. Так, вне известных мне исследований остается славянская речь таких городов, как **Тирана**, где славяне разного происхождения расселены в нескольких кварталах (нигде, впрочем, не являясь большинством); **Корча**, где среди албанского большинства живут прежде всего переселенцы из Преспы и Эгейской Македонии; **Билишт**, где смешаны группы переселенцев из Преспы и Верника; **Эльбасан** и **Дуррес**, где существуют большие общины переселенцев из Голоборды (прежде всего из с. Требишт). Представителей разных групп славянского населения Албании можно встретить в большинстве албанских городов и регионов (кроме перечисленных, в Шкодре, Леже, Влёре, Саранде, Берате и др.), они поддерживают связи как с регионами своего происхождения, так и друг с другом (как внутри группы переселенцев, так и с переселенцами из других регионов) и с мигрантами из своих сел в других городах. Эта большая масса славян в городах образует скрытое меньшинство. Языковые и социальные процессы, происходящие внутри таких групп, представляют исключительный интерес в силу своей комплексности.

Биляна Сикимич дает термину «скрытое меньшинство» (hidden minority, skrivena manjina) следующее рабочее определение: «малые этнические/этнографические группы, которые не признаны формально в качестве меньшинств в государствах, в которых они живут. Как правило, у скрытых меньшинств нет государственной поддержки ни для получения образования на родном языке, ни для разных видов культурной

inslav

деятельности» (Сикимић 2004: 7)[6]. Конечно, это достаточно широкое определение: из перечисленных групп славян, пожалуй, только сербы и черногорцы Враки, македонцы Преспы и сербы-мусульмане Фиера и окрестностей попадают в категорию «нескрытых меньшинств», поскольку они признаны официально, а все остальные должны считаться «скрытыми». В то же время присутствие славян в Горе, Поле, Голоборде, Вэрнике и Бобоштице ни для кого не представляет тайны, об их присутствии там осведомлены как албанские власти, так и власти соответствующих «матичных» государств или государств, которые хотели бы или могли бы считаться таковыми (Сербия, Македония и Болгария). О существовании этих групп славян знает и академическая общественность соответствующих стран, их достаточно часто посещают лингвистические и этнографические экспедиции, часто жители сел участвуют в программах обучения в рамках «поддержки соотечественников» в соответственных государствах, получают

[6] Английское словосочетание *hidden minority* ‘скрытое меньшинство’ не имеет терминологического характера и в англоязычной научной литературе применяется к любым меньшинствам (этническим, сексуальным, религиозным или выделяемым по иному признаку, например, по заболеванию). При этом существование этих меньшинств вполне может признаваться государством. Здесь можно упомянуть сборник (Rollins 1981), один из первых известных нам, где встречается словосочетание *hidden minority* в приложении к этническим меньшинствам, куда вошли статьи об индейцах-наррангансеттах, мохеганах, скатакуках, об армянах в США, об арабоговорящих группах населения Род-Айленда, о потомках выходцев с Азорских островов и с Кабо-Верде. Все эти группы разного размера и имеют разную степень участия в общественной жизни США, тем не менее, ни одну из них нельзя назвать «скрытым меньшинством» в том смысле, который вкладывает в этот термин Б. Сикимич.

inslav

материальную помощь от государственных и негосударственных организаций.

Настоящая статья посвящена группе славян Эльбасана, к которым термин «скрытое меньшинство» можно было бы применить с бóльшим правом. В литературе есть упоминания о славянской общине, которая достаточно давно существует в этом городе: например, сообщение в Хлудовом сборнике о переселении в 1446 г. 15 семей из Скопье в новую эльбасанскую крепость («В год 6975–1467. В этот год переселились из Скопье 15 домов православных христиан, не совершивших преступлений и не имеющих никакой вины, в город, называемый Конюх в арбанасской земле, построенный царем Мехмедом, который царствовал тогда» – Иванов 1970: 115; Селищев 1931/1981: 68[7]) и сообщение Эвлии Челеби, относящееся к 1670 г. (Гюзелев 2004: 19, 36), а также данные из эльбасанских кодиков, в которых находят славянские имена (Селищев 1931/1981: 249–251). Сохранилась надпись на греческом, латинском и славянском, сделанная Карлом Топией в церкви Иоанна-Владимира в Эльбасане (Новаковић 1873: 225–228; Селищев 1931/1981: 78; Иванов 1925: 38)[8]. С другой стороны, Клаус Штайнке и Джеляль Юллы не упоминают славян Эльбасана,

---

[7] Подробнее об упоминаниях г. Эльбасана в летописях см. (Ruvarac 1895: 568–571).

[8] Сейчас в собрании Национального исторического музея Албании в Тиране. Приведем здесь славянский текст по публикации С. Новаковича (Новаковић 1873: 225–228; там же см. греческий и латинский тексты): «Сию с(ве)тꙋ цр(ь)квꙋ с(ве)таго Иѡвана Владимира створи Карль Теопиꙗ (sic) г(оспо)д(и)нь рабьньски вь. кв. лѣт(о) г(о)сп(о)дства своего и свр(ь)ши ю вь лѣт(о) .кд. г(о)сп(о)дства своѥго» (Там же: 227).

inslav

при том что они собрали практически весь доступный материал о славянах Албании.

В современном Эльбасане также есть славяне[9], но, по всей видимости, между ними и их предшественниками, которые жили там с XV в., нет преемственности. Вторичное заселение Эльбасана славянами начинается в 1920-х гг. из Голоборды, прежде всего из голобордского с. Требишт[10]. Жители Голоборды и, шире, региона Дебра известны своими строительными талантами[11], поэтому их услуги всегда были широко востребованы на Балканах («именно бригады мастеров из этого региона распространили по всему полуострову широко известный дибранский, или дебарский, тип дома (см. этнографические музеи в Пироте, Шкодре/Скадаре, Берате, Кастории и др.)» – Соболев 2013: 25).

---

[9] Упоминания о том, что сейчас в Эльбасане живут славяне-переселенцы из Голоборды, встречаются в литературе (напр., Тончева 2009: 188, 214, 221, 239, 270, 284 и т.д.).

[10] См. данные из книги С. Элдырова: «Некоторые из болгар этой местности (Голоборды. – *М.М.*) начали в последнее время селиться в Тиране, Дурресе, Эльбасане и в других местах в Албании» (из донесения № 54 Сребрена Поппетрова в Министерство иностранных дел и вероисповеданий (МВРИ) Болгарии о поездке в область Малесии от 14 августа 1930 г., Елдъров 2000: 223); в 1929 г. в Эльбасане живет 120 «болгар» (по донесению С. Поппетрова в МВРИ от 10 июля 1929 г. – Там же: 197); в 1930 г. – 100 «болгар-мусульман» и 10 «болгар-православных» (Там же: 235), с уточнением – «приезжающие болгары, которые принимают участие в благоустройстве в Албании» (Там же: 252).

[11] При социализме было так: «në qoftë se e di gjuhën e Gollobordës, automatikisht e merr kategorinë e shtatë» (если знаешь язык Голоборды, автоматически получаешь седьмую (самую высокую. – *М.М.*) [строительную] категорию) – из разговора с переселенцами из Голоборды в Эльбасан, Эльбасан, 01.07.2013.

inslav

Несмотря на то, что Требишт находится почти в 80 км от Эльбасана, их соединяет дорога (Требишт – Стеблева – Либражд – Эльбасан). Это превратило Эльбасан в центр притяжения голобордцев, откуда они потом могли переселяться в другие города (Тирану, Дуррэс, Влёру, Саранду и др.). Голобордцы сначала работали в Эльбасане посезонно (наиболее раннее известное нам свидетельство – камень с надписью «Jonuz Trebishta 1923» в стене мэрии – см. фото[12]), а затем стали переселяться вместе с семьями. Переселение активизировалось в 1970-е гг. во время строительства в Эльбасане металлургического комбината «Сталь партии»[13], а самое большое единовременное переселение, о котором помнят информанты, относится к 1982 г., когда в Эльбасан переехало 93 семьи из с. Требишт (такую цифру называют сами информанты). Кл. Штайнке и Дж. Юллы пишут о новой волне переселения, которая пришлась на 1990–2000-е гг.: «По официальным источникам, почти половина жителей переехала отсюда (из Голоборды. – *М.М.*) в большие города, как находящиеся поблизости, так и далеко: в Тирану, Дуррес, Фиер, Эльбасан, Бульчизу, Либражд, Пешкопию и др.» (Steinke, Ylli 2008: 21). О количестве семей, которые сейчас живут в Эльбасане и в которых говорят на

[12] Именно в славянской форме «Trebishta», а не в албанской «Trebisht| -i».

[13] В это время Эльбасан становится центром притяжения населения со всей Албании, см. рост населения Эльбасана: 1960 – 29 000, 1970 – 41 700, 1979 – 61 100, 1990 – 83 000 (Hall 1994: 405 по Bici 2007: 93).

inslav

славянском языке, говорить сложно, но их достаточно много[14].

По сей день главные занятия голобордцев в Эльбасане – строительство и плотницкое дело. Они работают как в одиночку, так и артелями. Пожилые мужчины собираются по утрам в кафе у восточной стороны крепости и пьют там кофе, обсуждая новости (до 15 человек из разных семей). Как обычно, наибольшей сохранностью отличается язык у старшего поколения (мужчины 1930-х гг. рождения). Представители поколения 1950–1960-х гг. рождения также владеет диалектом, но многие знают также стандартный македонский язык. Так, при мне СТ говорил со своим дядей на идиоме, приближенном к диалектному (*свабда, йозик, сворши, со вами*), в то время как в разговоре со мной использовал стандартные варианты (*свадба, јазик, сврши, со вас*). Информации о языке более молодого поколения у меня недостаточно, но информанты говорят, что во многих домах дети начинают говорить на их диалекте и только позже начинают учить албанский.

Встречаются и случаи своеобразного междиалектного койне, особенно у мужчин среднего возраста, которые достаточно много ездили по Албании и общаются не только с односельчанами, но и с выходцами из других регионов Албании, где живут славяне. Приведу показательный пример из речи Х. (около 1965 г.р.): «Óva na četiríeset i éna, i dve godínata, kóa póčna vtórata bórba vo Evrópa. Túka óvie níe kákо što sme ródneni túka i sme bídeni záedno, i éto túka ímale... sme ímani okólu téa (?)

[14] На меня произвело впечатление, когда мы шли с моим главным информантом СТ по центральной площади Эльбасана мимо крепости около 10 утра в будний день и практически через каждые несколько шагов он здоровался на своем диалекте со встречными, а те отвечали на его приветствие также на диалекте.

inslav

cŕkvata. I cŕkvata e izgrádena vo níva náša, óvo ja pámtim mnógu. Vo sedúmdeset i šest gódina támu ima šétano i ima žíveno soj, bratúčedot...»[15]. Точная атрибуция языковой основы приведенного примера вызывает вопросы, ср. употребление числительных по албанской модели (количественные вместо порядковых), употребление перфекта вместо аориста/имперфекта («Vo sedúmdeset i šest gódina támu ima šétano i ima žíveno...»)[16], форму вспомогательного глагола *быть* 3 ед. ч. *е* (общемакедонская) вместо ожидаемого *esti/et*, 1 мн. ч. *sme* (общемакедонская) вместо ожидаемого *sne*, личное местоимение *nie* (общемакедонское) вместо дебарского *mie*, ср. также такую яркую черту западных и юго-западных македонских говоров, как форма «третьего перфекта» от вспомогательного глагола ‘иметь’ *sme imani*.

Данная группа славян не описана в известной нам литературе. При том, что они сохраняют связи со своим родным селом (Требишт в регионе Голоборды),

---

[15] «Это в сорок первом, втором году, когда началась вторая война в Европе. Здесь эти, мы, поскольку мы родились тут и были вместе, и вот тут у нас было... у нас было рядом с этой (?) церковью. И церковь построена на нашем поле, это я хорошо помню. В семьдесят шестом году там гулял и жил этот, двоюродный брат».

[16] Видимо, под влиянием албанского языка, в котором происходит вытеснение аориста/имперфекта формами перфекта (в разговорном языке в приведенном отрывке также был бы использован перфект – «Në 1976 ai ka jetuar dhe shëtitur atje»). Ситуация в албанском языке пока что ждет подробного описания, и возможно, что процесс более сложный, чем просто вытеснение. О. Буххольц и В. Фидлер в своей грамматике (Buchholz & Fiedler 1986: 130) относят этот процесс к северо-восточной гегской диалектной зоне, но академическая грамматика албанского языка упоминает его без указания территории (Domi 2002: 313: «Перфект (e kryera) изъявительного наклонения иногда используется со значением аориста (e së kryerës së thjeshtë)», там же см. примеры). См. также у Përnaska 1982: 141, 143, 148 и в Асенова 2002: 252–253. Анализ использования перфекта в албанско-македонском двуязычном общественно-политическом дискурсе см. в нашей статье Makartsev 2013.

inslav

они являются типичными жителями албанского города, интегрированы до полной неотличимости от окружающего населения и их жизненный уклад значительно отличается от сельского. Как кажется, при описании этой группы по праву можно использовать термин «скрытое меньшинство».

В конце приведем пример речи славян-переселенцев из с. Требишт в Эльбасане.

ST – муж., род. в 1957 г. в с. Требишт, ребенком был привезен родителями в Эльбасан, где и вырос. Образование среднее специальное, плотник по алюминию.

MF – муж., род. в 1937 г. в с. Требишт, в возрасте 12 лет переехал в Дуррес, затем в Эльбасан. Образование среднее специальное, строитель.

MM – Максим Макарцев.

Запись 1 июля 2013 г., в доме CT.

MM: A dašot[17] koj go davaše?	MM: А кто давал барана?
ST: Koj ḱe kúpit sajbíjava od kúḱava.	ST: [Барана давали того,] которого купит хозяин дома.
MF: Vo pázar, vo pázar.	MF: На базаре, на базаре.
ST: Ḱe kúpit toj.	ST: Он купит.
MF: Ḱe go *kúpiti* (sic!), ḱe go zémat i ḱe go dajt, ḱe im go dajt na majstórie da (g)o zakólet majstórie.	MF: Он купит его, возьмет и даст мастерам, чтобы те его зарезали.
MM: A ako ne go kupit?	MM: А если он его не купит?
MF: A, ne!	MF: А, нет!
ST: Ḱe kúpit!	ST: Купит!
MF: Te go ímat liǵ[18], go ímat liǵ. Liǵ go ímat tíe.	MF: У них это закон, закон. Закон это у них.

[17] Албанск. *dash*, *-i* ‘баран’.

[18] Албанск. *ligj*, *i* ‘закон’. Отметим, что в этой же форме слово используется носителями говора Бобоштицы, а славянское заимствование в албанском *zakon* ‘обычай’ используется в их говоре со значением ‘обычай’.

inslav

MM: Da prekorši ligót nekoj, šo ḱe stane?	MM: Если кто-нибудь нарушит закон, что будет?
MF: Što velit…	MF: Что он говорит?
ST: Ne, níkoj da né go… mos e zbatoj atë.	ST: Нет, никто не должен не... не соблюдать этого.
MF: A, skárši si, go ímat káko...	MF: А, нарушит, это будет как...
ST: *Ters*, *ters*.	ST: *Ters*, *ters*.
MF: ...go ímat káko *vetvetiu ters*[19] tákov.	MF: ...это будет как такой поступок против себя.
ST: Né moj napred, né moj nápred.	ST: Нельзя дальше, нельзя дальше.
MF: Ne moj napred.	MF: Нельзя дальше.
ST: Na kukáva, ne_mójt, némat právo, némat pravína. Ters, razbíraš?	ST: Для дома нельзя, нет права, нет правды [в этом]. Ters, понимаешь?
MM: Ters?	MM: Ters?
ST: Loš… návika, lóša návika zéma, ters.	ST: Плохой, привычка, плохую привычку приобретает, *ters*.

Речь идет о курбане в начале строительства дома: хозяин покупал барана на рынке, строители резали его и съедали, а голову закапывали в основание дома рогами вверх. СТ говорит фразу, которая является хорошим примером переключения кодов:

Ne, níkoj da né go…|| mos e zbatoj atë
Нет никто da Neg Cl.Acc Neg.Modal Cl.Acc соблюдать Acc
Нет, никто не должен не... не соблюдать этого.

Первая часть этой фразы (до паузы) на славянском, а вторая на албанском. Интересно, что албанская часть начинается с модального маркера отрицания (в албанском есть несколько маркеров отрицания, *mos* используется в неиндикативных конструкциях). По всей видимости, это связано с тем, что *mos* находится в сфере действия славянского *да*: т.е. переключение

[19] Албанск. ‘проступок против себя’.

inslav

между языками не затрагивает сферу действия грамматического показателя. Более того, *mos* употреблено в албанской части, чтобы получить двойное отрицание (т.е. утверждение «никто не должен не не соблюдать» = «все должны соблюдать»), причем первая часть этого двойного отрицания находится в славянской части фра́зы (*níkoj da né*).

Этот пример иллюстрирует глубокий характер двуязычия славян-пересленцев из Требишт в Эльбасане, которое возращает нас к идеям о балканских языках как о языках с разным лексиконом, но единой грамматической системой, высказанным на заре балканистики. При том, что способу «пересчета» между системами разных балканских языков, как кажется, еще только предстоит дать полноценное описание, этот пересчет не вызывает никаких проблем у балканских билингвов в повседневной коммуникации.

ЛИТЕРАТУРА

Асенова 2002 – *Асенова П.* Балканско езикознание. Велико Търново: Фабер, 2002.

Гюзелев 2004 – *Гюзелев Б.* Албанците в Източните Балкани. София: Международен център за изследване на малцинствата и културните взаимодействия, 2004.

Единството 1978 – Единството на българския език в миналото и днес. София: Институт за български език, 1978.

Елдъров 2000 – *Елдъров С.* Българите в Албания. 1913–1939. Изследване и документи. София: Иврай, 2000.

Иванов 1925 – *Иванов Й.* Българско-албанска етнична граница // Македонски преглед. Списание за наука, литература и обществен живот. Год. I, кн. 4. София, 1925. С. 36–48.

Иванов 1925 – *Иванов Й.* Български старини из Македония / Под ред. на проф. Боню Ангелов и проф. Димитър Ангелов. София: Наука и изкуство, 1970.

inslav

Макарцев 2011 – *Макарцев М.М.* Проблема идентичности и система ценностей у носителей славянского говора in statu moriendi // Эволюция ценностей в языках и культурах. / Отв. ред. И.А. Седакова. Москва: «Пробел», 2011. С. 151–168.

Новаковић 1873 – *Новаковић С.* Први основи словенске књижевности међу балканским Словенима. Легена о Владимиру и Косари. Београд: Српска краљевска академија, 1873.

Селищев 1930/1981 – *Селищев А.М.* Славянское население в Албании. София: Наука и изкуство, 1931. (репринт: 1981).

Сикимић 2004 – *Сикимић Б.* Скривене мањине // Сикимић Б. (ур.). Скривене мањине на Балкану. Београд: САНУ, 2004. С. 7–10. (САНУ. Балканолошки институт. Посебна издања 82).

Соболев 2013 – *Соболев А.Н.* Основы лингвокультурной антропогеографии Балканского полуострова. Том I. Homo balcanicus и его пространство. Санкт-Петербург, München: Наука, Otto Sagner, 2013.

Тончева 2009 – *Тончева В.* Българите от Голо Бърдо, Република Албания. Традиции, музика, идентичност. Част 1. София: ROD, 2009.

Buchholz & Fiedler 1987 – *Buchholz O., Fiedler W.* Albanische Grammatik. Leipzig: Enzyklopädie, 1987.

Bici 2007 – *Bici R.* Industrialising Albania during communism. Case study: Elbasan 1960–1991. Submitted to Central European University, History Department in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts. Budapest, 2007.

Domi 2002 – *Domi M.* (kryered.) Gramatika e gjuhës shqipe. Vol. I, Morfologjija. Tiranë: Akademia e shkencave e Shqipërisë, Insituti i gjuhësisë dhe i letërsisë, 2002.

Hall 1994 – *Hall D.* Albania and the Albanians. London: Printer Publisher LTD, 1994.

Makartsev 2013 – *Makartsev M.* Towards evidentiality markers in Albanian and Macedonian bilingual political discourse // Current Studies in Slavic Linguistics, by Kor Chahine, Irina (ed.) [SLCS 146]. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 2013. P. 139–148.

Përnaska 1982 – *Përnaska R.* De l'opposition aoriste/parfait en albanais // Cahiers balkaniques, 3. Paris 1982. S. 139–163.

inslav

Rollins 1981 – *Rollins J.H.* (ed.) Hidden Minorities: The persistence of ethnicity in American life. Washington, D.C.: University Press of America, 1981.

Ruvarac 1895 – *Ruvarac H.* Kleinigkeiten zur Geschichte der Balkanhalbinsel // V. Jagić (Hrsg.). Archiv für slavische Philologie. Bd. XVII. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1895. S. 564–571.

Steinke, Ylli 2007 – *Steinke Kl., Ylli Xh.* Die slavischen Minderheiten in Albanien (SMA). 1. Teil. Prespa – Vërnik – Bobobshtica. München: Otto Sagner, 2007.

Steinke, Ylli 2008 – *Steinke Kl., Ylli Xh.* Die slavischen Minderheiten in Albanien (SMA). 2. Teil. Golloborda – Herbel – Kërçishti i Epërm: Otto Sagner, 2008.

Steinke, Ylli 2012 – *Steinke Kl., Ylli Xh.* Die slavischen Minderheiten in Albanien (SMA). 3. Teil. Gora: Otto Sagner, 2012.

inslav

Раздел 3.

Традиционная культура и фольклор сквозь призму языка

inslav

А.А. Плотникова
(Москва)

Этнолингвистическое обследование регионов центральной Боснии

В ходе полевых этнолингвистических экспедиций 2011–2012 гг. нами исследовалась народная традиция мусульман центральной Боснии (Белашница, Трескавица, регион Високо) по специальной программе, которая до сих пор не раз успешно применялась на Балканах (подробнее см. Плотникова 2004; Плотникова 2013)[1]. Собранный материал показал, что у мусульман центральной Боснии до сих пор сохраняются архаические культурные тексты, известные южным славянам в различных локальных вариантах независимо от их конфессиональной принадлежности. Было выявлено, что народная традиция славян-мусульман Боснии (бошняков) лишь отчасти подвержена процессам трансформации под влиянием конфессиональной принадлежности информантов. Далее при представлении этнолингвистического полевого материала мы попытаемся заострить внимание на некоторых наиболее ярких формах религиозного синкретизма в обследованных регионах.

---

[1] Полевые этнолингвистические исследования в Боснии проводились совместно с Е.С. Узенёвой. Пользуясь случаем, сердечно благодарим проф. Университета в Сараево, председателя Национального комитета славистов Боснии и Герцеговины проф., д-ра Сенахида Халиловича, а также нашего неизменного сопровождающего в полевых исследованиях сел Боснии – диалектолога Альму Геняц-Накичевич за оказанную организационную помощь и поддержку.

inslav

Белашница. К этому горному массиву недалеко от Сараева из обследованных нами сел относятся Умоляни, Лукавац, Лукомир, Шабичи и Пазарич – Ресник, местечко вблизи Сараева, в котором проживают жители, переселившиеся около двух десятилетий назад из горных сел в долину (т.е. из Умолян, Лукомира и др.). В целом к характеристике данного региона можно отнести бытование до сегодняшего дня ряда поверий, легенд, оберегов, магических действий и запретов. Наиболее полные сведения об архаических особенностях традиционной народной культуры бошняков были собраны в селе Умоляни.

В **Трескавице** было обследовано одно село – Дуймовичи, сведения из которого показали не только общность традиции мусульман центральной Боснии, но и специфику данного села как репрезентанта горного массива Трескавица. К сходным моментам в традиции мусульман центральной Боснии можно отнести поверья о вилах, ведьме, для названия которой здесь употребляется и турцизм (*sihirbašica*), и славизм (*činilica*), типичные для центральной Боснии этапы свадебной и родильной обрядности, празднование мусульманского праздника *teferič* (в этом селе – на едином с православными месте, но в разное время) и др.

Високо известен как регион, хорошо исследованный этнографами прошлого века, прежде всего М. Филиповичем (Филиповић 1949), монография которого до сих пор остается наиболее полной как по методике обследования всех конфессиональных сообществ региона, так и по объему собранного материала. Целый ряд фактов, отраженных в монографии, нашел многочисленные подтверждения во время этнолингвистической работы в селах в 2012 г. Наше этнолингвистическое обследование велось в селах Пориечани, Под-

inslav

вине, а также на западе от самого городка Високо – в селе Гине, считающемся среди бошняков наиболее консервативным поселением региона в плане традиционной духовной культуры.

Специфика использованной этнолингвистической программы (Плотникова 2009) предполагает сбор сведений по народному календарю, семейной обрядности и народной мифологии; часть вопросов относится к хозяйственной обрядности. Программа нацелена на выявление терминологии народной духовной культуры и соответствующие экстралингвистические контексты функционирования терминологической лексики, без которых зачастую невозможно точное определение значений лексических единиц.

Наиболее полный материал был собран по разделу «Семейная обрядность», включающему подразделы «Рождение», «Свадьба», «Похороны». Не менее объемные и показательные сведения удалось собрать по народной мифологии, что свидетельствует о сохранении наиболее архаических южнославянских и общеславянских контекстов в народной духовной культуре мусульман центральной Боснии. Что касается народного календаря, то сбор сведений осуществлялся по приложению к программе, созданному специально для работы с традициями славян, не являющимися христианскими. Так наз. «Общие вопросы» можно назвать «сквозными» (или «тематическими»), поскольку они касаются тех реалий или обрядов, которые актуализируются в течение всего календарного года. Эти вопросы строятся по типу: «Какие обходные обряды известны в течение календарного года?»; «В какие календарные праздники активизировалась нечистая сила?»; «В какие календарные праздники жертвовали (резали) домашнее животное?» и т.п. (Плотникова

inslav

2009: 74–76). Уточняющие вопросы по каждой обрядовой реалии (персонажу, месту, времени и т.д.) требуют развернутых ответов информантов, что в конечном итоге позволяет определить специфику обрядовых реалий и ритуально-магической практики мусульман на Балканах.

Экспедиции в разные села мусульман центральной Боснии показали симбиоз народных поверий в области народного календаря. Несмотря на неуклонное следование исламским канонам в праздновании байрамов (*Kurban Bajram* ‘праздник жертвоприношения’ *Ramazan(ski) Bajram* ‘праздник разговления’), соблюдении пятничных молитв, исламских постов и т.д. (не говоря уж о ношении определенного типа одежды женщинами и мужчинами), в традиции мусульман Боснии сохраняется устойчивое представление о специфике «Юрьева дня» (босн. *Jurjev(o)*, серб. *Ђурђевдан*), с которым связывается целый ряд поверий. В канун этого дня совершались девические гадания о замужестве и счастливой судьбе. Считалось, что в ночь на *Jurjev(o)* людям и особенно скоту могут причинить вред ведьмы, с целью предотвратить проникновение ведьмы в помещения для скота хозяева практически повсеместно хлев и другие постройки для домашних животных осыпают по кругу маком, льном, полагая, что вредоносный персонаж не сможет отобрать молоко у коров или причинить вред здоровью скота, пока не пересчитает все семена. Многие в канун этого дня ходят на реку за водой из-под мельничного колеса, чтобы рано утром умыться этой целебной водой, купаются также рано утром в ближайших речках, чтобы быть здоровым целый год. С той же целью детей поутру слегка бьют крапивой, ветками кизила, сопровождая действия пожеланиями здоровья (Пориечани, Подвине).

inslav

Все эти поверья весьма архаичны и являются общими также и для христианской традиции разных центральных регионов Южной Славии.

Ильин день, известный и бошнякам, и православным жителям Боснии, совпадает с мусульманским праздником *Alićun* (2.08), по этому поводу бытует характерная для всего региона шутливая поговорка *Dopodne Ilija, popodne Alija* (*До полудня Илия, после полудня – Алия*). Дело в том, что у православных в церкви праздничная служба в этот день проводится утром, а мусульмане ко второй половине дня как раз собираются на празднование на открытом воздухе, называемое *teferič*. Существует и единое для сербов и мусульман архаическое поверье: если на *Илиндан* / *Alićun* гремит гром, то не будет лесных орехов либо орехи испортятся, почернеют и т.д. (и как вариант: наоборот, будет очень много лесных орехов).

У мусульман Боснии праздник, называемый *teferič*, представляет собой особое веселье, праздник, который отмечается в специально закрепленный за ним день календаря всегда на определенном месте. Очень часто таким днем является *Alićun* (2.08). В селах Високо это может быть также третий день Байрама и даже канун Юрьева дня. Например, это общий праздник для всех жителей села Грджевац: «A u Grđevcu je to uoči Jurjeva. Kad sam vam pričala da cure idu ispod vode. Uoči, petog maja. I tada je teferič u Grđevcu» (А в Грджеваце это <праздник> в канун Юрьева дня. Когда, как я вам говорила, девушки спускаются к воде. В канун, пятого мая. И вот тогда праздник в Грджеваце). Такая традиция сохраняется до сих пор: «Kad se dolazi na vodenicu, produži se dalje na teferič» (Когда приходят на водяную мельницу, оттуда дальше идут на «теферич»). Младшее поколение мусульман, покинувших

inslav

села в окрестностях Високо и проживающих в городе, связывает «теферич» села Грджеваца с самим Юрьевым днем. На вопрос о том, как может Юрьев день быть выбран праздником села у мусульман, отвечают, что в данном случае традиция такова, что именно «теферич» не связан с вероисповеданием, он общий для всех жителей этого села, а приходят на него и жители окрестных сел, и «здесь, на этой территории, это както в традиции» (с. Пориечани).

Контаминация обще- или южнославянского и специфически мусульманского контекста характерна для самых разных сфер народной традиции бошняков. Так, в архаических окказиональных обрядах использовали традиционные для южных славян предметы-обереги и части праздничной мусульманской жертвы: при отгоне градоносной тучи выносили из дома во двор домашнюю утварь (ложки, посуду), трапезный столик – *sofru* (Гине). Вместе с тем от жертвенного животного (*kurban*) оставляли на этот случай кусок шкуры, рога, а при виде градоносной тучи поджигали сохраняемые сакральные предметы (Високо, Умоляни, Ресник). Таких примеров было записано немало.

В сфере семейной обрядности (родильная, свадебная, похоронная обрядность) также прослеживаются общие архаические особенности, свойственные южным славянам. При этом, как и ожидалось, наблюдаются культурные и языковые заимствования из турецкой традиции, рассматриваемые здесь как специфика мусульманского сообщества.

Во всех обследованных селах бытует праздник первого посещения роженицы по случаю рождения ребенка: *babine* (термин повсеместно бытует на территории сербскохорватского диалектного континуума, см. карту с комментариями в (Плотникова 2004: 524–

inslav

537)). Любопытно, что саму роженицу именуют терминами и славянского (*porodilja*), и греческого происхождения (*lohusa*), например: *Zvala se porodilja, zvala se lohusa* (называли и «роженица», называли и «лохуса») (Гине) (грецизм, видимо, распространился здесь через турецкий и является так наз. османским балканизмом[2], ср. распространение термина у болгар и во вторичном значении ‘болезнь роженицы’ (Плотникова 2013: 41–42)). Известны и традиционные у славян предписания для роженицы не покидать дом в течение сорока дней во избежание нападения на нее или младенца злых сил: «моры», «мрака» (последний мифологический персонаж характерен для традиции западной части Южной Славии). Практикуется использование оберегов из железа (гвоздь, ключ, ножницы и пр. подкладывают в колыбельку ребенку, или же мать берет их с собой, если есть необходимость покинуть дом ночью). Именно у бошняков распространен обычай выпекать изделие из теста со сладкой патокой, которое здесь среди прочих наименований (*hurmašica*, *halva*) имеет и славянское – *hodalica* (от *hoditi* ‘ходить’), и готовится в честь первых шагов ребенка (ср. соответствующие болгарские обычаи – Седакова 2007: 289–294). У православных сербов Боснии этот обычай отсутствует.

Общеславянский характер имеет, в частности, записанный у мусульман в Високо обычай смены кума младенца на перекрестке, если в семье не выживают дети. По сведениям из села Подвине, часто болевшего

[2] По устному сообщению И.А. Седаковой, работавшей в 2014 г. с турками Болгарии, *лахуса* ‘роженица’ и по сей день фиксируется в турецких диалектах Болгарии: так, турецкое население села Сеслав использует для обозначения роженицы термины *lòosa, lùusa*, болгарское – *лѝфуса, ла́хуса, ле́хуса* (Кубратский район Разградской области).

inslav

ребенка ранним утром мать выносила на перекресток, оставляя его там вместе с подарками для первого встречного (полотенцем или одеждой, сладостями). Дождавшись первого прохожего, мать выходила к нему с просьбой дать ребенку новое имя. Первый встречный давал ребенку имя и становился ему кумом. Реальный случай такого кумовства записан в селе Подвине: «*To se meni desilo u šćerki. Ponijela sam je na raskršće. Iznijela, i komšija je jedan naišao jutro rano… Eto, i sad je živ, kum joj. …Kose joj osijekao i nadijeo joj ime*». [Это случилось со мной и моей дочерью. Понесла ее на перекресток. Вынесла, и один сосед наткнулся на нее рано утром… Вот, и сейчас он жив, её кум. …Волосики ей отрезал и дал имя][3], ср. серб. *мењање кума* ‘смена кума’, *кумство на раскршћу* ‘кумовство на перекрестке’ (подробнее: Толстая 2010: 290–293).

Во время свадьбы от злокозненных действий местных ведьм охраняют невесту и жениха, что широко распространено у славян в целом. Здесь молодую прячут от посторонних глаз, например, укутывая ее с головы до ног в свадебные одеяния. Стремящаяся причинить зло женщина якобы может закрыть на ключ замок, чтобы молодые не имели детей, но для этого ей следует осмотреть взглядом невесту с головы до ног. По рассказам жителей-бошняков, в прежние времена при входе в дом жениха молодая, по местной традиции, известной и далеко за пределами Боснии, целовала порог, а также перебрасывала через крышу дома ложку домашнего масла, после чего проходила внутрь

[3] Рассказ изобилует деталями встречи на перекрестке матери с будущим кумом, а также включает и их подробный разговор об имени ребенка, но для краткости изложения в статье приводится только фрагмент описания реального события.

inslav

под рукой супруга. Все эти обрядовые действия направлены на то, чтобы в доме молодую полюбили, а она воспринимала семью мужа как свою собственную, т.е. проводилось своего рода приобщение невестки к новому дому и получение ею статуса члена семьи. Переступая порог нового дома, молодая держала под мышкой левой руки лепешку, правой – Коран (*To pod pazuhu staviš: pod desnu ruku kuran, pod levu – pogači* – Подвине), что символически отражает оба типа верований: старинное, традиционное (привнесение в новую семью хлеба, достатка) и более новое, соответствующее мусульманским правилам. На колени вошедшей в дом невесте сажали ребенка, как правило мальчика, чтобы у нее рождались дети (старинный общеславянский обычай, имеющий ряд вариантов у южных славян, см. Карту: Плотникова 2004: 558–569).

В похоронной обрядности при строгом соблюдении исламского обычая захоронения покойного отмечается, в частности, предписание (широко известное на Балканах и в Карпатах) сидеть около усопшего и днем и ночью, наблюдая, чтобы его не перескочила кошка или другое животное, иначе покойный станет вампиром и будет приходить домой по ночам (Подвине; Умоляни – Ресник). Вместе с тем бытует и представление о том, что умерший, который является близким после своей после смерти, – положительный мифологический персонаж *dobri*, якобы помогающий людям (Умоляни).

Особое место занимает народная мифология, по существу углубляющая наше представление об архаических компонентах, связанных с такими персонажами, как вила, ведьма, мора, волколак, «стуха». Многое здесь сохраняется в силу самой замкнутости традиции мусульман. Вместе с конфессиональной строгостью в обычаях

inslav

ислама характер тайного знания получают и представления о мифологических персонажах прошлого.

Как правило, с представлениями о мифологических персонажах связывается какая-либо легенда, предание или быличка. Большое число таких нарративов было записано в селе Умоляни на Белашнице, расположившемся на отрогах гор на высоте 1350 м над уровнем моря. Относительная изолированность села способствует сохранению ряда легенд, обрядов, обычаев и поверий. Самая известная легенда из этого села связана с происхождением его названия. На высоких отрогах скал якобы можно увидеть изображение огромного змея (называемого здесь *aždaha*), который двинулся на село, чтобы «пожирать народ». Жители села в это время собрались все вместе на праздник на одной из гор. Увидев змея, *hodža* велел всем молиться, чтобы чудовище не тронуло жителей. Так село получило свое название (от *moliti(se)*), змей же окаменел, и отпечаток его извивающегося длинного тела виден как вкрапление светлого камня на темных скалах. В качестве доказательства достоверности легенды информанты показывают русло извилистой горной речушки (*Studeni potok*), получившееся якобы в результате прохода змея. Этиологическая легенда о змее, окаменевшем в Умолянах, известна и в окрестных селах региона (Шабичах, Лукаваце), где об Умолянах рассказывают прежде всего именно эту легенду.

Другая легенда из сел Белашницы имеет общебалканский характер (подробнее см. (Плотникова 2004: 121–132, 468–475)), это якобы правдивый рассказ о некой бабе, посчитавшей, что пришла весна, и выгнавшей свое стадо слишком рано, в марте. Ударившие морозы уничтожили стадо. По утверждениям жителей из Умолян, баба осталась жива, но потеряла всё свое

inslav

богатство; в традиционной балканской версии баба (по имени Марта, Докия и т.д.) и ее козлята (ягнята) окаменели. В Умолянах термин *babe* обозначает ‘весенний снег’, ‘холодные дни марта’; кроме того, несколько мартовских дней в народном календаре центральной Боснии называются также *babine hukove*, букв. ‘бабьи завывания’ (что также распространено в разных регионах на востоке Южной Славии – в Сербии, Черногории).

В Белашнице записан и окказиональный мусульманский обряд вызывания дождя, основанный на вере в магические свойства воды, капающей в одной из пещер в местечке Бобовица недалеко от села Умоляни. При длительной засухе люди идут в пещеру и ищут там сталактиты, с которых капает вода, называя их *viline sise* ‘соски, груди вил’. Пришедшие наполняют этой водой кувшины и несут в мечеть. Там набранную воду используют при совершении обрядовых действий по исламскому вероучению (*apdest*): по разрешению ходжи умывают руки, губы, лицо, ноги, священник читает молитву, после чего «Бог дает дождь»: «Uzme se avdes: operu se ruke, usta, lice, noge. Sve se opere i onda kada se uči, hodža uči, ljudi: “Amin”, i Bog dadne kišu» (Умоляни – Ресник). В данном случае, как и в ряде других в центральной Боснии, происходит контаминация представлений о наиболее типичном для южных славян мифическом существе *вила* с обрядовыми действиями по мусульманскому канону.

Неслучайно, что чудесные свойства воды из пещеры связываются с телом «вилы»: *вила* – особенно распространенный мифологический персонаж и в Белашнице, и в Трескавице. Представляется как прекрасная женщина, обитающая в горах, пещерах, расщелинах, вблизи водоемов, имеющая своих детей, но

inslav

наносящая вред людям, если те причинят ей зло. Появлению этих персонажей вблизи людей приписывается известная во многих регионах Южной Славии легенда о количестве источников, хозяйками которых они считаются. Рассказывают, что люди случайно узнали от «вил», сколько природных источников находится в горном массиве Трескавица: утомленные охотники легли в лесу спать, развернувшись другу к другу ногами, удивленная же «вила», наткнувшись на это «чудо», воскликнула: «Tako mi 363 vrela, nisam nikad vidjela dvije glave a jedan trup!» (Клянусь 363 источниками, никогда не видела одно туловище с двумя головами!) (Умоляни). Якобы третий охотник подслушал слова «вилы», и люди узнали, сколько на Трескавице источников (Дуймовичи).

Известны и общие для многих южнославянских регионов представления о следах, которые «вилы» оставляли после своего танца (*vilsko kolo*) – кругах травы, как-либо видоизмененной, причем в этих местах – голубой. Полагают также, что человек, увидевший, как танцуют «вилы», не смог бы выжить – они бы его «сожрали» или убили. Очевидно, что традиционная амбивалентность образа «вилы» сохраняется и в поверьях боснийских мусульман: с одной стороны, по словам собеседников, прекрасные «вилы» творят только добро, помогают людям, с другой (особенно в случае нанесения им какого-либо ущерба) – могут отомстить человеку.

Об опасности этих персонажей для человека было записано немало рассказов, часто мотивированных причинением ущерба самим «вилам» и необходимостью последующего наказания. Так, по одной версии, мальчик, играя, бросил камешек в пропасть между горами (собеседницы указывают при этом на определенное место рядом с селом Умоляни – гору Слевачу), появи-

inslav

лась «вила» и сказала, что он попал в колыбельку с ее ребенком, поэтому должен благодарить Бога, что на нем оберег, иначе бы ему несдобровать: «Moli Boga kad ti je majka opasa zelenijim pasom, a dolje kad se bacio, kaže, udario si mi dijete u bešiki» (Благодари Бога, что тебя мать опоясала зеленым поясом, ведь внизу ты, бросая камень, ударил по моему младенцу в колыбельке). По словам другой рассказчицы из того же с. Умоляни, это был не мальчик, а парень двадцати лет, который заранее опоясался зеленым шерстяным поясом, как раньше и носили мальчики и юноши – 10 метров длиной, и пытался попасть в «вилу», чтобы ее убить, потому что не знал, что это за существо. «Вила» ему сказала: «Tebe sad proždrla, da nije tebi tog zelenog pasa! Hvala Bogu… blago tebi, spasio te zeleni pas!» (Я бы тебя сожрала, если бы не зеленый пояс! Слава Богу… повезло тебе, спас тебя зеленый пояс!) (Умоляни). В обоих нарративах в качестве оберега фигурирует пояс, защищающий детей также и от других вредоносных мифических персонажей, ср. общеславянские охранительные функции пояса (Плотникова 1995).

Особо следует отметить специфику мифологического персонажа *вила* в Високском крае. По поверьям из села Гине, находящиеся вблизи села «вилы» могли заменить новорожденного своим ребенком. В этом селе маленького ребенка, находящегося в люльке, матери охраняли, чтобы его не украла и не подменила на собственного слабого ребенка «вила». Это типичное для западных, но весьма редкое для южных славян верование в подменыша (ребенка «вилы», который много плачет и болеет) удалось зафиксировать у бошняков в северной части центральной Боснии. Фиксация данного поверья именно у мусульман в центре Боснии подтверждает исключительную сохранность архаиче-

inslav

ских представлений в данной этноконфессиональной среде на фоне традиции православных и католиков, у которых подобные представления, возможно, давно утеряны.

В ходе этнолингвистических экспедиций по центральной Боснии повсеместно можно было услышать рассказы и о мифологическом персонаже *mora*, от которой особенно следует защищаться с помощью указанных апотропеев. *Mora* нападает главным образом на младенцев, высасывая из них жизненную силу (вариант: кровь), отчего у ребенка набухает грудь и он становится очень слабым. В мусульманских селах про такого ребенка говорили: «Doji ga mora!» (Его сосет мора!); одна из собеседниц в Умолянах рассказывала, что в колыбельку ребенку клали что-нибудь серебряное, тисовую древесину (*tisovina*) и чеснок, потому что некая «мора» умела его высасывать (*jer je znala nekakva mora dojt i doit ga*). Чесноком мазали ребенку грудь и остатки клали под голову. Сама рассказчица сказала: «Я и обоим детям так делала, потому что слышала от своей матери, как надо делать. Я зеленый пояс сплела своими руками, когда сын родился. В один конец вшила кусочек тисового дерева, а в другой – серебро. А в мешочек завязала чеснок и положила под голову. Поскольку эта “мора” чувствует резкий запах и не приходит». На вопрос о том, является ли «мора» женщиной, боснийка отвечала, что этого не знает, знает только то, что она «приходит и летит на новорожденного» (*mora dolazi i ona leti na dijete*), потому что детское тельце – самое сладкое на свете, обладает особым запахом, оно – райская птичка (*rajska ptičica*). Нередко о таком приболевшем ребенке матери в Умолянах и других селах центральной Боснии говорили также, что «его у нее “мора” *душит*» (*duši mi ga mora*). В с. Гине,

inslav

защищая младенца от прихода «моры», в окна затыкали колючие ветки шиповника, некоторые забивали в порог дома при входе нож. В с. Подвине от нападения на ребенка «моры» ему в качестве пояса повязывают полоску из засушенной козьей кожи, а на грудке белой нательной рубашечки новорожденного вышивают крест из красных ниток, что, по мнению собеседниц, должно прогнать «мору». Кроме того, в пеленки подкладывали чеснок (*bijeli luk*), магическую травку – «защитник дома» (*čuvarkuća*), а в самом доме затыкали все возможные отверстия, через которые это демоническое существо якобы может проникнуть внутрь (*da ne bi ulazila mora*).

Основная функция мифологического персонажа, называемого $^{+}$*mora*/*zmora* и известного как южным, так и западным славянам, – душить, давить человека, главным образом неженатого мужчину, при этом *mora* представляется в качестве незамужней девушки, которая приобретает эти способности, часто независимо от своего желания, подробнее см. (Левкиевская 1999: 341–344). Любопытно, что и такой образ рассматриваемого мифологического персонажа нашел отражение в фольклорных сюжетах боснийских мусульман. Рассказывают, что в Умолянах однажды произошел следующий случай. Как-то осенью молотили зерно. Мужчины, как обычно, в это время спали в коровниках на соломе, заодно присматривая и за зерном, чтобы его не намочил дождь. И один молодой мужчина по имени Хасан (говорят, он был силен, статен и хорош собой) однажды пожаловался: «Meni doji mora! Meni nešto prsa rastu» (Меня сосет мора! У меня что-то растут груди). И решил пойти за помощью к ходже. Здесь следует особо отметить, что *hodža* ‘мусульманское духовное лицо’ у боснийских мусульман предстает как

inslav

знахарь, целитель, знаток разных магических способов освобождения от напастей любого рода, однако в ряде случаев и как человек, использующий свои знания во вред людям, т.е. в роли местного колдуна. Так, одного из наших собеседников-мусульман в селе Пориечани (окрестности городка Високо) прозвали в округе *hodža* за то, что он умел подбирать травы от разных болезней, помогал людям советами и знал заговор от «моры». Ходжа, к которому обратился юноша из Умолян, сказал пострадавшему, чтобы он вечером ничего не боялся, обязательно лег навзничь, прислонился к балке, чтобы видеть вход в коровник, и непременно следил за тем, чтобы не заснуть, чтобы караулил, кто к нему придет. Мужчина его послушался, сделал всё так, как ему велел ходжа. Лежал так час и услышал, как старушка снаружи крикнула кому-то, чтобы корм скоту дали. Как вдруг в дверях, проникнув через замочную скважину, появилась девушка, вся разодетая, в украшениях, серебре и золоте, колокольчиках. Девушка, прекрасная, как «вила», начала его высасывать (*cura, ko vila, i počne me dojit*). И тогда он крепко схватил ее обеими руками перед собой, как сказал ему ходжа. Он ее схватил, и она уже не могла никуда деться – попалась. И он сразу ее узнал – соседка! А пришла, чтобы его уничтожить. Она ему и говорит: «Хасан, прошу тебя, не выдавай меня никому, Богом заклинаю, не выдавай, я тебе дам все, что у меня есть! Приданое дам!». Приданое, или свадебные подарки невесты (*boščaluk*), – это и рубашки, и штаны, и шапки, всё. И вот этот мужчина, сильный и усердный в работе, умер в старости, а никому никогда не сказал, что это за девушка была. Он сказал ей тогда: «Я тебя не выдам, но ты не смей никогда больше никому такое делать; чтобы этого не повторилось!». Она отвечала: «Не

inslav

буду, да и не могу больше, потому что ты меня видел и узнал, так что не могу я больше так делать» (Умоляни – Ресник).

По словам собеседниц, по-другому при поимке поступали с ведьмами – женщинами преклонного возраста, вознамерившимися сотворить зло со скотом. Их называли *si(h)irbasice* или *si(h)irbašice* (*sihir* ‘зло’, из тур.), реже – *vještice*, а также и *činilice* (с. Дуймовичи: *činilice* ‘ведьмы’, т.е. женщины, которые умели наносить порчу – *znale učiniti*) и также стремились подкараулить, поймать, распознать и наказать. Такие женщины якобы могли превращаться в любое животное или предмет, могли также пролезать через замочную скважину: лишь встряхнутся – и снова обретают облик женщины (*i samo se strese i izađe van, strese se – ona je žena*). Рассказы о поимке ведьмы, особенно в канун Юрьева дня, что характерно и для бошняков, известны в самых разных славянских регионах.

Поскольку у мусульман центральной Боснии считалось, что активность ведьм приходится на *Jurjev(o)*, то в канун этого дня производились различные магические действия, чтобы защитить от ведьмы дом, людей, скот. Собирали и везде затыкали траву под названием *vratić* (от *vratiti* ‘возвратить, вернуть’); три раза обходили хлев и дом, обсыпая вокруг зерном или семенем льна со словами молитвы (вариант: со словами заговора, чтобы ведьма «ничего не могла сотворить ни мне, ни моим детям, ни моему скоту»). Считалось, что в Юрьев день ведьма седлала прялку из тисового дерева (женщины, ругаясь, иногда говорят друг другу: *vještica na preslici* «ведьма на прялке»), чтобы отправиться на свои пагубные для людей и скота дела (Умоляни – Ресник). Чтобы обезопасить себя от порчи от определенных особ в селе, девушки в канун Юрьева

inslav

дня рвали крапиву для одной, другой, третьей ведьмы, «сажали» растения перед порогом дома и проговаривали, чтобы крапива обжигала ту, ту и ту…

В канун Юрьева дня хозяева скота дежурили, чтобы поймать ведьму. Так, дядя одной из рассказчиц жаловался, что у него все время что-то случалось с коровой – какую бы корову ни купил, она или сдохнет, или заболеет, или сделается бесплодной… Менял он, менял коров, потом говорит: «Всё, иду к ходже!». Ходжа, который, конечно, знал, в чем дело, сказал ему: «Когда будет “Юрьев”, карауль на “Юрьев”, спрячься перед коровой, придет кое-кто, кто истребляет твое добро». И, говорит, спрятался он в яслях, когда вдруг в дверях возникает женщина, а двери закрыты! Но она все равно входит, голая в чем мать родила! И, говорит, что-то около коровы стала делать, а он выскочил, прыгнул на нее, но нельзя ее схватить – она, будто жиром намазана. Где ни схватишь, скользит, а руки липкие становятся. Но у нее были косы. И он накрутил ее косы на руку и побил ее сильно. На другой день разносится весть по селу: у Зинеты сломана рука. Ночью куда-то выходила и сломала руку. А это он сломал ей руку. И с тех пор она этого больше не делала, не могла, да и не смела. Но тогда и она его заклинала: «Никому не рассказывай про меня». Но он рассказывал, не хотел покрывать ее, хотел всем рассказать о ней. И была она его ближайшая соседка. Давно очень случилось, а ей уже тогда было точно не менее 60 лет. По другим рассказам, спрятавшийся в загоне хозяин, у которого гибли овцы и ягнята, увидел черную птицу среди овец. Он замахнулся топором и отрубил птице крыло. На другой день в одной из ближайших к Умолянам деревушек объявилась женщина без руки. Прак-

inslav

тически каждый из наших собеседников знал одну такую историю.

У мусульман в окрестностях Сараева под Юрьев день, когда следовало караулить ведьм в хлеву, если корова не давала молока, считалось, что об этом мог предупредить обратившегося к нему человека местный ходжа. Для защиты в этот день от вредоносных действий ведьм ходили также к местному ходже и для того, чтобы он с помощью амулета – написанных слов из Корана на бумаге (*zapis*), – обезопасил скот на Юрьев день: «…pa hajde da pravi zapis hodža na Jurjev da bude ajvan zdrav» (А, давай, пусть сделает записочку ходжа на Юрьев, чтобы скот был здоров). На рог корове привязывали тряпочку с записочкой, проговаривая в рифму: «Ne može hajvanu za godinu dana!» (Не навредит скоту в течение года). Ходжа также заговаривал воду в канун этого дня и давал несколько бутылок с разными записочками внутри: для овцы, для коровы, для людей («для дома»): «Ovo ti je za ovcu, ovo ti je za kravu. Ovo ti je na kuću» (Умоляни). Рано утром на Юрьев день нужно было побрызгать водой из соответствующей бутылки членов семьи, скот (особенно – рога и уши). В окрестностях Високо (село Гине), оберегая дом и хлев от прихода ведьмы ночью, в канун Юрьева дня осыпали помещения зерном или пеплом, считая, что на следующий день по оставшемуся на пепле отпечатку ноги можно будет распознать ведьму. Посыпая пепел вокруг дома, хлева, обязательно произносили молитву – слова из Корана (*uči se i pospe se oko štale, oko kuće*). Использование религиозных предметов и сакральных слов известно в ритуально-магической практике самых разных народов, у мусульман Боснии это Коран, четки, записи на амулетах арабскими буквами слов из Корана.

inslav

Особое значение для исследования генезиса мифологического персонажа имеют рассказы мусульман центральной Боснии о «волколаке», называемом здесь *vukodlak*. В западной части Южной Славии эта лексема употребляется для обозначения вампира, однако в Боснии и Словении фиксируются различные «переходные» персонажи: например, мертвец с шерстью, как у волка; существо наподобие волка или лесного зверя и т.п. (подробнее см. Плотникова 2004: 212–214, 634–645). По данным проведенных этнолингвистических экспедиций у мусульман центральной Боснии в 2011–2012 гг., *vukodlak* – это человек, способный превращаться в волка. Такое архаическое представление о мифологическом персонаже находит аналогии в Полесье и у западных славян, но у южных славян вне территории Словении (словен. *volkodlak*, см. Плотникова 2004: 634–637) нам встречается впервые. В словаре «Славянские древности» в статье «Волколак» авторы подчеркивают, что весь комплекс признаков, присущих волколаку, «наиболее полно сохранился в украинских, белорусских и польских традициях» (Гура, Левкиевская 1995: 418).

В ряде обследованных сел (Умоляни, Лукавац, Ресник) демоническое существо, называемое *vukodlak*, якобы приносило существенный ущерб овцеводству: десятки овец в полностью закрытом помещении под утро находили задушенными. На высокогорных пастбищах в Умолянах и летом строили особые загоны для овец из стволов огромных деревьев, покрытые плотно прибитой дранкой, заколоченной специально большими гвоздями, однако и эти помещения взламывались необычайно сильными существами. Овец находили не съеденными, а придушенными или с «выпитой кровью». И тогда выяснилось, что это были не волки, а

inslav

люди, которые превращались в волков, помочившись и покатавшись в собственных экскрементах, в результате чего приобретали необыкновенную силу (*kako se pomokri, pa se zakurla po tome, stvori se vukodlak i onda može uradit šta oćeš*). Но жители села никогда не могли их схватить «с поличным».

Обладавшие способностью обращаться в волка люди вели якобы обычный образ жизни: имели жен, занимались сельским хозяйством. Но время от времени у них возникало непреодолимое желание принять иной образ: «Вероятно, это было у них в крови, как наркотик», – делится своими мыслями собеседница из Ресника. По ее словам, она «точно» слышала об одной женщине, которая сошла с ума от того, что муж менял свой облик. Та якобы пошла с мужем на поле рядом с лесом собирать сено. Муж отлучился попить воды из источника и превратился в волка, но не сумел сразу принять свой первоначальный вид и появился перед супругой в ином обличье, с шерстью на теле. «Что ты делаешься то таким, то таким?» – воскликнула женщина и потеряла разум.

В одном из соседних с Умолянами сел на южной стороне Белашницы – в Лукаваце – в 2011 г. нами был записан рассказ о человеке без носа. По поверьям, этот человек из села Блаца обладал способностью «превращаться в вукодлака» (*a on kažu da se pretvarao u te vukodlake*) и прожил с волками семь лет. А конь схватил одного из волков за нос, оторвал ему нос, и, когда этот человек вернулся к людям, его прозвали «вукодлаком». В том же селе ходили слухи о дочери одного крестьянина, которая отсутствовала по ночам, превращаясь в волка, а наутро находили по пятьдесят овец задушенными.

inslav

Наименование *vukodlak* именно в мусульманской среде Боснии и Герцеговины встречается в своем исконном славянском значении ‘человек, способный обращаться в волка’. Этот термин как обозначение вампира (и / или ходячего покойника) в противовес названию *вампир* (*лампиjер* и под.) характерен в целом для западной части Южной Славии, однако архаическая семантика термина для сербскохорватских диалектов отмечается, как следует из экспедиционных записей, именно в боснийско-мусульманской среде, что в культурно-лингвистическом пространстве Южной Славии находит аналогии лишь с периферийными словенскими данными из области семантики слова и экстралингвистического контекста бытования термина. Так, словен. *volkodlak* – «рожденное женщиной существо, младенец, у которого появляются шерсть, волчьи зубы, и он может быть то волком, то человеком» (Содражица); «проклятый человек, наполовину волк, наполовину человек» (Рибница); «волк-оборотень, сожительствующий с девушкой» (Бела Краина) (Kelemina 1997: 99–102, 308).

Как видим, в ряде случаев мусульмане Боснии сохранили тот славянский архаический культурный слой, который обнаруживает общность с другими неконтактными славянскими традициями (в данном случае – с полесской, польской и отчасти – словенской), но при этом не имеет параллелей в окружающей балканской народной культуре и ее языковом отражении.

Часто ожидаемые сведения о мифологических персонажах, известных по южнославянским этнографическим и фольклорным источникам прошлого, у мусульман центральной Боснии не сохраняются. Например, о персонаже *stuha* (герцеговин. *стуха*, черногор. *здувач*, *здухач* ‘демон-защитник данной местности’, подробнее см. Плотникова 2004: 223–225, 658–661) сохранились

inslav

лишь отрывочные сведения, причем основные функции персонажа оказываются практически стертыми: в селе Думовичи полагают, что это призрак, привидение, появляющееся в полночь или в два часа ночи (*gluho doba*) и способное принимать разные облики (*prikazi su te stuhe*) (привидения – это «стухи»); в селе Подвине *stuha* – опустившийся человек, не соблюдающий моральные нормы, и т.д.

Вместе с тем в ходе этнолингвистических экспедиций были записаны многочисленные поверья и соответствующие термины из народной мифологии, известные на широкой территории распространения сербскохорватских диалектов. К ним относятся не только упомянутые выше «вила», «мора» и др., но и представления о заболеваниях, полученных «через ветер» (*džinovski vetar*), путем попадания на собачьи следы (*sugreb*) или плохое место, что определяется термином *ograisati*, соответственно полученная таким образом болезнь именуется *ograma* (оба термина известны на широкой территории континуума сербскохорватских диалектов и являются турцизмами, см. Skok 1: 13).

Часть общих для южных славян поверий обнаруживается при ответе на вопрос «Чем пугали маленьких детей, когда они не слушались родителей?». Как правило, рассказывают, что пугали детей не только общеизвестным у южных славян персонажем *Baba Roga*, но и «мраком», распространенным у хорватов на западе Южной Славии (Плотникова 2013: 134–136) и называемым в Високо *mrakač*: «“Ne idi tamo, ima mrakača”, a sto je to…» (Не ходи туда, там мракач, а что это такое…) (Пориечани).

Ряд поверий о предопределенности судьбы у бошняков включает в себя комплекс особенностей мусульманской веры и черты южнославянской традиции в

inslav

целом. В каждом из сел бытует вера в счастливую судьбу, называемую *nafaka* (турцизм арабского происхождения). Этот концепт объединил в себе самые различные балканские представления о судьбе с четкой доминантой предопределенности событий: *svak svoju nafaku nosi* (каждый носит свою «нафаку») (Умоляни); *Nafaka i nafakali*[4] *– nešto što nas prati* («Нафака» и «нафакали» <наречие> – это то, что нас сопровождает) (Подвине). Считается, что *nafaka* появляется до рождения самого ребенка (*...jer se dijete ne može roditi, prvo mu se rodi nafaka* (Ребенок не может родиться, пока не родится его «нафака») – Умоляни) и исчезает перед смертью человека (*Džanku nestalo nafake i on umro* (У Джанка исчезла «нафака», и он умер) – Умоляни). Представление о судьбе (причем, счастливой, поскольку человек родился), обозначаемой термином *nafaka*, изначально связывается с тем, что человеку предопределено съесть и выпить на этом свете (ср. также толкование термина у А. Шкалича: Škaljić 1979: 482): *Pa će se ona* <nafaka> *rodit, pa će se rodit dijete da pojede svoju nafaku* (И рождается она <«нафака»>, и тогда рождается ребенок, чтобы съесть свою «нафаку») (Умоляни). Вместе с тем молодоженам на свадьбе желали в будущей совместной жизни счастья, достатка и дальнейшей счастливой судьбы (процветания), несмтря на веру в преопределенную судьбу: *...da budete sretni, berećetni i nafakali* (Подвине).

В заключение анализа полевого материала еще раз подчеркнем, что совмещение противоположного –

---

[4] *Nafakali* – наречие ‘счастливо, благополучно; сытно’, ср. пояснение в словаре турцизмов в сербскохорватском языке А. Шкалича: «счастлив и благословен, что касается проживания и пищи» (Škaljić 1979: 482).

inslav

архаического и инновационного, общеславянского и османско-балканского – характеризует народную традицию центральной Боснии, отраженную в записях о самых разных обрядах, обычаях, поверьях и в фиксациях соответствующей культурной лексики в ходе проведенных экспедиций. Важно отметить и то, что в результате длительных контактов с православными и католиками на территории Боснии происходило и происходит взаимопроникновение ряда элементов народной культуры, заметное, прежде всего, в фольклоре, семейной обрядности и хозяйственных обычаях, отчасти – в годовом событийном цикле.

ЛИТЕРАТУРА

Гура, Левкиевская 1995 – *Гура А.В., Левкиевская Е.Е.* Волколак // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 1. М., 1995. С. 418–420.

Левкиевская 1999 – *Левкиевская Е.Е.* Змора // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общей редакцией Н.И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 341–344.

Плотникова 1995 – *Плотникова А.А.* Пояс // Славянская мифология. М., 2005. С. 321–322.

Плотникова 2004 – *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.

Плотникова 2009 – *Плотникова А.А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 2009. (2-е изд.).

Плотникова 2013 – *Плотникова А.А.* Южные славяне в балканском и общеславянском контексте: этнолингвистические очерки. М., 2013.

Седакова 2007 – *Седакова И.А.* Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М., 2007.

Толстая 2010 – *Толстая С.М.* Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2010.

inslav

Филиповић 1949 – *Филиповић М.* Живот и обичаји народни у Височкој Нахији // Српски етнографски зборник. Књ. 61. Београд, 1949.

Kelemina 1997 – *Kelemina J.* Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva z mitološkim uvodom. Ljubljana, 1997.

Skok – *Skok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. T. 1–4. Zagreb, 1971–1974.

Škaljić 1979 – *Škaljić A.* Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku. Sarajevo, 1979.

inslav

ПРИЛОЖЕНИЕ

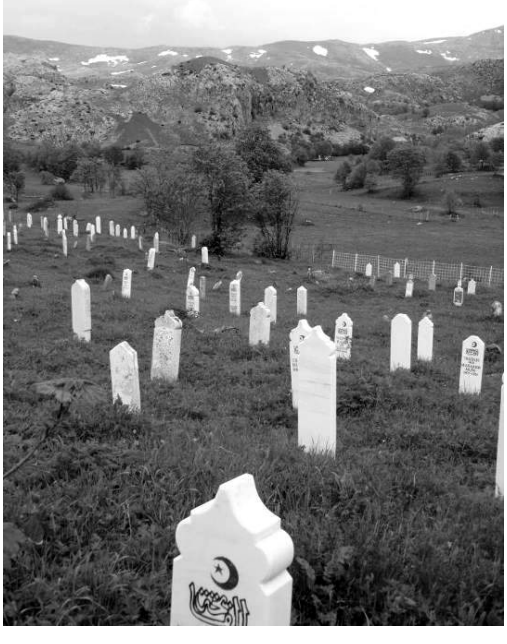
Высокогорное село Умоляни
(2012 г., фото А.А. Плотниковой)

Беседа с жителями села Умоляни
(2011 г., фото А.А. Плотниковой)

inslav

Полоска на скале из породы светлого камня в с. Умоляни – изображение прожорливого дракона «аждахи», по мнению жителей. (2011 г., фото Е.С. Узенёвой)

Кладбище в селе Умоляни
(2012 г., фото А.А. Плотниковой)



inslav

Место проведения «теферича» в селе Дуймовичи
(2011 г., фото А.А. Плотниковой)

Гостеприимная хозяйка Хафиза Геняц
(село Пориечани; Височский край, 2012 г., фото А.А. Плотниковой)

inslav

Село Пориечани, Височский край
(2012 г., фото А.А. Плотниковой)

Мельница в районе Високо
(2012 г., фото А.А. Плотниковой)

inslav

Беседа с информантами в селе Подвине
(2012 г., фото А. Геняц-Накичевич)

Оберег из тисового дерева на связке ключей
у жителя села Лукавац
(2011 г., фото А.А. Плотниковой)

inslav

Е.С. Узенёва
(Москва)

«Ловчанские помаки»: язык и культура

Болгары, исповедующие ислам, которых также называют *пома́ки*, *ахря́ни*, болгары-мусульмане, уже давно являются объектом постоянного интереса и болгарских, и иностранных ученых как «другие», необычные, принадлежащие к иной религии, но говорящие на том же болгарском языке, что и остальные болгары. Они привлекают внимание исследователей благодаря своему пограничному культурному статусу в болгарском обществе[1].

Полевые исследования традиционной культуры болгар-мусульман представителями Московской этнолингвистической школы начались в 2002 г. во время экспедиции в с. Аврен Крумовградского района области Кырджали в Восточных Родопах. Результатом посещения с научными целями болгар-мусульман стали несколько статей, в которых были представлены особенности духовной культуры, лексики и обрядовой терминологии этого региона (Плотникова, Узенёва 2002; Плотникова 2005; Плотникова 2013: 356–364). Автор данной статьи последние три года продолжает собирать материал о культуре, идентичности и языке помаков Средних Родоп (области Смоляна и Златограда в южной Болгарии)[2].

---

[1] Достаточно подробная библиография по изучению болгар-мусульман представлена в книге И. Кюркчиевой (Кюркчиева 2004: 6–9), а также в рецензии В. Фридмана на сборник статей «Pomaks in Greece and Bulgaria» www.scrc-h.slav.hokudai.ac.jp.

[2] В ходе этих экспедиций в течение 2012–2014 гг. были обследованы г. Златоград и с. Старцево, а также сёла Смолянской области Виево, Кутела, Тырын, Смилян, Полковник-Серафимово.

inslav

Данная статья основана на собственных полевых материалах автора, связанных с традиционной культурой и говором так называемых «ловчанских помаков», культурно-конфессиональной общности села Галата, расположенного в северной части центральной Болгарии между двумя административными центрами, городами Ловеч и Тетевен. При работе с информантами мы пользовались этнолингвистическим вопросником (Плотникова 2009), первоначально созданным для нужд Малого диалектологического атласа балканских языков (МДАБЯ).

Кроме того, для целей нашего исследования был сформирован также отдельный список вопросов, ориентированный на работу с мусульманской аудиторией, куда были включены темы о появлении новых и сохранении старых праздников в среде магометан, об их взаимовлиянии, об отношении молодежи к традиции и религии, о влиянии глобализации на современную жизнь, об изменении системы ценностей и моральных устоев, о брачных интенциях девушек и юношей и др.

С. Галата находится в центральной части Болгарии, в подножии горного массива Стара-Планина, в 20 км от г. Тетевен и около 2 км южнее от с. Былгарски извор (старое название Турски извор). Галата расположено в котловине, окруженной невысокими горами и скрытой от взгляда путешественников. Вокруг него существуют еще три мусульманских села – Малка Желязна, Градешница, Глогова. В настоящее время в с. Галата проживают только болгары, исповедующие ислам. Согласно мнению ряда ученых, принятие ислама

Предварительные результаты анализа собранного материала были опубликованы в работах (Узенёва 2013, Узенёва 2013а, Терзиева, Узенёва 2014).

inslav

здесь первоначально имело место в конце XVII в. и было ненасильственным. В селе с 1912 г. существовала болгарская школа с тремя учителями (обычно в школе был один учитель). Строительство собственного здания школы и принадлежащего ей двора было завершено в 1942 г. В 20-е гг. XX в. работала и мусульманская школа, которая не смогла, однако, «закрепиться» здесь, а учитель-турок, по сведениям информантов, ушел из села. В с. Галата сохранилась и функционирует старая мечеть, построенная в конце XIX в.

Отметим, что интерес языковедов к этой группе населения возник давно. Профессор Л. Милетич в 1899 г. опубликовал статью «Ловчански помаци» в журнале «Български преглед» (Милетич 1989). Одно из самых известных исследований «Ловчанските помаци и техният говор», изданное в 1931 г., принадлежит перу болгарского ученого В. Савова. Л. Милетич и В. Савов считали, что имена собственные у помаков и их терминология родства имеют турецкое происхождение, равно как и традиционный костюм. В 1961 г. С. Рамов продолжил изучение языка помаков этого района[3], а Б. Байчев уделил внимание особенностям диалекта с. Галата (Байчев 1989).

Болгары-мусульмане из района Тетевена сохранили живую народную традицию и ряд архаичных черт в своей культуре до наших дней. Наиболее вероятным объяснением этому феномену может считаться тот факт, что данная общность всё время своего существования оставалась частично изолированной, концентрировалась на сравнительно небольшом в географическом от-

[3]См. также и другие работы (Иванов 1933; Иширков 1932; Лори 1993). Библиографию трудов по тетевенскому говору см. (Стойков 2002: 115).

inslav

ношении пространстве и была окружена иным в конфессиональном отношении населением (болгарами-христианами). Традиционная культура этой общности долгие годы оставалась вне поля зрения ученых-этнографов. Болгарские исследователи, изучавшие ловчанских помаков позднее, часто отмечали, что еще в начале XX в. ученые обходили своим вниманием этот интересный ареал.

Позднее, с наступлением XXI в. и последовавшими за ним процессами глобализации, село стало местом паломничества не только этнографов и фольклористов[4], но и журналистов, которых привлекала экзотическая, с современной точки зрения, культура помаков и их идентичность.

Болгарские диалектологи кафедры современного болгарского языка факультета славянских филологий Софийского университета Вл. Жобов и Г. Колев активно напутствовали меня в моем стремлении отправиться в область Тетевена в экспедицию с целью фиксации нынешнего состояния говора с. Галата, который почти 70 лет не был объектом лингвистического наблюдения и анализа.

Наше исследование, проведенное в 2013 г., показало, что за прошедшие несколько десятилетий с момента первых диалектологических записей в с. Галата языковая и культурная ситуация здесь почти не изменились: в селе всё также проживают исключительно болгары-мусульмане, около 3000 человек (600 семей),

---

[4] См. статьи: (Георгиева 1993; Карамихова 1993; Петкова 1998; Тончева 1998; Тончева 1998а; Тончева 1998б). Статья В. Тончевой о «расписных невестах» (*писаните булки*) в Болгарии доступна в Интернете: http://infomreja.bg/news.php?id=4685.
В 2004 г. вышла монография И. Кюркчиевой, целиком посвященная помакам Тетевена (Кюркчиева 2004).

inslav

которые сохраняют свой говор и культуру нетронутыми. Местных жителей отличает женский традиционной помакский костюм, состоящий из ярких цветных шаровар с домотканым пестрым поясом *учку́р*, белой вышитой рубахи с жилетом, платка и сделанного из разноцветного бисера колье (*мони́сто*). Раньше все замужние женщины при выходе из дома непременно надевали и верхнюю одежду *фередже́* – длинную черную накидку с капюшоном, богато украшенным вышивкой (см. фото 2–5 в конце статьи). Ею покрывали тело умершей женщины, т.е. использовали в качестве савана.

Тетевенские помаки совсем нерелигиозны, в пользу чего свидетельствуют и их высказывания: «Коран и Евангелие са едно и същото, само имената са сменили» (Коран и Евангелие – это одно и то же, только имена там сменили); «Ние не знаем да седим по-турски, не знаем ислямски молитви *дувъ́*» (Мы не умеем сидеть по-турецки, не знаем мусульманских молитв дува). Местное население не владеет турецким языком, а обычаев, связанных с исламом, не так много. Основное занятие населения здесь скотоводство, а также земледелие и заготовка леса.

О происхождении названия села существует несколько легенд: 1) топоним происходит от названия дерева (*га́бър*), которое в изобилии растет вокруг села; 2) имя селу было дано султаном в качестве награды одному борцу родом из данного села, победившему в спортивных состязаниях на турнире; борец попросил у султана разрешения называть село так же, как именуется один из известных кварталов Стамбула (Царьграда); 3) вариант народной этимологии – жители села повторно приняли ислам после того, как съели всех свиней, разводимых ими (или нарочно отпущенных

inslav

христианами) – *изгалатили се* ‘букв. испачкались, оскоромились, осквернили себя’ > *изгалатените* > *галатени* > *галата*. Отметим, что так их называют жители окружающих помакских сёл. Ст. Младенов предложил следующую этимологию: название произошло от наименования сторожевой башни *кулата* > *калата* > *галата*. Цанко Младенов возводит топоним к названию местности в Малой Азии – *кале* > *гале* > от греч. *Γαλατία* (Иширков 1932).

Тетевенские помаки сохранили свой болгарский говор, несмотря на несколько веков Османского владычества. Существуют свидетельства о том, что вплоть до 1926 г. сельских детей обучали турецкому языку местные священники *хо́джи*. Архивные данные указывают на существование старой церкви на месте нынешней мечети, неподалеку от которой был найден старый крест и православные рукописные книги.

Хорошо сохранился и местный фольклор, в котором доминирует болгарская традиция. Наряду с турецкой по происхождению терминологией родства (*бу́ба* ‘отец’, *ни́на* ‘мать’, *агу́* ‘старший брат’) распространена и общеболгарская: *снаха́*, *зъ́лва*, *де́вер*, *сват*. Известны и болгарские фамилии славянского происхождения типа Гуведарови, Умирашки, Рамуви, Маневи и др.

Говор села Галата относится к переходным балканским говорам, к галатскому говору, особенности которого Ст. Стойков связывал с тем, что до принятия ислама местные жители были павликианами (Стойков 2002: 119). Для говора характерно: 1) широкое *е* на месте старославянских **ѫ, ъ** и **ь** в позиции под ударением (*де̂п – дъб, пе̂т – път, ке̂шта – къ́ща, ре̂ка – ръка́*); 2) отвердение консонантной системы; 3) полная элизия согласной [х] в глагольных формах имперфекта и аориста (*дойдо́(х), дойдо́(х)а, ка́зва(х)а*); 4) элизия соглас-

inslav

ной [в] / [ф] (*с'а́ка*, *се́ки* ср. *вся́ка*, *все́ки*); 5) восточноболгарская специфическая особенность – реализация фонемы ě (**ѣ**) как *е* или как *'а* в зависимости от позиции: *мля́ко*, *мле́чен*; «якавизм» здесь распространен шире, чем в других балканских говорах (*каля́свам*, *по́слядък, вя́жда* ср. *калесвам*, *последък*, *вежда*); 6) полная редукция гласного [о] и неполная редукция гласного [а] в безударном и нередко ударном положении (*вудъ́ть*, *гурътъ*, *бурбъ́тъ* ср. *вода́та*, *гора́та*, *борба́та*); 7) «твердые» окончания у глаголов в настоящем времени (*но́съ – но́сът, беръ́ – беръ́т* ср. *но́с'ъ – но́с'ът*); 8) будущее время образуется с помощью вспомогательной частицы *ше* (*ше земъ́т, ше ка́же*) и др.

В традиционной народной культуре с. Галата выявляются несколько различных по происхождению, но взаимодействующих между собой пластов. Наряду с мусульманской доминантой отмечается ряд архаичных элементов, которые присущи болгарской традиции в целом, а также общие для всех балканских славянских культур явления и обслуживающая их лексика. Многие жители села хорошо знакомы не только с названиями христианских праздников, но и в целом с ритуальным комплексом и связанными с ним верованиями и представлениями, которые нередко оказываются «вплетенными» в канву праздничного календаря помаков Тетевена. Объяснить это можно не только контактами с бытовавшей в селе до принятия в XVII в. ислама христианской традицией, но и сохранением в сознании помаков более глубоких представлений о своих корнях.

Некоторые народные обряды, приуроченные к старым христианским праздникам, существуют в с. Галата и сейчас. Эти ритуалы направлены, главным образом, на обеспечение благополучия людей (плодородия, уро-

inslav

жая, здоровья, богатства) и на защиту от «злых сил», диких животных и птиц (*Ми́шовден* букв. ‘мышиный день’, *Вълчите пра́зници* ‘волчьи праздники’, *Га́ргинден* ‘день галки’) и др. Эти ритуалы остаются частью народной духовной культуры, которую местное население определяет как помакскую. Ср. карты в книге А.А. Плотниковой, показывающие, что «Волчий праздник» и «Мышиный праздник» практически повсеместно известны в восточной части Южной Славии болгарам, македонцам и части сербов (Плотникова 2004: 342–358).

Каковы же специфические черты культурной традиции тетевенских помаков? Анализ диалектной терминологии родильной обрядности показал, что эту сферу семейных обрядов «обсуживает» общеславянская по происхождению лексика: *я́лова* ‘бесплодная женщина’, *те́жка* ‘беременная’, *роди́лка* ‘роженица’, *ба́ба* ‘повитуха’, *ри́за* ‘околоплодный пузырь’, *по́слядък* ‘послед, детское место’ и т.д. Отмечаются и общие для южных славян представления о демонах судьбы (*ори́сници*), которые определяют судьбу ребенка (*ори́сват*) на третий день после его рождения. Данные верования совсем неизвестны болгарам-мусульманам Средних Родоп в южной Болгарии. В с. Галата верят в магические свойства «сорочки» новорожденного, способной охранять воинов от пули на поле битвы; в способность ребенка, дважды отлученного от груди, наносить вред людям в виде сглаза (*да урока́сва*, *и́ма ло́ши очи́*); в необходимость «разделения» рожденных в один и тот же месяц детей (*едноме́сечета*) с помощью яйца с двумя желтками для сохранения их жизни и здоровья.

В с. Галата сразу после рождения младенца ему должны испечь лепешку «для пеленок» (*за пово́йник*), причем сделать это должна женщина с живыми родителями (из полной семьи), и необходимо исполнить

inslav

ритуал посещения (*пону́да*) новорожденного близкими семье женщинами, чтобы ребенок «не уснул в первую ночь не посещенным» (*непону́дено*), т.е. не принятым в социум. Для младенца печется специальная лепешка, в которую запекают монету, называемую «младенец» (*бе́бе*). Тот, кто найдет монетку в хлебе, станет ребенку «как бы отцом». В настоящее время обряд носит христианское название *кръщене́* и совершается лишь по истечении шести месяцев со дня рождения ребенка. Ранее праздник отмечали очень широко, с музыкой, и назывался он турецким термином *зефе́т*. Во время ритуала мусульманский служитель культа *хо́джа* зажигал свечу за ребенка и нарекал ему имя.

Свадебные обряды также содержат реликты христианских и общеболгарских обычаев: сам ритуал заключения брака носит название *венча́вка*. Во время «венчания» невеста держит в руках свечи, а *хо́джа* прикрепляет к пальцам ее ног горящие свечи.

Главными обрядовыми лицами на свадьбе являются персонажи посаженый отец и мать (*куме́ц* и *куми́ца*; название *кръ́стницата* является новым, оно характерно для северной Болгарии в целом); на свадьбу приглашают (*каля́сват*) с музыкой, а сваты (*сва́тове*) сватают молодую. Если новобрачная сохранила девственность до свадьбы, ее называют «честной невестой, хорошей, почтенной» (*че́сна бу́лка*, *ху́бава*, *свя́сна*). В этом случае готовят горячую сладкую фруктовую водку (*гре́яна ракия́*), которую относят родителям молодой в белом котелке, покрытом красной вуалью невесты в знак «честности» их дочери. Если же девушка окажется недевственной, то музыка перестает играть, гасят все костры и возвращают молодую ее родителям. При этом свекровь отправляется в хлев и сообщает своей скотине: «Наша невеста оказалась нечест-

inslav

ной» (*Бу́лката ни не е́ свя́сна*), чтобы избежать мора скота и других возможных убытков и несчастий в семье. Подобные обряды широко известны и в других регионах Болгарии (Узенёва 2010: 77–81).

Наиболее яркой характерной чертой свадебной обрядности в с. Галата является ритуал «раскрашивания невесты» (*пи́сане на бу́лката*), совершаемый накануне свадьбы. Невесте не только красят хной пальцы рук и ног, но и покрывают лицо белилами и рисуют различные цветные орнаменты на нем (см. фото № 1).

Фото 1. Раскрашенная невеста («писана булка»), с. Галата (Фото Веселки Тончевой)

В настоящее время уже не украшают невест подобным образом. Последняя «писана булка» выходила замуж в 1987 г.[5] Однако женщины здесь до сих пор красят хной волосы в черный цвет в качестве символа изменения их социального статуса от девушки к замужней

[5] Это была одна из наших информанток, от которой мы записали подробности обряда.

inslav

женщине (в этом регионе отличительным признаком не состоящих в браке девушек является красный/рыжий). Перед погребением умершей женщины волосы ей также окрашивают хной. Эти ритуальные действия, равно как и крашение невесты, символически отмечают переходное, пограничное состояние женщины между двумя мирами во время свадьбы и похорон.

Погребальные обычаи тетевенских помаков также имеют свои специфические особенности, что находит отражение и в использовании соответствующей обрядовой терминологии. В с. Галата женщины не ходят на кладбище, только мужчины хоронят покойного. Женщин в это время угощают в доме умершего. Для обозначения различных реалий и понятий погребального комплекса часто используются дублетные лексемы общеславянского и турецко-арабского происхождения: *мейа́* и *душа́*, *дженезе́* и *смърт* ‘погребение’, *катра́н* и *а́д(ъ), пъ́къл* ‘ад’, *джене́т* и *рай*, *табу́т* и *сандъ́к* ‘ковчег’, *мевли́д* и *по́мен* ‘поминки на 52 день’ (ср. *обря́зване* и *сюне́т* в родильной обрядности). Но в лексике, которая меньше связана с характерными чертами мусульманского ритуала, почти всецело доминирует общеславянские наименования: *мрътаве́ц* ‘умерший’, *бе́ре ду́ша* ‘находится в агонии’, *гроб* ‘могила’, *гро́бишта* ‘кладбище’, *седми́нки* ‘поминки на 7-й день после смерти’, *ка́мик* ‘надгробный памятник’. Траур соблюдают до 52 дня (*жале́е се*), при этом символом траура является белый цвет одежды (например, белые женские платки), что является очень архаичным явлением и относится еще к языческому периоду (Толстой 1995: 153). На кладбище присутствующим раздавали свечи и конфеты, а на само погребение отправлялись со свежеиспеченным, еще теплым хлебом (ср. также наименования теплого хлеба – *душа́*, *души́чка*, связан-

inslav

ное с представлениями о теплом хлебе, имеющем душу. К хлебу прикасались, лишь когда он остывал, когда «душа уходила в поле» – обл. Михайловграда, Янева 1989: 179).

Ряд черт народной культуры и ее терминологии с. Галата являются общими для всей восточной (балканской части) Южной Славии. На Новый год (*Васи́л*, *Васи́ловден*), который отмечается 14 января по старому стилю, готовят самую богатую трапезу, «чтобы год был сытым» (*да и́ма си́та годи́на*), и выпекают слоеный пирог *ба́ница* с тыквой (*ти́квеник*), куда запекают кизиловые почки и монетки, по которым гадают о будущем урожае и благополучии (*късме́т*). Считалось, что тот, кто найдет монеты, будет иметь много денег в следующем году. Вечером до полуночи дома селян обходят *сурвака́рчета*. Здесь обряд *сурва́кане* существует в наиболее распространенной в Болгарии форме: дети совершают обходы домов односельчан с украшенными веточками фруктовых деревьев (*сурва́чки*) и ударяют домочадцев «для здоровья». Тетевенские помаки, будучи детьми, также принимали участие в подобных ритуалах. После детей обычно село обходили цыгане с медведями «для урожая и здоровья».

Ритуальный комплекс, связанный с праздником начала весны *Ба́ба Ма́рта*, который здесь также отмечается по старому стилю 14 марта, имеет свою специфику, связанную с мотивацией ритуальных действий. Они обращены, с одной стороны, к Бабе Марте, персонифицированному женскому мифологическому персонажу[6], который надо развеселить, для чего вывешива-

[6] Отметим, что наряду с персонификацией Бабы Марты в традиции села существует и персонификация мифологического персонажа *Ба́ба Сря́да* (*ру́нтава Сря́да*), которая появлялась в образе

inslav

ют белые и красные предметы одежды на ограду, а с другой – против болезней и блох (*пра́щат бълхи́те*), которых выгоняют вместе с собранным в этот день мусором, выбрасывая его на восток к ближайшим соседям, приговаривая: «Прибери́ си бо́лестите!» (Забери свои болезни). И в наши дни в селе изготавливают *ма́ртеници* – украшения из белых и красный шерстяных ниток.

Наряду с этим совершают еще несколько «очистительных» ритуалов – 22 марта (это дата православного праздника св. Сорока мучеников, *св. Четирийсе́т мъчени́ци*), который в с. Галата носит название *Бъ́лгарско четирийсе́*, поскольку 27 марта отмечают *Ту́рско четирийсе́*, когда посещают могилы умерших родственников, и на Благовещение (*Бла́говец*), именуемый также «Змеиный праздник» (*Зъ́мски пра́зник*), поскольку его отмечают «против змей». В эти дни из села выгонят «злых духов»: чистят дома и дворы, обходят их, кадя ладаном (!), перескакивают через костры, в которых сжигают мусор, «чтобы змеи не вползали в дом и в рот». Календарное время известного всем балканским славянам ритуала изгнания злых сил и гадов, во время которого произносят заклинание против змей и ящериц типа «Уходите прочь, змеи и ящерицы…» (*Бя́гайте, зми́и и гу́щери…!*), в этом регионе, как и в других частях восточной Болгарии, падает на месяц март и связано также с изгнанием блох, в отличие от центральной части южнославянского континуума, где

высокой, увитой платком женщины, стучала вечером в окно, могла войти в дом и посыпать пепел из очага на голову хозяйки, если та нарушила запрет мыть голову накануне среды.

inslav

это происходит в день св. Иеремии (1/14.V) (Плотникова 2013: 360).

Основные календарные праздники ловчанских помаков – это *Курба́н-байра́м*, когда готовят обрядовое блюдо *курба́н* (похлебка их вареного мяса жертвенного барашка). Этот праздник еще называют «Большой Байрам» (*Голя́м Байра́м*) и отмечают целую неделю «для здоровья». Второй, *Рамаза́н-байра́м*, характеризуется приготовлением сладких блюд, повсеместной раздачей конфет детям и именуется также «Малый Байрам» (*Ма́лък Байра́м*), он трехдневный, его празднуют «за умерших». Однако кладбище в эти дни не посещают. Это делают на *Ту́рско четирийсе́*, 27 марта.

День св. Георгия (*Гергьо́вден*) – один из наиболее значимых праздников в году. Его считают еще «цыганским днем» (*ци́гански ден*), так как этот праздник почитают цыгане. В с. Галата, однако, его не называют *Хадерле́з*, *Адерле́з*, как у родопских помаков. Здесь сохранилось болгарское название праздника. Считают, что в этот день обладают магическими свойствами роса, которая дает здоровье, и травы, поэтому их собирают накануне праздника[7]. Детей заставляют кувыркаться по утренней росе, а хозяева украшают свои дома и хлевы зеленью – ветками бука, чтобы было плодородие в самом широком смысле: *За да бу́чи на мля́ко, на наро́да и хо́рата* (Чтобы село бурлило от молока и людей).

В с. Галата выявляются и такие общебалканские мифологические персонажи, как *самоди́ва*, которая могла появляться в виде вихря и невидимой ночной свадьбы. Говорили, что самодивы – красивые молодые

[7] Травы собирали и на день св. Ивана (24/VI), который также сохранил свое болгарское наименование *Е́ньовден*.

inslav

женщины, одетые в белые одежды, с распущенными волосами и венками на голове, которые танцуют круговой танец, после чего остаются следы в виде круга из помятой травы (*самоди́вско игри́ще*). Существуют представления и о трапезе самодив (*самоди́вска трапе́за*, *гнездо́ на самоди́ви*), невидимого для человека и опасного места, наступив на которое он может заболеть неизвестной болезнью или эпилепсией и умереть. Информанты поведали нам историю о семилетнем мальчике, который наступил на трапезу самодив (*попа́днало на самоди́вите в трапе́зата*) во время строительства новой школы и умер, став жертвой (*ста́нало курба́н*) строящего здания[8]. Такие представления о невидимой трапезе «самодив, юд, самовил» широко известны и в других балканославянских регионах, но не отмечены у помаков Средних Родоп.

Жителям с. Галата известны поверья о ходячем покойнике (*шеи́т*, *шеи́тин*), которым мог стать любой мертвец, через которого передадут какой-либо предмет. Такой персонаж мог ночью беспокоить домочадцев, шумя на чердаке, являться запоздавшим путникам у неизвестной, проклятой могилы (*проклéт гроб*), его могли видеть выходящим с кладбища до 52 дня с момента смерти (аналог христианских сорока дней). Одна из записанных нами быличек повествует об умершем супруге, долго навещавшем по ночам свою жену, которая даже родила от него ребенка. Однако, мучимая страхом, она рассказала о произошедшем ходже, после чего тайное стало явным, и мертвеца и его ребенка убило молнией – они превратились в лужицу слизи.

---

[8] В данном случае сплелись воедино представления о самодивах и строительной жертве.

inslav

В рассказах о различных духах, называемых заимствованными из турецкого терминами типа *джин*, *шеи́т*, *мелеке́*, употребляются выражения *угради́свам*, *угради́сваш* ‘разболеться после попадания на «нечистое место»’, что характерно для всей восточной части балканославянского региона (Плотникова 2013: 362).

Анализ представленного материала дает нам основание утверждать, что если мы будем рассматривать с. Галата как своеобразную модель культурного диалекта тетевенских помаков, то можно с уверенностью указать на переплетение диахронически различных пластов и элементов как в народной культуре, так и в терминологии, которая является ее отражением. Основные черты данного культурного диалекта относят его к восточному ареалу традиционной культуры Болгарии и в более широком смысле – к восточной части балканославянского региона.

Своеобразие традиционной культуры с. Галата связано, с одной стороны, с конфессиональной спецификой носителей традиции. Элементы мусульманской культуры отмечены, главным образом, в ритуалах и воззрениях, непосредственно связанных с исламом (обряды погребального цикла, *сюне́т* ‘обрезание’ в родильной обрядности, религиозные праздники типа Байрама). С другой стороны, они оказываются включенными в общую ткань праздничной обрядности, характерной для болгар-христиан, которая в данном регионе богато представлена (ср. известные в селе праздники *Бла́говец*, *Вратоломе́й*, *Е́ньовден*, *Горе́щняци*, *Средля́то*, *Руса́ловден*, *Петро́вден*, *Кръсто́вден* и др.), равно как и доминирующая у ловчанских помаков болгарская по происхождению обрядовая терминология. В этом основное отличие ловчанских помаков от болгар-мусульман Средних Родоп в южной Болгарии, где традиционный календарь

inslav

значительно беднее, а в обрядовой терминологии чаще встречаются турцизмы.

ЛИТЕРАТУРА

Байчев 1989 – *Байчев Б.* Бележки и допълнения към диалекта на с. Галата, Тетевенско // Български език. 1989. № 6. С. 535–537.

Георгиева 1993 – *Георгиева Цв.* Наблюдения от една студентска етноложка експедиция в Тетевенско и Ловешко (юли 1993) // Българска етнография. Кн. 5–6. София, 1993. С. 153–160.

Иванов 1933 – *Иванов Г.* За миналото на ловчанските помаци // Ловеч и Ловчанско. Т. 5. София, 1933. С. 26–32.

Иширков 1932 – *Иширков А.* Село Галата (име и население) // Ловеч и Ловчанско. Т. 4. София, 1932. С. 201–208.

Карамихова 1993 – *Карамихова М.* Писана булка от село Галата // Българска етнография. Кн. 5–6. София, 1993. С. 150–152.

Кюркчиева 2004 – *Кюркчиева И.* Светът на българите мюсюлмани от Тетевенско. Преход към модерното. София, 2004.

Лори 1993 – *Лори Б.* Една забравена мюсюлманска общност: Ловчанските помаци // Българска етнография. Кн. 2. София, 1993. С. 71–88.

Милетич 1989 – *Милетич Л.* Ловчански помаци // Български преглед. Год. 5. Кн. 5. София, 1989.

Петкова 1998 – *Петкова С.* «Заплашената» идентичност (по наративи от село Галата, Тетевенско) // Български фолклор. Кн. 1–2. София, 1998. С. 68–85.

Плотникова, Узенёва 2002 – *Плотникова А.А., Узенёва Е.С.* Экспедиция в болгарское село Аврен, область Кырджали // Живая старина. № 4. М., 2002. С. 42–44.

Плотникова 2004 – *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.

Плотникова 2005 – *Плотникова А.А.* Культурный диалект родопских помаков // Языки и диалекты малых этнических групп на Балканах. Материалы международной научной конференции (Санкт-Петербург, 11–12 июня 2004 г.). СПб.; Мюнхен, 2005. С. 139–146.

inslav

Плотникова 2009 – *Плотникова А.А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. 2-е изд. М., 2009.

Плотникова 2013 – *Плотникова А.А.* Южные славяне в балканском и общеславянском контексте: этнолингвистические очерки. М., 2013.

Савов 1931 – *Савов Васил Ц.* Ловчанските помаци и техният говор // Известия на семинара по славянска филология при Университета в София. Кн. 7. София, 1931. С. 1–34.

Стойков 2002 – *Стойков Ст.* Българска диалектология. София, 2002.

Терзиева, Узенёва 2014 – *Терзиева Д., Узенёва Е.С.* Этнолингвистические материалы из сёл Виево и Кутела (область Смоляна, регион Средник Родопы) // Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. 2012–2014. Вып. 3. М., 2014. С. 307–347.

Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* Белый цвет // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. Т. 1. А–Г. М., 1995. С. 151–154.

Тончева 1998 – *Тончева В.* Оплакванията на българите мохамедани от Тетевенско // Български фолклор. Кн. 3. София, 1998. С. 61–73.

Тончева 1998а – *Тончева В.* Представите за «отвъдното» на българите мохамедани от Тетевенско // Светци и фолклор. Годишник на ААЕФИ «Онгъла» 1998. Т. 1. Год. 1. София, 2000. С. 96–99.

Тончева 1998б – *Тончева В.* Фолклорна обредна система на българите мохамедани от Тетевенско – ислям и християнство // Светци и фолклор. Годишник на ААЕФИ «Онгъла» 1998. Т. 1. Год. 1. София, 2000. С. 137–140.

Узенёва 2010 – *Узенёва Е.С.* Болгарская свадьба: этнолингвистическое исследование. М., 2010.

Узенёва 2013 – *Узенёва Е.С.* Болгары-мусульмане Средних Родоп в XXI веке: взгляд этнолингвиста // Славяноведение. 2013. № 6. С. 21–27.

Узенёва 2013а – *Узенёва Е.С.* Этнолингвистическая экспедиция в Средние Родопы: 50 лет спустя // Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого. М., 2013. С. 277–286.

Янева 1989 – *Янева Ст.* Хлябове за погребение и помени в Михайловградско // От Тимок до Искър. Регионални проучвания на българския фолклор. София, 1989. Т. 1. С. 176–184.

inslav

ПРИЛОЖЕНИЕ

Фото 2. Традиционный женский костюм с. Галата
(фото Е.С. Узенёвой)

Фото 2. Традиционный женский костюм с. Галата (вид сзади)
(фото Е.С. Узенёвой)

inslav

Фото 4. Традиционный женский костюм с. Галата с *ферендже*
(фото Е.С. Узенёвой)

Фото 5. Вышивка на капюшоне *ферендже́* (с. Галата)
(фото Е.С. Узенёвой)

inslav

Фото 6. Мечеть с. Галата
(фото Е.С. Узенёвой)

Фото 7. Минбар в мечети с. Галата
(фото Е.С. Узенёвой)

inslav

Веселка Тончева
(София)

Традиционные песни из области Голоборда (Gollobordë): варианты из восточной Албании[1]

Область Голоборда находится на территориях современных Республики Албания и Республики Македония. Она была поделена при формировании Албании как независимого государства в 1912 г. во время Балканских войн, что было оформлено на конференции послов великих держав в Лондоне и на международной дипломатической конференции во Флоренции в 1913 г. (Елдъров 2000: 5). Двадцать одно село осталось в Восточной Албании, а шесть – на территории Королевства сербов, хорватов и словенцев (в настоящее время они находятся на территории Республики Македония – см. Миланов 2001: 17–18).

В период между 1913 и 1939 гг. (до начала Второй мировой войны) контакты Болгарии с голобордцами были сравнительно активны (дипломатические отношения Болгарии и Албании установлены в 1914 г.). Однако после 1948 г. в связи с «закрытием» границ

---

[1] Как и в статье Л. Антоновой-Василевой, названия местностей, районов и населенных пунктов переводились на русский язык с учетом сложившейся традиции, которая учитывает их названия в официальных языках соответствующих государств (не *Дебыр*, а *Дебар*, ср. македонское *Дебар*; не *Голо-бырдо*, а *Голоборда*, ср. албанское *Gollobordë, -a* и т.п.). Принятые в болгарской науке названия областей по важнейшему населенному пункту (*Дебърско*, *Велешко*, *Стружко* и т.п.) мы переводили по модели «район X» (*район Дебара, Велеса, Струги* и т.п.). Для ряда населенных пунктов Голоборды автор использует названия в болгарской записи. В таких случаях мы переводили названия с официального языка региона – албанского, а за ним после косой черты – русскую транскрипцию с названия в болгарском – *Прим. перев.*

inslav

Албании при режиме Энвера Ходжи прерываются и связи Болгарии с этой общностью и информация о ней в Болгарии практически отсутствует. Общественный и научный интерес вновь активизируется только после демократических изменений в Албании (а также в Болгарии) в начале 90-х годов XX в. Во второй половине 90-х годов в Голоборде проходит несколько болгарских исследовательских экспедиций с участием лингвистов, диалектологов и историков (см. Асенова 1997; Бояджиев 1997; Харизанова 1997; Благоев 1999; Алманах 2001, Алманах 2005 и т.д.), а мои этнологические и этномузыкологические исследования в регионе начались в 2007 г.[2].

---

[2] Моя систематическая полевая и исследовательская работа в регионе в течение нескольких лет охватывает: три 10-дневные междисциплинарные экспедиции (с участием этнологов, филологов и историков), организованные Болгарской федерацией спелеологов и Ассоциацией по антропологии, этнологии и фольклористике «Онгъл» – в июне 2007 г. (в селах Стеблева/Стеблево и Кленья/Кленье); в марте-апреле 2008 г. (среди переселенцев из Голоборды в гг. Тирана и Дуррес); в июне 2008 г. (в селах Стеблева/Стеблево, Кленья/Кленье и Вэрмица/Вормица); две 10-дневные экспедиции, помощь в организации которых оказало Государственное агентство по болгарам за рубежом, Болгарская федерация по спелеологии и ВМРО, с участием ученых из Института этнологии и фольклористики с Этнографическим музеем (БАН), ААЭО «Онгъл» и Великотырновского университета – в августе 2009 г. в с. Острени-и-Мад/Големо-Острени и в августе 2010 г. в с. Острени-и-Мад/Големо-Острени, Оржанова/Оржаново, Острени-и-вогэль/Мало-Острени (Малестрени) и с. Стеблева/Стеблево; одну 12-дневную экспедицию в рамках проекта «Культурно-историческое и языковое наследие "соседней" Болгарии» на базе Софийского университета им. св. Климента Охридского (финансовая поддержка Фонда «Научные исследования» при МОН, DVU01/0426) в октябре 2009 г. в разные регионы Албании со славяноязычным населением, включая и область Голоборды (села Стеблева/Стеблево и Кленья/Кленье, работа велась также с переселенцами из Голоборды в Тиране); две десятидневных экспедиции в рамках проекта «Песня как маркер идентичности общности: два част-

inslav

Религии, которые исповедуют славяне Голоборды, это ислам и христианство. Принятие ислама датируется относительно поздним временем (вероятно, XVIII в.), при том, что в ряде сел Голоборды одновременно функционировали и церкви, и мечети. После 1967 г. официальная государственная политика в Албании связана с запретом на религию, что оказывает влияние на религиозную жизнь и традиции, в том числе и голобордцев. В результате миграции, в основном христиан, с конца XIX и первой половины XX вв., в настоящее время среди членов общности преобладают мусульмане. Официальной статистики о точном соотношении мусульман и христиан нет, но по сведениям местного населения на настоящий момент христианами являются отдельные семьи в селах Стеблева/Стеблево, Кленья/Кленье, Вырмица/Вормица и Пасинка/Пасинки. Все остальные села населяют славяне-мусульмане.

* * *

ных случая» на базе Института этнологии и фольклористики с Этнографическим музеем (БАН) – финансовая поддержка фонда «Научные исследования» в июле-августе 2012 г. в с. Тучеп/Тучепи, Ладомериса, Пасинка/Пасинки, Острени-и-вогэль/Малестрени, Радовеш/Радоешта, Оржанова/Оржаново, Лейчан/Лешничани, Коявец/Койовци, Острени-и-Мад/Големо-Острени, махала На-камен, Вэрмица/Вормица, Требишт/Требишта, Гиновец/Гиневец, Кленья/Кленье, Себишт/Себишта и Стеблева/Стеблево.

Результат моей исследовательской работы – ряд статей, а также две книги, изданные при поддержке Государственного агентства по болгарам за рубежом: часть первая, где я являюсь автором (Тончева 2009), и часть вторая, где я выступаю в роли составителя (Тончева 2011). Второй том междисциплинарно представляет общность Голоборды через статьи специалистов разных областей. Обе части содержат обширные приложения с песнями (с нотами) и записи интервью на разные темы.

inslav

Цель этой статьи – представить найденные текстовые и музыкальные варианты песен, исполняемых славянами-мусульманами области Голоборды (Албания) и известных на территории Болгарии и Республики Македония. Из-за своей историко-географической позиции и диалектных особенностей региона Голоборда «повернулась спиной» к Западу и «развернулась» к Востоку – это можно проследить в категорическом отсутствии влияния албанской традиционной культуры и албанских музыкальных традиций на фольклор славяноязычной общности Голоборды. Российский автор А.Ю. Русаков приводит следующий пример: нередко жители албанского села Борова/Борово отрицают принадлежность своего села к области Голоборды, и причиной этому служит именно албанский язык. Важное заключение, к которому приходит автор, состоит в том, что албано-язычные села в Голоборде занимают периферийное положение. При этом они особенно концентрированно располагаются в западной и юго-западной части области. Это наблюдение кажется мне важным, если рассматривать Голоборду как «повернувшуюся спиной» к Западу, который в данном случае представлен в виде государства Албания – в ее составе область находится только в течение чуть более ста лет.

Наличие песенных вариантов «голобордских» песен на востоке Албании наблюдается в обрядовом женском песенном репертуаре, который рассматривается как более старый пласт. В этом смысле близость прослеживается прежде всего на типологическом уровне – определенные типы песен исполняются в ключевые моменты обряда. Вариативность в более широком ареале (движение на восток) характерна для не настолько сильно привязанных к обряду праздничных или повседневных песен, и здесь в значительной мере пред-

inslav

ставлены песни более позднего пласта, так наз. сельско-городского типа. Поэтому и рассмотрение песенной вариативности в этом тексте дифференцировано по двум условным пластам песен. Из-за ограниченного объема, выбор сведен к представлению только свадебного репертуара Голоборды, но и через него можно увидеть общие очертания восточных песенных моделей по отношению к области и ее месту и своеобразному рубежу, который находится к западу от нее. Это показательно для расположения Голоборды в системе координат «Восток-Запад» по «оси» Болгария-Македония-Албания и особенно при интерпретировании области как самой западной территории македонского языкового и музыкального диалекта.

В свадебном песенном репертуаре, особенно в той его части, которая строго связана с конкретными обрядовыми моментами, обнаруживаются устойчивые мотивы, варианты которых мы рассмотрим. Таким мотивом является песня «*Роса роси Ворбанушка земя*[3]», которую в Голоборде исполняют в разные обрядовые моменты: при походе за дровами, при просеивании зерен для свадебного хлеба («на житото»), при найме музыкантов, когда берут свадебное знамя, чтобы идти за невестой («*оди по невеста*»), когда приглашают кума. Адресатами песни могут выступать родственники жениха и невесты, дружки и т.п. Это отражено в вариантах текстов:

Роса роса Ворбанушка земя,

[3] Ворбанушка земя (диал.) – «в Арбанашка земя» (т.е. «в земле Арбанасской» – *Прим. перев.*). Связано с использовавшимся в прошлом среди болгар названия албанцев «арбанасы».

inslav

да ни нароси дорвариве от свабдава...[4]*;*
(Выпадает роса на землю Арбанасскую
Да наросит она “дровосеков”[5] на свадьбу...);

...що ни нароси житоно филяново (здесь вставляется имя жениха)...[6]*;*
(И наросит жито Филяново...);

...да ни нароси майсторине Крисои...[7]*;*
(и наросит музыкантов Крисовых...);

...да ни нароси силнине топани...[8]*;*
(...и наросит нам громкие барабаны...);

...да ни го нароси младоно байрактарче,
що ни го носи байракон от синетот...[9]*;*
(...и наросит молодого знаменосца,
который несет знамя с сюнета[10]...);

...да ни го нароси лепоно невестуле,
що ни идет от многу надалеко...[11]*;*
(...и принесет ему прекрасную невестушку,
Что идет к нам из далекого далека...);

---

[4] Аджира Муча, р. 1956 г. в с. Острени-и-мад/Големо-Острени, обр. 8 кл., работала в кооперативе, 20 лет была уборщицей в школе в с. Острени-и-мад/Големо-Острени; с. Острени-и-мад/Големо-Острени, 26.08.2010 г., зап. В. Тончева.

[5] Имеются ввиду особые свадебные персонажи, ритуально заготавливающие дрова для свадебной трапезы *(прим. Е.С. Узеневой).*

[6] Шерка Бала, р. 1941 г. в с. Требишт/Требишта, обр. 4 кл., крестьянин; с. Требишт/Требишта, 15–16.07.2012, зап. В. Тончева.

[7] „Майстори” – музыканты, Криси – имя ребенка, которому делают сюнет (обрезание); документальная запись с обрезания в с. Острени-и-мад/Големо-Острени, 15.08.2009 г., зап. В. Тончева.

[8] Документальная запись с обрезания в с. Острени-и-мад/Големо-Острени, 15.08.2009 г., зап. В. Тончева.

[9] Зоня Муча, р. 1926 в с. Острени-и-мад/Големо-Острени, обр. 3 класса, крестьянка; с. Острени-и-мад/Големо-Острени, 25.08.2010 г., зап. В. Тончева, Цв. Димитрова, С. Петрова.

[10] Ритуальное обрезание мальчиков в исламской культуре *(прим. Е.С. Узеневой).*

[11] Зоня Муча; с. Острени-и-мад/Големо-Острени, 08.08.2012, зап. В. Тончева.

inslav

...да ни наросит дайджоине Леонсои (имя жениха)[12];
(...и наросит двоюродных братьев Леонса...);

...да нароси нашиве сватои,
що кя одет, що кя одет, мльогу надалеко,
да донесет, да донесет лепо невестуле...[13]*;*
(...и наросит наших сватов,
что пойдут, что пойдут очень далеко,
и принесут, принесут нам прекрасную невестушку...);

...да ни я наросит кумството...[14]
(...и принесет нам кумовство).

Братья Миладиновы публикуют текст песни из г. Прилепа (Южная Македония) (Миладинови 1861: № 550) с похожим началом, указывая, впрочем, что эта песня свадебная, и она исполняется, «когда невесту выводят из дома во двор»:

Роса росит Арбанешка земя,
му нароси нункотому коньот,
му нароси старосвату коня (...)
(Выпадает роса на землю Арбанасскую,
Приносит куму коня,
Приносит коня старосвату[15]...).

Вариант свадебной песни из района Дебара (с пометой «отправляясь за невестой») публикует и В. Икономов в 1893 г.

---

[12] Женщины поют по дороге о „зурнах и барабанах" на свадьбе; с. Острени-и-мад/Големо-Острени, 09.08.2012, зап. В. Тончева.
[13] Эмрия Каса, р. 1960 г. в с. Кленья/Кленье, обр. среднее, крестьянка; с. Кленья/Кленье, 17–18.07.2012, зап. В. Тончева.
[14] Аджира Муча, с. Острени-и-мад/Големо-Острени, 26.08.2010 г., зап. В. Тончева.
[15] Один из главных персонажей-распорядителей на свадьбе, как правило, дядя по линии матери жениха. Известен в северо-западной Болгарии *(прим. Е.С. Узеневой).*

inslav

Роса росит в арбанашка земя
Назад росо, назад ситна росо!
Кя наросиш китени сватови.
Со сватови верни побратими,
С побратими лудо завършено (Икономов 1893: 68, № 143).
(Выпадает роса на землю Арбанасскую
Назад, роса, назад, мелкая!
Принесешь нам нарядных сватов,
Со сватами верных побратимов,
С побратимами суженого).

Отдельный текстовый комплекс связан с кумовством (изготовление халвы – *„алва”*) и с обрядовыми персонажами: кумом (*кумче*) и кумой (*кумица*):

О море, кумче грагянче, море,
убаво праи го кумствоно.
Мнозина кя го ядейе, море,
само ка да те карайе...[16]
(О, кум-гражданин,
Хорошо кумовство делай,
Многие будут это “есть”[17], кумче,
Только бы не ругались...).

Кумице, мори, лисице,
сей го юбаво, мори, брашното,
да не му нещо найдейе.
Три села кя го ядейе,
тебе лошо кя ми те карайе...[18]
(Кумица, мори, лисица,

---

[16] Женщины поют на «алвата/кумството» (свадьба); с. Острени-и-мад/Големо-Острени, 08.08.2012, зап. В. Тончева.
[17] Имеется ввиду «многие люди почувствуют на себе последствия этих отношений, главное, чтобы они жили в мире» *(прим. Е.С. Узеневой).*
[18] Арслан Канджа, р. 1957 г. в с. Требишт/Требишта, обр. 8 кл., строитель; с. Требишт/Требишта, 15-16.07.2012, зап. В. Тончева.

inslav

Просеивай муку хорошенько,
Три села будут это есть,
Чтобы ничего там не нашли,
На тебя не ругались...).

Эти примеры – существенная часть свадебного ритуала в с. Острени-и-мад/Големо-Острени, и в них существует вариативность на уровне села[19]. А. Соболев цитирует идентичный вариант свадебной песни и из с. Требишт/Требишта[20]:

k`umice, `ori l`isice,
`ubavo sej go br`ašnoto / ž`itoto
za da e `ubavo k`umstoto.
da e `ubavo k`umstoto.
tri s`ela će go j`adet,
da ne mu n`ešto n`ajdeet,
da ne mu n`ešto n`ajdeet,
m`ori, da ne z`obine sk`oršeet.
k`umice, `ori, l`isice,
m`ori, `ubavo sej go ž`itoto,
`ubavo sej go ž`itoto,
d`aleko će go p`uštame
da go bend`isat nevestata (Соболев 2013: 184).
(Кумушка, лисица,
Хорошенько просеивай муку/жито,
Да будет хорошее кумовство,
Да будет хорошее кумовство,
Три села будут это есть,
чтобы ничего там не нашли,
чтобы ничего там не нашли,
да не сломали зубы.
Кумушка, лисица,
хорошенько просеивай жито,
хорошенько просеивай жито,

[19] Однако нужно отметить, что песни с текстами этого типа распространены прежде всего в северной части Голоборды.
[20] Орфография и пунктуация автора сохранены.

inslav

далеко мы его отправим,
Чтобы оно понравилось невесте).

Вариант этого текста записан и в с. Джепишта (голобордское село на территории современной Республики Македония) и также исполняется при кумовстве. Так можно наблюдать единство словесных моделей в свадебном обрядовом песенном репертуаре региона:

Кумице, мори лисице,
лепо сеяй го брашното,
да се погоди кумството.
Девойка кя го покарат,
бекярот кя го пофалит... (Новковски 2006: 127).
(Кумушка-лисица, кумушка-лисица,
Хорошенько просеивай муку,
Чтоб устроить кумовство,
Девушка его обругает,
а парень его похвалит...).

Комплекс песен существует и при ритуальном бритье жениха (*бричене на зетот*):

Бербера зетот бричеше,
кума му коса береше.
Своето паре фоляше,
се радваше...[21]
(Брадобрей жениха брил,
Кума волосы его собирала,
Свои деньги бросала,
Да радовалась...).

Бербер зета бричеше,
Кума му риза доржеше,
Сестра му коси береше

[21] Айрия Сафетица, р. 1953 г. в с. Кленья/Кленье, обр. 8 кл., крестьянин; с. Кленья/Кленье, 17–18.07.2012, зап. В. Тончева.

inslav

Майка му солдзи ронеше (Nikolla 2009: 92).
(Брадобрей жениха брил,
Кума его рубаху держала,
Сестра его волосы собирала,
Мать слезы проливала).

В 1893 г. В. Икономов публикует вариант «свадебной» песни из района Дебара, указывая, что ее исполняют при бритье жениха:

Бербери зета бриче е,
Сестри му риза държе е,
Сестри му косми бере е (Икономов 1893: 66, № 138).
(Брадобрей жениха бреет,
Сестры его рубаху держат,
Сестры его волосы собирают).

К. Цырнушанов публикует вариант из с. Папрадишта, район Велеса (центральная Македония):

Бербери зета бричее.
Скопа му цена сакае.
Некьет зетот бербер да го бричит.
Туку сакат верни побратими.
Дур не земет от тата прошченье,
Дур не земет от майка прошченье,
Дур не земет от стрика прошченье,
Дур не земет от бракя прошченье (Църнушанов 1989: 221, № 458).
(Брадобреи зятя брили.
Высокую цену запросили.
не хочет зять чтобы брадобрей его брил.
А хочет к верным побратимам.
Пока не получит благословения от отца своего,
Пока не получит благословения от матери своей,
Пока не получит благословения от братьев своих).

Варианты обрядовой песни связаны с моментом вывода невесты из отчего дома и ее прощанием с

inslav

семьей – устойчивый мотив здесь *„черешна се корни от корен”* (‘черешня от корня делится’):

Черешна от корен се корнеше,
Вандета[22] *от майкя се делеше.*
– Плачи, бе майко, по Вандета,
плачите цела роднина.
Досега си майка си слушала,
отсега кя слушаш свекорва.
Черешна от корен се корнеше,
Вандета от майка се делеше.
– Плачите бе, братя, по Вандета,
плачите цела роднина.
Досега си братя си слушала,
отсега кя слушаш девера.[23]
Отделяли черешню от корня,
Разлучали Вандету с матерью.
– Плачь, мать, о Вандете,
Плачь, вся родня.
До сих пор ты мать слушалась,
А теперь свекровь слушать будешь.
Черешня от корня делится,
Вандета с матерью прощается.
– Плачьте, братья, о Вандете,
Плачьте, все родные.
До сих пор ты братьев слушалась,
Теперь деверей слушаться будешь.

Черешна се корни от корен, леле,
девойка се делит от майка.
Девойка се делит от майка, леле,
от майкини си пазуви.
От майкини си пазуви, леле,
от таткови си жальои.[24]

---

[22] Имя невесты.
[23] Документальная запись отвода невесты из отчего дома: с. Острени-и-мад/Големо-Острени, свадьба в с. Малестрени, 26.08.2010 г., зап. В. Тончева.

inslav

(Отделяется черешня от корня,
Разлучаются девушка с матерью.
Отлучается девушка от матери,
От маминой груди
От маминой груди, ой леле,
От отцовских жалоб).

Черешна от корен се корнеше,
Мома от мама се делеше,
Прощавай,
мамо, прощавай,
Прощавайте
мили роднини,
Досега си мама слушнала,
От сега ке слуша свекърва,
Девери, золви и йоторви (Nikolla 2009: 97).
(Черешня от корня отделяется,
девушка с матерью разлучается,
Прощай, мама, прощай!
Прощайте,
Милые родные.
До сих пор ты маму слушалась,
Теперь будешь слушать свекровь,
Деверей да золовок).

В начале 30-х годов XX в. М. Арнаудов цитирует вариант этого текста из района Дебара:

Черешна се от корен корнеше,
Девойка се от рода делеше,
И от рода, и от мили татка,
И от татка, и от мила майка,
И от братя, и от мили сестри (Арнаудов 1931: 20).
(Отделяют черешню от корня,
Покидает девушка семью,
И семью, и милого отца,

[24] Найфия Канджа, р. 1939 г. в с. Требишт/Требишта, обр. 4 кл., крестьянка; с. Требишт/Требишта, 15–16.07.2012, зап. В. Тончева.

inslav

И отца, и милую мать,
И братьев, и милых сестер).

Мотив прощания невесты с домом и родителями близок к известной на всей болгарской этнической территории песне «Ела се вие, превива» (музыкально-текстовой вариант см. в НПЮзБ 1994: 360, № 714). Интересно, что в музыкальном отношении голобордский вариант «Черешна от корен се корнеше» интонационно близок к известному болгарскому «Ела се вие, превива». Есть записанный в Охриде вариант, который текстуально близок к голобордскому, но музыкально не похож на него (см. Македонски музички фолклор 1953: 129–130). Опубликованный как часть репертуара Любицы Радулашкой, вариант близок к болгарскому и голобордскому типу (Македонске народне песме 1978: 22).

Устойчивые варианты из разных сел в Голоборде наблюдаются при встрече невесты – известный мотив маркирует момент, когда она спешивается:

– *(...) Айде слезни, ор невесто, от борзаго коня.*
– *Я не слага вит йонага от борзаго коня.*
Си ни кажал тежко злато, не си ми го дало[25].
(– Сойди, невеста, с быстрого коня,
– Не сойду я, молодец, с быстрого коня,
Обещал ты мне золота тяжелого, да не дал).

В соседних селах района Струги – в Ябланице, Боровце и Лабуништах (юго-западная Македония) текст песни при входе невесты во двор ее нового дома следующий:

---

[25] Виолета Муратова, р. 1955 г. в с. Стеблева/Стеблево, обр. высшее, учитель начальной школы (25 лет в Стеблеве), с 1995 г. живет в Тиране; г. Тирана, 04.04.2008, зап. В. Тончева, К. Рангочев.

inslav

– *Слези, моме, слези, душо, од на брза коня.*
Ниту слегва, ниту слегва, ни в куки ви влегва (...) (Домазетов 1987: 344).
– Сойди, девушка, сойди, душенька, с быстрого коня.
– Ни с коня не слезу, не слезу, ни в дом не войду.

Типологически похожие варианты существуют и в юго-западной Болгарии (Пиринский край) – *Спадни, Маро, од враната коня* (с. Градево, район Благоевграда, НПЮзБ 1967: 463, № 817); *Слегни, моме, од враната коня* (махала Бирова, с. Градево, район Благоевграда – НПЮзБ 1967: 463, № 818), а также в районе Самокова – *Слезни, Маро, от враната коня* (с. Калково – Стоин 1975: 240, № 445); *Слазай, Маро, слазай мила снао* (с. Гуцал – Стоин 1975: 241, № 446); *Слезни, Маро, йот враната коня* (с. Доспей – Стоин 1975: 241, № 447).

Важное место занимают песни, которые исполняются, когда жениха и невесту «запирают» в первую брачную ночь. Устойчивым текстовым мотивом здесь является «*Запали китка борина*» (‘зажги сосновую лучину’):

Запали китка борина, ори невесто,
да не ти влезна в темнина, ори невесто,
да не ти стопа герданот, ори невесто,
да не ти мена челите, ори невесто,
да не изтура моите, ори невесто.[26]
(Зажги, невеста, сосновую лучину,
Чтоб я не вошел к тебе в темноте,
Чтоб я не смял твое ожерелье,

[26] Мирветка Агуши, р. 1948 г. в с. Стеблева/Стеблево, обр. 4 класса, работала в кооперативе; с. Стеблева/Стеблево, 18–19.07.2012, зап. В. Тончева.

inslav

Чтоб я не столкнул твои туфли,
Чтоб не одел тебе свои).

Очень близкий текстовый вариант публикует К. Шапкарев:

(...) *запали свекя борина,*
да не ти влеза в темница,
да не ти скорша герданот,
да не ти стопна челите! (Шапкарев 1972: 590, № 985).
(Зажги лучину сосновую,
Чтоб я не вошел к тебе в темноте,
Чтоб я не сломал твое ожерелье,
Чтоб я не растоптал твои туфли).

Такой же тип песенных текстов обнаруживается и в юго-западной Болгарии, и в районе Самокова: *Запали борина, Ките* (с. Обидим, Разложко – НПЮзБ 1967: 344, № 582); *Янте ле запали китка* (НПЮзБ 1967: 344-345, № 583), *Запали, Кито, борина* (с. Бачево, Разложко – НПЮзБ 1967: 345, № 584); *Запали, Кито, борина* (г. Банско –НПЮзБ 1967: 345-346, №585); *Запали кита борина, Ханте* (махала Кацарска, с. Градево, район Благоевграда – НПЮзБ 1967: 346, №586); *Запали, Кито, борина* (с. Балдево, район Гоце-Делчева – НПЮзБ 1967: 346, №587); *Запали, Доне, борина* (с. Струмско, район Благоевграда – НПЮзБ 1967: 343, №581); *Запали, Доне, борина* (с. Падеж, район Благоевграда – НПЮзБ 1994: 242, №470); *Запали, Доне ле, борина* (с. Джигурово, район Санданского – НПЮзБ 1994: 703, №1366); *Запали, Доне, борина* (г. Благоевград – Търнушанов 1989: 126–127, №230); *Запали, Кьито, борина* (г. Банско – Търнушанов 1989: 184, №368); *Запали, Доне, борина* (Горни-Окол, район Самокова – Стоин 1975: 124, №218).

inslav

В достаточно широком ареале существуют и варианты свадебных песен, чаще всего хороводных, которые исполнялись во время или после свадебной трапезы. Так как этот репертуар гораздо более открытый, в него входят и образцы из более позднего временного пласта, с более высокой степенью популярности, в том числе и выученные мужчинами на заработках (*гурбетчии*). В эту часть репертуара попадают сельско-городские песни, характерные для юго-западной Болгарии и особенно для современной Республики Македония во второй половине XIX в. и первой половине XX в. Как отмечает Д. Кауфман, речь идет о «“многоэтажности” фольклорной музыкальной культуры, которая формируется не только по причине естественных изменений внутри района, но и по причине значительной миграции из Вардарской и Эгейской Македонии в Пиринский край. Результатом стало использование наряду с многоголосыми стилями одноголосых, надстраивание городских стилей над сельскими, перенятие репертуара от мужчин к женщинам и обратно, появление новых стилей на основе старых городских. Проявляется и влияние сельских стилей исполнения на македонский городской стиль (в виде более открытого, более энергичного звукоизвлечения и некоторых элементов старой орнаментации» (Кауфман 2008: 47–48).

В качестве примера такого типа песен можно указать «*Девойче бело и цървено*», которая исполняется почти во всех селах Голоборды с минимальной вариативностью как в текстовом, так и в музыкальном отношении:

Девойче бело цървено, леле,
що ти е бело гърлото.
Що ти е бело гърлото, леле,
како на фильджан пишано?

inslav

Како на фильджан пишано, леле,
фильджанот полн со ракия.
Фильджанон полн со ракия, леле,
дай ми го да се напия.
Дай ми го да се напия, леле,
да пия, да се юпия.
Да пия да се юпия, леле,
на скутот да ти заспия.
На скутот да ти заспия, леле,
по риза да ме покриеш.
По риза да ме покриеш, леле
со бела риза кенарна.
Со бела риза кенарна, леле,
веков ти ковчег чувана.[27]
(Девушка, кровь с молоком, ой да,
Зачем бела твоя шея,
зачем бела твоя шея, ой да,
Как расписная чашка кофейная?
Как расписная чашка кофейная, ой да?
Чашка полная ракии,
Чашка полная ракии, ой да,
Дай же мне ее испить,
Дай же мне ее испить,
Испить, да опьянеть,
Испить, да опьянеть, ой да,
Да уснуть на твоих коленях.
Да уснуть на твоих коленях, ой да,
Чтоб ты рубахой меня укрыла,
Чтоб ты рубахой меня укрыла, ой да,
Белою рубахою с каймою,
Белою рубахою с каймою, ой да,
В сундуке годами хранившейся).

Один из наиболее ранних известных вариантов песни был опубликован в СбНУ, кн. 9, в 1893 г. Он был записан в г. Прилепе (южная Македония) Т. Гава-

[27] Найфия Канджа; с Требишт/Требишта, 15–16.07.2012, зап. В. Тончева.

inslav

зовым, который сделал и нотацию (СбНУ 1893: 91). Вариант песни «*Девойче бело цървено*» из Дебара мы находим и у К. Цырнушанова, и о нем можно сказать, что он идентичен голобордскому (Църнушанов 1989: 95, № 151а). Другие варианты: «*Що ти беляе гърлото*» (с. Марикостиново, район Петрича (Църнушанов 1989: 71, № 97); *«Девойче бяло цървено»* (с. Яворница, район Петрича – НПЮзБ 1967: 288, № 478); *«Момиче бело, цървено»* (с. Кресна[28], район Сандански – НПЮзБ 1967: 289, № 479); *«Филджана пълен с ракия»* (с. Падеж, район Благоевграда –НПЮзБ 1994: 492, № 954). Интересна публикация Й. Чешмеджиева 1926 г. – *«Девойче, мори, девойче»* (Чешмеджиев 1926: 17, № 16), которая переложена для трехголосого хора в западноевропейской традиции. Присутствие этой песни в подобном сборнике показывает ее широкое распространение.

Другой пример популярной в Голоборде свадебной песни (в более свободном режиме исполнения – за столом или «на хоро») – «*Вино пия, коня явам, коня аджамия*»:

Ай вино пие леле, вино пие, вино ем ракия, леле леле, вино ем ракия,
ой на ракия, бре, на ракия, много мераклия, леле леле, много мераклия,
ой коня ява, леле, коня ява, коня аджамия, леле леле, коня аджамия.
Ай я го носа на момини порти, леле леле, на момини порти,
момините порти, момините порти, бейе затворени, бейе затворени,

[28] Сейчас это город.

inslav

ой бейа затворени, много преключени, леле леле, много преключени.[29]
(Пьет вино, ой, вино да ракию, ой да, вино да ракию.
Ой, до ракии, эх, охотлив, ой да, эх охотлив,
Вскакивает на коня, ой, на коня, конь не умелый, ой да, ой да, конь неумелый.
Ай, несет его конь до девушкиных ворот, ой да, до девушкиных ворот,
А врата девушки, врата девушки, были закрыты, были закрыты,
Ой, закрыты, заперты, ой да, ой да, заперты на ключ).

Эта песня приводится и как типичная хороводная на традиционной свадьбе в Республике Македония. Ее текст очень близок:

Море вино пиям, вино пиям, вино ем ракия, леле леле, вино ем ракия.
Море коня явам, коня явам, коня аджамия, леле леле, коня аджамия.
Море аз го терам, аз го терам, по пати да оди, леле леле, по пати да оди.
Море оно кршка, оно кршка, под пати, над пати, леле леле, под пати, над пати.
Море одведе ме, одведе ме, во момино дворье, леле леле, во момино дворье.
море пусто порте, пусто порте, беше затворено, леле леле, беше затворено. (Жежељ-Каличанин 2008: 179)
(Эй, вино пью, вино пью, вино и ракию, ой да, ой да, вино с ракией.
Эй, на коня сажусь, на коня сажусь, конь молодой, ой да, ой да, конь молодой.
Эй, я его гоню, я его гоню, по дороге ехать, ой да, ой да, по дороге ехать.

---

[29]Байрам Бузиов; р. 1931 г. в с. Кленья/Кленье, обр. среднее, работал в доме культуры в с. Кленья/Кленье; г. Дуррес, 03.04.2008, зап. В. Тончева.

inslav

Эй, он бежит, он бежит, под дорогой, над дорогой, ой да, ой да, под дорогой над дорогой.
Эй, отвез меня, отвез меня к девушкиному двору, ой да, ой да, к девушкиному двору.
Эй, проклятые двери, проклятые двери, были заперты, ой да, ой да, были заперты).

Текстовые варианты этой песни (не особенно близкие голобордскому) опубликованы С. Верковичем – из района Сереса (Веркович 1860: 40); в СбНУ, кн. 12, из Прилепа и его окрестностей, зап. Ал. Конев (СбНУ 1895: 119); в СбНУ, кн. 16–17 из Лома (северо-западная България), записал Я.П. Дживелеков в разделе «Песни из личной жизни» (СбНУ 1900: 86); П. Славейковым с примечанием, что текст из рукописного сборника П.Р. Славейкова (Славейков 1941: № 57).

Варианты этой песни с нотацией есть в македонских и болгарских сборниках: «*Конче явам, мамо*» (Титов Велес – Македонски музички фолклор 1953: 25–26, № 27); «*Конче яхъм, мамо*» (с. Обидим, район Разлога – НПЮзБ 1967: 275–276, № 452); «*Конче карам, мамо*» (с. Градево, район Благоевграда – НПЮзБ 1967: 276, № 453); «*Конче яхам, мамо*» (с. Плевня, район Драмы – НПЮзБ 1967: 277–278, № 454); «*Конче яхам, мамо*» (с. Калапот, район Драмы – НПЮзБ 1994: 729-730, № 1427). Эта песня и сейчас есть в репертуаре македонских или болгарских исполнителей или групп, например, Васки Илиевой, Стояна Джелёва, «Чалгия саунд систем» и др.

И еще одна популярная песня, имеющая текстовые и музыкальные варианты на востоке (а также на северо- и юго-востоке) от Голоборды «*Пукнала майка, треснала*»:

Пукнала майка, треснала, леле,

inslav

защо ме роди, мори, убава.
Пукнала майка, треснала, леле,
защо ме роди, мори, убава,
не мога да ода в чаршия.
Не мога да ода в чаршия, леле,
од оне пусти, мори, бекяри.
Сва нок на клюбот седейе
люта ракия, мори, пиейе /2
нищо за мезе немайе, леле,
мене за мезе, мори, барайе.[30]
(Чтоб ты померла мать, околела, ой да,
Зачем родила меня красивой,
Не могу я выйти на чаршию[31],
Из-за этих молодых неженатых парней
Каждую ночь они сидят в корчме,
Крепкую ракию пьют (2 р.),
Без закуски пили, ой да,
На закуску меня хотели).

Македонская исследовательница Т. Жежель-Каличанин цитирует вариант из с. Лабуништа (район Струги, Македония) в качестве примера «королевских, “службарских” песен, песен на свадебном пиру»[32], хотя он достаточно отличается от голобордского (Жежель-Каличанин 2008: 181). Ближе к нему опубликованный А.М. Селищевым в 1931 г. в исследовании по славянскому населению Албании вариант:

---

[30] Байрам Бузиов; г. Дуррес, 03.04.2008, зап. В. Тончева.

[31] Главная торговая улица в старом балканском городе *(прим. Е.С. Узеневой).*

[32] Службарскими песнями являются те, что исполняются на общесельский праздник «служба» или «слава» – это семейно-родовые обряды, посвященные христианским святым и Богородице, считавшимися патронами-покровителями конкретной семейно-родовой, соседско-территориальной, церковной или ремесленной общности *(прим. В. Тончевой).*

inslav

Да тресниш, майко, да пукниш,
Зашто ме роди калешо,
Не мож да ида на вода
От тийе пусти бећари (*бек'ари*)
На кланца вода студена
Люда ракия пийее...
От мене мезе сакае
От мойте бели грандушки (Селищев 1931: 315).
(Будь ты проклята, мать,
Зачем родила меня красивой, черноглазой и чернокосой,
Не могу пойти я по воду,
Из-за тех проклятых парней,
К колодцу с водой студёной,
Пьют они ракию крепкую…
От меня закуски требуют,
От белых моих грудей).

Интересно, что горанам в албанской части Горы (с. Шиштавец, обл. Кукэса) также известен вариант, пусть и отличающийся от голобордского, но тем не менее узнаваемый и в той, и в другой общности:

Пукнала, мила майке, църкнала, църкнала,
та що ме роди, майко, пристала, калеша[33].
Та що ме роди калеша, калеша,
на врата, майко, не мож д'илезем, да полям.
На врата, майко, не мож да полям,
от тия пусти, майко, бекяри, айгари.
Права ми става сакаха, сакаха,
шаке ми паре, майко, даваха, даваха.
Права им става не давам, не давам,
шаке им паре, майко, не сакам, не сакам.
Бело ми лице, майко, сакаха, сакаха,
алтън ми паре, майко, даваха, даваха.
Бело им лице, майко, не давам, не давам,
алтън им паре, майко, не сакам, не сакам[34].

---

[33] Смуглая, черноглазая, черноволосая *(прим. В. Тончевой).*

inslav

(Пропади ж ты, мила матушка,
Раз родила ты меня черноокой,
Раз родила ты меня черноокой,
Не могу я выйти за ворота,
Из-за этих, мама, холостых парней,
Уж просили мое тело, уж просили,
И давали, мама, мне горсти монет, давали,
Не отдам свое я тело, не отдам я,
Не хочу я, мама, их монет,
Белое лицо мое просили, просили,
Золотых монет они давали, давали,
Не отдам им белого лица я, не отдам,
не хочу я, мама, их золотых монет).

Варианты с музыкальной записью зарегистрированы в с. Криводол, район Лома (северо-западная България), зап. В. Стоина – «*Пукнала майка, треснала*» (Стоин 1928: 583, № 2229); с. Зборско (район Эдессы/-Водена, Эгейская Македония, северная Греция) – *«Пукнала мамо, треснала»* (Македонски народни песни от Воденско 1989: 204, № 282); в Прилепе, Македония – *«Пукнала, мори майко, треснала»* (Търнушанов 1989: 113, № 195).

Приведенные варианты песен свадебного репертуара славян-мусульман из Голоборды подтверждают естественное «продолжение» области на восток – в Республике Македония и Болгарии. Диалектное единство строго обрядовых песен наиболее хорошо заметно в самых близких областях – под Дебаром, Стругой, в какой-то мере в регионах центральной и южной Македонии, в то время как распространение песен сельско-городского типа охватывает как Македонию, так и юго-западную Болгарию (Пиринский край), есть также

[34] Лия Драга, р. 1943 г. в с. Шищавец, обр. среднее; с. Шиштавец, 5 мая 2012, зап. В. Тончева.

inslav

записи из отдельных пунктов в северной Греции (районы Драмы, Эдессы/Водена), среднезападной Болгарии (район Самокова) и северо-западной Болгарии (район Лома).

Наличие диалектных взаимосвязей Голоборды с находящимися восточнее территориями обусловлено тем фактом, что установление границы в 1912–1913 гг. искусственно разделяет целостный район. До начала Второй мировой войны (1939 г.) регион функционирует как единое пространство (в том числе в культурном смысле). Связь между территориями выражается как в активных миграционных движениях после Балканских войн, а после Первой мировой войны из Голоборды в Дебарский Дримкол (Светиева 2006: 13), так и в глубь территории современной Республики Македония и Болгарии. Под «Городом» голобордцы понимали Дебар. С ним они связаны напрямую кратчайшими путями (см. также Ристески 2006: 28), это объединяющий центр всего региона. Селищев называет его «болгаро-албанским городом» (Селищев 1931: 2). По этой причине Голоборда находится в наиболее тесной связи с дебарско-охридско-стружским регионом с точки зрения вариантов местных песен.

Рассматриваемая общность жила и живет до сих пор в изоляции (по крайней мере, те из них, кто остался на прежнем месте), и в этом смысле Республика Албания, даже соседи-албанцы из албанских сел на западе остаются чужими для голобордцев и для их сохранившейся традиционной культуры. В то же время, в восточном направлении как языковые/диалектные связи, так и общение были значительно более интенсивными. Исследование фольклора, в частности традиционных песен, – один из возможных способов уточнения положения, которое славяне-мусульмане из Го-

inslav

лоборды занимают по отношению к «восточным» соседям и «западной» Албании, гражданами которой они являются.

Перевод с болгарского М.М. Макарцева
Перевод фольклорных текстов А.А. Леонтьевой

ЛИТЕРАТУРА

Алманах 2001 – Алманах на дружество “Огнище” – културно-просветно дружество: Българите в Албания и Косово. Т. 1. София, 2001.

Алманах 2005 – Алманах на дружество “Огнище” – културно-просветно дружество. Т. 2. София, 2005.

Арнаудов 1931 – *Арнаудов М.* Българските сватбени обреди. Етноложки и фолклорни студии. Ч. 1 (Преглед на обичаите у народа) // Годишник на СУ „Св. Климент Охридски”. кн. XXVII (3). София, 1931. С. 1–148.

Асенова 1997 – *Асенова П.* Българо-албански интерференции в Голо бърдо, Албания // Българите извън България. Сборник с материали от международен симпозиум Бургас – юни 1997. Велико Търново, 1997. С. 124–127.

Асенова 1997 – *Асенова П.* Местни имена от Голо бърдо, Североизточна Албания // Езиковедски проучвания в памет на проф. Йордан Заимов. София, 1997. С. 41–53.

Благоев 1999 – *Благоев Г.* Традиционни празници и обичаи на българите мюсюлмани от Голо бърдо (Източна Албания) // Българска етнология. София, 1999. №3-4. С. 100–114.

Бояджиев 1997 – *Бояджиев Т.* Българите в Голо Бърдо (Албания) // Българите извън България. Сборник с материали от международен симпозиум Бургас – юни 1997. Велико Търново, 1997. С. 124–127.

Веркович 1860 – *Веркович Ст.* Народне песме македонски бугара, књига прва, женске песме. Београд, 1960.

Домазетов 1987 – *Домазетов П.* Свадбата, свадбените обичаи и песните кај македонците муслимани од населбите на струшка општина: Јабланица, Боровец, Лабуниште и Октиси // Историја, фолк-

inslav

лор и етнологија на исламизираните македонци. Скопје, 1987. С. 337–349.

Елдъров 2000 – *Елдъров Св.* Българите в Албания 1913–1939. Изследване и документи. София, 2000.

Жежељ-Каличанин 2008 – *Жежељ-Каличанин Т.* Македонски свадбени обичаи и песни. Скопје, 2008.

Икономов 1893 – *Икономов В.* Сборник от старонародни песни и обичаи в Дебърско и Кичевско – Зап. Македония. София, 1893.

Македонске народне песме 1978 – Македонске народне песме. Ч. 1. Knjaževac, 1978.

Македонски музички фолклор 1953 – Македонски музички фолклор. *Песни I.* Скопје, 1953.

Македонски народни песни от Воденско 1989 – Македонски народни песни от Воденско. Кн. 8. Скопје, 1989.

Македонски печалбарски народни песни 1979 – Македонски печалбарски народни песни. Кн. 2. Скопје, 1979.

Македонските мелографи 1962 – Македонските мелографи од крајот на XIX век. Скопје, 1962.

Миладинови 1861 – *Миладинови Д. и К.* Български народни песни. Загреб, 2006.

Миланов 2001 – *Миланов Е.* Българите от Голо Бърдо и Гора // Алманах на дружество "Огнище" – културно-просветно дружество: Българите в Албания и Косово. София, 2001. Т. 1. С. 17–26.

Новковски 2006 – *Новковски М.* Цепишта // Голо Брдо. Живот на граница. Скопје, 2006. С. 115–133.

НПЮзБ 1967 – Народни песни от Югозападна България – Пирински край. Т. 1. София, 1967.

НПЮзБ 1994 – Народни песни от Югозападна България – Пирински край. Т. 2. София, 1994.

Ристески 2006 – *Ристески Љ.С.* Живот на граница // Голо Брдо. Живот на граница. Скопје, 2006. С. 26–34.

Русаков 2013 – *Русаков, А.Ю.* Язык // Голо Бордо (Gollobordë) 2013: Голо Бордо (Gollobordë), Албания. Из материалов балканской экспедиции РАН и СПбГУ 2008–2010 гг.. Санкт-Петербург, München, 2013. С. 217–228.

inslav

СбНУ 1893 – Сборник за народни умотворения, Кн. 9. София, 1893.

СбНУ 1895 – Сборник за народни умотворения. Кн. 12. София, 1895.

СбНУ 1900 – Сборник за народни умотворения. Кн 16–17. София, 1900.

Светиева 2006 – *Светиева А.* Голо (Д'лго) Брдо и голобрдци (нашинци) // Голо Брдо. Живот на граница. Скопје, 2006. С. 10–18.

Селищев 1931 – *Селищев А.М.* Славянское население в Албании. София, 1931.

Славейков 1941 – *Славейков П.* Книга на песните. София, 1941.

Соболев 2013 – *Соболев А.Н.* Фольклорные тексты // Голо Бордо (Gollobordë) 2013: Голо Бордо (Gollobordë), Албания. Из материалов балканской экспедиции РАН и СПбГУ 2008–2010 гг.. Санкт-Петербург, München, 2013. С. 182–185.

Стоин 1928 – *Стоин В.* Народни песни от Тимок до Вита. София, 1928.

Стоин 1975 – *Стоин В.* Народни песни от Самоков и Самоковско. София, 1975.

Тончева 2009 – *Тончева В.* Българите от Голо Бърдо, Албания. Традиции, музика, идентичност. София, 2009.

Тончева 2011 – *Тончева В.* (съст.) Българите от Голо Бърдо, Албания. Език, обредност, музика. София, 2011.

Харизанова 1997 – *Харизанова М.* Един български говор от Албания // Българите извън България. Сборник с материали от международен симпозиум Бургас – юни 1997. Велико Търново, 1997. С. 61–64.

Чешмеджиев 1926 – *Чешмеджиев Й.* Български македонски песни – оригинални и в народен тон на 2 и 3 гласа за еднороден и смесен хор. София, 1926.

Шапкарев 1972 – *Шапкарев К.* Сборник от български народни умотворения. Т. III. София, 1972.

Nikolla 2009 – *Nikolla P.* Vërnica. Tirana, 2009.

inslav

Сведения об авторах

АНТОНОВА-ВАСИЛЕВА Лучия – доцент, доктор филологии, руководитель Секции диалектологии и лингвистической географии Института болгарского языка БАН (София, Болгария). Сферы интересов: диалектная историческая фонетика, фонология, морфонология, аспектология, лингвогеография, лексикология. Избранные публикации: «Говорът на с. Волак, Драмско». София, 1993; «Речник на прилепския говор». София, 1998; «Речник на българските говори в Южните Родопи, Драмско и Сярско» (съавт. Г. Митринов). София, 2011.

e-mail: *luch_antonova@abv.bg*

КАНЕВСКА-НИКОЛОВА Елена – доцент, доктор филологических наук. Преподает современный болгарский язык в Филиале Пловдивского университета им. Паисия Хилендарского в г. Смолян (Болгария). Сфера научных интересов: диалектология, социолингвистика, синтаксис и стилистика болгарского языка. Ею опубликовано более 70 статей и докладов, прочитанных на научных форумах, как в болгарских, так и в иностранных научных изданиях. Автор пяти монографий (одна из них в соавторстве) и двух учебников по синтаксису и стилистике современного болгарского языка. За книгу «Говорът на село Момчиловци, Смолянско – половин век по-късно» (2001) была удостоена СУБ диплома за высокие научные достижения среди молодых ученых (2002 г.) в области гуманитарных наук. Дважды была носителем Ежегодной награды Общины Смолян для деятелей просвещения,

inslav

науки и культуры – 24 мая 2003 и 2011 г. Автор ряда публицистических и художественных произведений, рецензий на книги и диссесртации. Читала курсы лекций для студентов и докторантов-филологов в польском Университете им. Марии Кюри-Склодовской в г. Люблине и во Фракийском университете им. Демокрита в г. Комотини, Греция. Е. Каневска-Николова является членом Международного социолингвистического содружества (София) и Союза ученых Болгарии в Смолянском филиале.

e-mail: *elenatn@abv.bg*

КОЛЕВА Красимира – преподаватель болгарской диалектологии и современного болгарского языка в Шуменском университете им. Епископа Константина Преславского (Болгария). Имеет богатый опыт экспедиций и комплексных исследовательских проектов. Член Международной комиссии по балканскому языкознанию при МКС. Автор ряда публикаций в области славянской и балканской диалектологии и ономастики, этнолингвистики, языковой контактологии, культурной антропологии, современного болгарского языка.

e-mail: krdkoleva@abv.bg

МАКАРЦЕВ Максим Максимович – кандидат филологических наук, научный сотрудник Отдела типологии и сравнительного языкознания Института славяноведения РАН. Основные области интересов: сопоставительная грамматика балканских языков (категория эвиденциальности, способы выражения одновременности), балканский фольклор (мифологические баллады, прежде всего «Баллада о мертвом брате»),

inslav

славяно-албанские языковые контакты в Албании и Западной Македонии. Избранные публикации: «Эвиденциальность в пространстве балканского текста» М.-СПб., 2014; «Инновации в глагольной системе славянского говора Бобоштицы (обл. Корчи, Албания)» // Славянское языкознание. XV международный съезд славистов, Минск, 21–27 августа 2013 г. Доклады российской делегации М., 2013; «Как узнать представителя иного мира (по балканской «Балладе о мертвом брате»)» // Современная албанистика: достижения и перспективы. Сборник статей. СПб., 2012.

e-mail: *makarcev@bk.ru*

МАРТЫНОВА Марина Юрьевна – доктор исторических наук, профессор, этнолог, заместитель директора Института этнологии и антропологии РАН, зав. Центром европейских и американских исследований. Область научных интересов: этнология славян и история Западных Балкан, проблемы идентичности, этнокультурные процессы, межэтнические конфликты, мультикультурное образование. Автор более 350 публикаций, в т.ч. монографий: «Хорваты. Этническая история». М., 1988; «Новая этнополитическая карта Балкан». М., 1995; «Балканский кризис: народы и политика». М., 1998; «Мир традиций и межкультурное общение». М., 2004; «Наша повседневная жизнь. Антропологические исследования ученых России и Сербии». М., 2008, в соавт.; «Косовский узел: Этнический фактор». М., 2008; «Европейская интеграция и культурное многообразие». М., 2009, в соавт., кн. 1–3); «Очерки о европейской идентичности и многокультурности». М., 2013, в соавт.; и др. Действительный член Академии педагогических и социальных наук, член Президиума Ассо-

inslav

циации антропологов и этнологов России, член Международной ассоциации антропологических и этнологических наук (IUAES), Международного совета по Центрально- и Восточноевропейским исследованиям (ICCEES), Международного союза по этнологии и фольклору (SIEF) и др.

e-mail: *martynova@iea.ras.ru*

МИРЧЕВСКА Мирьяна П. – профессор Института этнологии и антропологии Государственного университета им. Свв. Кирилла и Мефодия в Скопье (Республика Македония). Сфера интересов: этнические символы, идентичность, локальные этнические меньшинства, проблемы приграничных территорий. Автор книги «Вербални и невербални етнички симболи во Горна Река». кн.2, Скопје, 2007. Дважды была избрана директором Института этнологии и антропологии и председателем Македонского содружества этнологов. В настоящее время является председателем Комиссии по верификации разработок о защите недвижимого культурного наследства Республики Македония и членом Университетского сената Государственного университета в Скопье.

e-mail: *miramira@iunona.pmf.ukim.edu.mk*

МИТРИНОВ Георги – доктор филологии, доцент Секции истории языка Института болгарского языка БАН (София, Болгария). Исследует наследие болгарского языка в районе Эгейского моря. Основные публикации: «Златоградски сборник». София, 2000; «Родопско книжовно наследство. Райковски дамаскин (ново пълно издание на текстовете в същинската част на сборника)». Варна, 2005; «Южнородопските българ-

inslav

ски говори в Ксантийско и Гюмюрджинско». София, 2011; «Речник на българските говори в Южните Родопи, Драмско и Сярско» (в съавторство с Л. Антонова), София, 2011.

e-mail: *mitrinov@abv.bg*

ПИЛИПЕНКО Глеб Петрович – научный сотрудник Института славяноведения РАН, кандидат филологических наук. Сфера научных интересов: социолингвистика, диалектология, контрастивное изучение языков, полевая лингвистика, национальные меньшинства в Восточной и Юго-Восточной Европе.

e-mail: *glebpilipenko@mail.ru*

ПЛОТНИКОВА Анна Аркадьевна – ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН, доктор филологических наук. Языковед, специалист в области этнолингвистики, лексикографии, диалектологии, лингвогеографии. Исследует преимущественно южнославянские языки и традиции. Занимается проблемами лексикологии, лингвогеографии и ареалогии, сопоставительным изучением явлений традиционной народной духовной культуры народов Балкан и Карпат. Автор более 400 публикаций, в том числе монографий: «Словари и народная культура. Очерки славянской лексикографии». М., 2000; «Этнолингвистическая география Южной Славии». М., 2004; «Южные славяне в балканском и общеславянском контексте: этнолингвистические очерки». М., 2013; «Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала». 2-е изд. М., 2009. Член авторского коллектива энциклопедического этнолингвистического словаря «Славянские древности» (Тт. 1–5. М., 1995–2012); член ко-

inslav

миссий по изучению старообрядчества, по балканистике, этнолингвистике при Международном комитете славистов; ответственный редактор серийного издания ИСл РАН «Карпато-балканский диалектный ландшафт».

e-mail: *annaplotn@mail.ru*

ТОНЧЕВА Веселка – доктор филологии, доцент Института этнологии и фолклористики с Этнографическим музеем БАН (София, Болгария). Сфера интересов: традиционная культура и музыка этнических и конфессиональных сообществ. В последние годы ее научные исследования связаны с изучением славяноязычных общностей в Албании – области Голо Бордо, Го́ра и Мала Преспа (и Корчанско). Автор монографий «Българите от Голо Бърдо, Албания. Традиции, музика, идентичност». София, 2009; «Непознатата Гора». София, 2012; и составитель книги «Българите от Голо Бърдо, Албания. Език, обредност, музика». София, 2011.

e-mail: *vestonch@gmail.com*

ТРОЕВА-ГРИГОРОВА Евгения – доктор филологии, доцент Института этнологии и фолклористики с Этнографическим музеем БАН (София, Болгария). Ее исследования сфокусированы на проблемах религии, культурной памяти, идентичностях и межкультурных взаимодействиях. Автор монографий «Демоните на Родопите». София, 2003; «Религия, памет, идентичност: българите мюсюлмани». София, 2011.

e-mail: *troeva@abv.bg*

УЗЕНЁВА Елена Семёновна – кандидат филологических наук, доцент, ученый секретарь Института славяноведения РАН, руководитель научно-образователь-

inslav

ного Центра славистических исследований ИСл РАН; профессор, зав. кафедрой славянских языков и культур Государственной академии славянской культуры; языковед-славист, специалист по болгарскому и карпато-балканскому языкознанию. Автор около 200 публикаций – статей, рецензий, сборников и коллективных монографий, в том числе индивидуальной «Болгарская свадьба: этнолингвистическое исследование». М., 2010; член авторского коллектива энциклопедического этнолингвистического словаря «Славянские древности» (Тт. 1–5. М., 1995–2012). Ответственный редактор серийного издания ИСл РАН «Славянский мир в третьем тысячелетии», член редколлегии ежегодника «Славянский альманах», член международной редколлегии журналов «Гласник Етнографског института САНУ» (Белград, 2005–2009), «Etnologica Slovaka» (Словакия), «Studia Slavica Opole-Ostrava» (Чехия-Польша), «Българска реч» (Болгария). Член комиссии по изучению старообрядчества при Международном комитете славистов, член национальной комиссии Международной ассоциации по изучению стран Юго-Восточной Европы (AIESEE). Руководитель ряда международных совместных проектов с научными институтами Болгарии, Словакии, Польши. Проводила полевые исследования в различных регионах Болгарии, Македонии, Сербии, Боснии, Словакии, Румынии, Украины.

e-mail: *lenuzen@mail.ru*

inslav

Abstracts

Antonova-Vasileva Luchia

About the Dialects of Two Muslim Communities: the Pomaks in Cheche and the Torbeshi in Gora

The article explores phonetic, lexical and socio-linguistic facts from the speech of the population from Christian and Muslim religion in the two border areas: Southeast Bulgaria and Northern Greece, Eastern Albania and Western Macedonia. The linguistic unity and the belonging of these dialects to the Bulgarian linguistic continuum is evident.

Kanevska-Nikolova Elena

Muslims speacking Bulgarian in the southern Rhodope Mountains. Current situation: Language and Identity

The paper presents several language-identification models based on the attitudes of the native speakers of the so-called Pomak language in Northern Greece written down by T. Mangalakova (a journalist). The prevailing attitude is our (we) – pomatski (language). The possessive pronoun "our" differentiates this community from others with its cultural and religious adherence to the Muslims of the Bulgarian Rhodopes, with the majority of whom these speakers are connected by kinship. The two other identification characteristics are Pomaks (≠ Turks) and Muslims (≠ Turks and = Turks), and the language is most often defined as "pomatski". The attitudes and opinions concerning the nature of the language are hesitant, too: according to some it

inslav

is different from the urumski language (Greek), Turkish and Bulgarian, while according to others: pomatski = our; pomatski = Bulgarian, pomatski = Turkish; pomatski = Bulgarian + Greek + Turkish + Slavonic.

Against the background of this "multiple" identity manifested in subjective evaluation attitudes the objective picture of the linguistic data shows that the so-called Pomak language shares all the features of Rhodope dialects on the territory of Bulgaria – a common reflex of the Old Bulgarian nasal and "er" vowels (ô, a, ъ), akavism, triple article and case forms in the names, specific word order, etc.

Unlike the Rhodope dialects within the borders of Bulgaria which are strongly influenced by the literary language, mainly through the media, the South Rhodope dialects across the border have been conserved and have preserved a more archaic stage of the evolution of those dialects – with a preserved vowel ы, declensional article, and archaic vocabulary.

Whether the recent attempt at codification the written-regional norm of the Bulgarian language will bear results, will be evident in the language policy of the Balkan countries, especially the Greek language policy.

Koleva Krasimira

Homo slavicus & homo balcanicus – the problem of identity in a globalizing world (the situation in Kosovo)

The traditional for Balkans coexistence of Slavic and non-Slavic population in the age of globalization acquires a different dimension. The theme of identity – one of the most sensitive, particularly in the areas of contact between the language areas.

inslav

This is a very politicized discourse, to which we can make an objective assessment due to data of the language and the linguistic picture of the world of the population in the contact zones. The subject of this study were the Goranci – Balkan-Slavic community, inhabiting a compact geographical area Gora and the part of the Serbian enclaves. Gora is the marginal land in Albania and Macedonia, and most of it lies within the borders of Kosovo.

Goranci is a small, late Islamized Slavic community, whose native language – a part of the Bulgarian-Macedonian dialect kontinuum – is used only as an everyday family laguage.

Dynamic social processes in the Balkan conflict region and the processes of the globalization seriously affect under the linguistic behavior of the population and impact on identity, the specifics of which are closely linked with the mentality of homo balkanicus.

This study was conducted on the basis of data collected by the author in the recent years in multi-ethnic Kosovo region and was illustrated by official documents.

Makartcev Maksim

The language of Muslim Slavs in Elbasan: Raising the issue

The article dwells upon the language of Muslim Slavs in Elbasan. The term "Muslim Slavs" is applied as an umbrella term to avoid unnecessary political connotations with several national movements aiming at the Slavs in the region. The nowadays Slavic community in Elbasan seems to have no connection to the Slavic population known to have existed in the area from 15th century, the latter appears to have been completely absorbed by the

inslav

overwhelming Albanian population. The current Slavic dwellers of Elbasan are first or second generation migrants from the area of Golloborda and their speech has traces of other Slavic idioms (e.g. Standard Macedonian), but is also deeply influenced by Albanian.

Martynova Marina

Bosnians, Bosniaks, Muslims: the conflict of the identities

The Muslim inhabitants of Bosnia and Herzegovina have a special place among the Slavic peoples of Islamic religion. They are perhaps the only population group among all the various groups of Islamized Slavs that continues to foster and develop its specific identity in the modern world. This was greatly facilitated by the establishment of Bosnia and Herzegovina as an independent state in the early 1990s. The author's attention is focused on the transformation and strengthening of the group's self-awareness and, specifically, on the cultural component of the process in question. We are talking about the process of nation-building, understanding "nation" in the civic sense of this word (being citizens of the same state), as well as about the group's increasing ethnic self-awareness.

The author considers it to be of great importance that BiH has a long tradition of coexistence of people with of different cultural and religious background in its territory. Late in the 20th century BiH encountered problems of fragmentation in various segments of its social life, absolutization of ethnic and religious differences, and administrative divisions. Existing circumstances make it necessary to consider the post-conflict situation as well as the citizens' multiplicity of cultural and historical identities and the existence of various traditions and religions, both large and

inslav

small in numbers, when choosing strategies for the country's further development.

Mirchevska Mirjana

The modern design of identity on the example of the macedonians muslims

The report content is conceptualized in three parts: 1) the historical context for the islamization of the Macedonians; 2) the theories of ethnicity and the construction of personal, collective, confession identity on the example of a part of the Macedonian ethnos with the islamic religion; 3) a contemporary, present-day situation with the personal and the collective identity of the Macedonians with the islamic religion (Torbeshi).

The first part relies on data that are presented in the Turkish Census Defteri, which is stored in the State Archive in Istanbul, from which with great precision we gain information about the population and the settlements in Macedonia, which was part of the Ottoman empire. Through them, we receive the information about the first islamized Macedonian families, as well as the degree of intensity with which took place the islamization. The second part contains the theoretical convictions for ethnicity, as well as the personal and the collective identity of the islamized Macedonians (Torbeshi) expressed by the analysis of part of the field research for the personal feelings of the members of this cultural community in the Republic Macedonia.

In the third part is considered the type of institutional connectivity, and personal/collective identification of the islamized Macedonians (Torbeshi) through the former Cultural-scientific meetings of the Macedonians, Muslims, and through today's Party for european future (PEF).

inslav

Mitrinov Georgy

The state of the language in South Rhodopes (Xanti region, Komotini region, Dimotika region)

The problem of the Bulgarian-speaking Muslims in the South Rhodopes, today in the borders of the Republic of Greece, is becoming more and more serious. Feeling afraid of the increase of Turkish influence among this population, the Greek authorities have taken up creating a new identity. This way the local population has obtained an own language, as well as culture – material and intellectual, different from the Bulgarian one! A new ethnonym *pomaks* was created, as well as a linguanym *pomak language*. Unfortunately, no attention is paid to the population's attitude towards this process, nor to the fact to what degree they share this imposed "pomac" identity. The current article studies the attitude of the typical South Rhodopean Bulgarian-speaking Muslims towards the pointed problems.

Pilipenko Gleb

The markers of indentity of Slavic Muslims in the Sandžak region

This article deals with the markers of ethnocultural and ethnolinguistic identity of Slavic Muslims in the Sandžak region of Serbia (community of Tutin). In October 2013 there was carried out a field research. Nowadays Muslim population belongs to the officially recognised minority of Bošnjaks, however we can find other ethnonyms and linguonyms in the utterances of informants. The dialect featu-

inslav

res of their speech were analysed. In the domain of education the Bosnian language was introduced in schools.

Plotnikova Anna

The Ethno-linguistic survey of the regions of Central Bosnia

During the field ethno-linguistic expeditions 2011-2012 we studied the folk tradition of the Muslims in Central Bosnia (Bjelashnica, Treskavica, the Visoko region) according to the special program, that has been successfully used in other regions of the Balkans. The collected data showed that Muslims in Central Bosnia still serve archaic cultural specificity, known by the Southern Slavs in the various local variants, regardless of their religious affiliation. Contamination of Slavic (or Southern Slavic) and specifically Muslim context distinguishes the different spheres of the national tradition of Bosnian Muslims. It is particularly obvious when family rituals (including subsections: «Birth», «Wedding», «Death») and folk mythology are under investigation.

Toncheva Veselka

Traditional songs from the region Golobordo (Gollobordë): variants of Eastern Albania

This text represents the text and musical versions of the songs that are performed by the Slavs-Muslims in the region Golobordo (Albania), known or common also on the territory of Bulgaria and Republic of Macedonia. Due to its geographical position, which cause also the dialectal features of the region, Golobordo "turned back" to the West and "is looking" to the East.

inslav

This can be traced in the absence of connection with Albania and the Albanian musical traditions. The presence of "golobordo" variants of songs in the East of Albania is observed as in strictly ritual female song repertoire, considered as the oldest layer, and (more significantly) in a festive and everyday lyrics, where are widely presented songs of the later formation, the so-called rural-urban type.

The traditional song gives the opportunity to describe the location of the Slavic Muslims in Golobordo in relation to their Eastern neighbors and to the "West" Albania, whose citizens they are.

Troeva-Grigorova Evgenia

Two roads: the Mulsim Bulgarians between the Secularization and the Re-Islamization

The paper aims at commenting on the issue of different tendencies in the religiosity of Muslim Bulgarians. A process of revival of Islam is observed among some Muslim Bulgarians'groups. It is there where religion is the basis around which identity is constructed. Having returned to Bulgaria after their training in Arab countries, young Muslims are trying to revise some of the rules of traditional Islam in their home villages. The Muslims in Bulgaria belonging to different regions, ethnic groups, age, education and social status have a different view of what "true Islam" is. Different interpretations often lead to mutual accusations of "deviations". The examples of such "deviations" that are usually pointed out are the extremes in their two dimensions – fundamentalism and secularism. In fact, the diversity of the Islam professed shows that Islam both in Bulgaria and in the world has many faces. In Bulgaria, there are secularly-minded Muslims, there are religious people prac-

inslav

ticing Islam in the traditions of the region, and there are Muslims influenced by Salafism.

Uzeneva Elena

The Bulgarian muslims from Lovech region: language and culture

The author presents the results of her ethno-linguistic investigation (2013) of the Bulgarian Mislims, so called "lovchanski pomaci", who is located between Lovech and Teteven. The paper examines contemporary status of the dialect and the traditional folk culture. The special attention is paid to the dialect terms used in rituals and customs.

The paper is based on the ethnolinguistic approach to the dialect (micro- and macrodialect) like not only the territorial fact, but also an ethnographic and cultural studies unit, if popular culture is isolated from the ethnographic framework. On the example of the terminology of the spiritual culture of muslim village Galata in Bulgaria, the author shows a close interlacing of the elements and diachronically different components in the folk spiritual culture and its reflections in the local vocabulary.

inslav

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

Славяне-мусульмане на Балканах: язык, культура, идентичность

Ответственный редактор – Е.С. Узенёва

Оригинал-макет – *А.А. Улыбина*

Обложка – *А.А. Улыбина*

Подписано в печать 16.11.2014 г. Объем – 19,5 п.л.
Формат 60х90/16. Тираж – 300 экз.

Отпечатано с оригинал-макета в ООО «ПолиМЕдиа».

inslav