

ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ РАН

Славяне-мусульмане на Балканах:  
язык, культура, идентичность

МОСКВА 2014

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

# 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.**

Ното slavicus & ното 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
-------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

- 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. Макарецев.**  
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

**Веселка Тончева.**

Традиционные песни из области Голоборда  
(Gollobordë):

варианты из восточной Албании..... 268

**Сведения об авторах** ..... 296

**Abstracts**..... 303

# 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, социологов, диалектологов, лингвистов, 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

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*



## Раздел 1.

# Идентичность: конструирование и деконструкция





## Боснийцы, бошняки, мусульмане: 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).

границ 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<sup>1</sup>. 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 обнаружить 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-

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 обнаружении 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.<sup>2</sup> 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<sup>3</sup>. 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-

живания сербов – их там насчитывалось более 200 тыс. В 2010 г. сербов в столице осталось лишь около 10 тыс.<sup>4</sup>.

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.<sup>5</sup>. 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-

ство населения – 43%, бошняков и хорватов там по 26,9%, прочих – 3,2%<sup>6</sup>.

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<sup>7</sup>.

Таблица 1.

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

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

### 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)<sup>9</sup>. 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.)<sup>10</sup>. 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<sup>11</sup>. 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

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*, *бошњаџи*). 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. *bosanci*) 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-

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



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<sup>12</sup>. 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<sup>13</sup>. Но кроме того, они компактными группами проживают в области

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<sup>14</sup>. 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-

ламского вероисповедания зафиксировано 22 различных варианта терминов для самоидентификации.

Важным шагом по выработке общепоснийского 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 (*бошњаџи, 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. Сербь 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.

В БиГ три официальных языка: боснийский, хорватский и сербский. Первые два, напомним, используют латиницу, сербский – кириллицу. Правда, на постюгославском пространстве свой язык при встрече людей из разных государств неофициально для удобства называют «ВСНС» (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»<sup>15</sup>. 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?»<sup>16</sup>. Высказывание настолько показательное, что я не могла не привести его.

## 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<sup>17</sup>.

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»<sup>18</sup>. Право, закрепленное конституционными гарантиями, было внесено в Закон о переписи населения страны в 1991 г. и зафиксировано на бланке переписного листа<sup>19</sup>.

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

населения СФРЮ, которые проводились в 1971, 1981 и 1991 гг. Они показывают рост числа югославы, а затем постепенное его сокращение. По переписи 1961 г. их было 317 тыс. Наибольшее количество югославы 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. югославы (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 югославы составила 26%.

За десятилетие с 1971–1981 гг. наибольший рост числа югославы имел место в Хорватии – с 1,95% до 8,2%, но и во всех других регионах очевидна тенденция возрастания популярности общегославской 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%<sup>20</sup>. 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 – Славония. В Словении самоопределялись как югославы, как правило, переселенцы из других республик, в Черногории те, кто не знал, кем

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<sup>21</sup>.

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-

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<sup>22</sup>.

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<sup>23</sup>. 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<sup>24</sup>. 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<sup>25</sup>. В Черногории по переписи 2003 г. было зарегистрировано 1,86 тыс. югославов<sup>26</sup>, в Хорватии,



судя по переписи, живет лишь 331 югослав<sup>27</sup>, 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-

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-

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-

ский язык, стандартная форма народного языка хорватов и сербов в Хорватии, который называется и хорватским литературным языком, а также литературным языком сербов в Хорватии»<sup>28</sup>. После двухгодичного обсуждения двучленное название языка все-таки не было принято<sup>29</sup>. 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»<sup>30</sup>.

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-

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

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-

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 одним из показателей неравноправного положения в СФРЮ сербской культуры в целом<sup>31</sup>.

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-

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»<sup>32</sup>. 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<sup>33</sup>. 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<sup>34</sup>. Вариативность названий языка подтверждает подробный анализ законодательных актов БиГ административных субъектов более низкого уровня, который был принят 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



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»<sup>35</sup>. 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,

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 рефлексировать 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-

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 конфессиональный 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»<sup>36</sup>. 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

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<sup>37</sup>. 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.

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 бошняками, 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

(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<sup>38</sup>. 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<sup>39</sup>.

### **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-

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 мультиэтнические школы, где вместе учатся дети из всех этнических групп. Показателем укрепления пози-

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<sup>40</sup>.

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 удастся.

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



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<sup>41</sup>. 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

6 лет. Лишь 21% родителей согласен с этим<sup>42</sup>. Ситуацию усложняет тот факт, что уроки религиозного 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<sup>43</sup>. 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-

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<sup>44</sup>. 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,

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<sup>45</sup>. И хотя уровень межэтнической брачности в БиГ был ниже общегославского и составлял в 1970–1980-х годах приблизительно 12%, во второй половине XX века выбор супруга другой национальности был здесь обыденным явлением<sup>46</sup>. 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

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<sup>47</sup>. Обычаи и обряды бошняков представляют собой сложное сме-

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<sup>48</sup>. 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, махалья, 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-

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<sup>49</sup>.

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

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<sup>50</sup>. 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 «Bosnja-si», 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<sup>51</sup>.

На федеральном канале телевидения БиГ несколько лет назад шли бурные дискуссии по поводу идентичности бошняков<sup>52</sup>. 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,



впрочем, и в г. Мостар, болельщики размахивали турецкими флагами и скандировали «Это Турция!»<sup>53</sup>. Правда, были и противоположные мнения. Например, министр культуры кантона Сараево, актер Эмир Хаджихафизбегович утверждал, что это неправда и что большинство бошняков «болело» за хорватов<sup>54</sup>. 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 вожь 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»<sup>55</sup>. Министр иностранных дел

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 аккумуляцией. Он назвал его «Золотым веком Балкан»<sup>56</sup>.

### 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”<sup>57</sup>, то для государства-нации характерно признание более чем одной культурной и даже национальной идентичности. Если для достижения цели нация-государство правящими группами прово-

дится гомогенизирующая ассимиляторская политика в области образования, культуры и языка, ...то строительство государства-нации невозможно без институциональной поддержки множественных, но взаимодействующих идентичностей»<sup>58</sup>.

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

18-летия Дейтона назвать БиГ государством-инвалидом<sup>59</sup>. 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 босняков, 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-

кратическое содружество, в Республике Сербской – Сербская демократическая партия<sup>60</sup>.

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

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 головами против одного, но оставшийся в меньшинстве может наложить вето на решение, если считает, что оно затрагивает жизненные интересы его народа<sup>61</sup>.

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-

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»<sup>62</sup>.

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<sup>63</sup>. 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»<sup>64</sup>. 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.

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. Сербь же видят в стремлении к централизации государства ущемление своих прав и интересов, угрозу для развития своей идентичности. Жители Республики Сербской, созданной в соответ-



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

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

## ЛИТЕРАТУРА И ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> Federalni zavod za statistiku. [http://www.fzs.ba/popis.htm#\\_PROBNI](http://www.fzs.ba/popis.htm#_PROBNI) POPIS STANOVNIŠTVA 2013.

<sup>3</sup> Режим доступа: [www.serbska.gu](http://www.serbska.gu) Цит. по *Пономарева Е.Г.* Новые государства на Балканах. М., 2010. С. 74.

<sup>4</sup> *Пономарева Е.Г.* Новые государства на Балканах. С. 74.

<sup>5</sup> Agencija za statisticu BiH. Режим доступа: [http://bhas.ba/?option=com\\_publicacija&id=1&lang=ba](http://bhas.ba/?option=com_publicacija&id=1&lang=ba)

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

<sup>7</sup> Agencija za statisticu BiH. Режим доступа: [http://bhas.ba/?option=com\\_publicacija&id=1&lang=ba](http://bhas.ba/?option=com_publicacija&id=1&lang=ba)

<sup>8</sup> Popis stanovništva, domaćinstva i stanova 1981 godine // Statistički bilten. Beograd, 1982. № 1295. S. 9.; Agencija za statisticu BiH. Режим доступа: [http://bhas.ba/?option=com\\_publicacija&id=1&lang=ba](http://bhas.ba/?option=com_publicacija&id=1&lang=ba)

<sup>9</sup> *Каиуба М.С., Мартынова М.Ю.* Новая этнополитическая карта Балкан. М., 1995.

<sup>10</sup> *Мартынова М.Ю.* Балканский кризис: народы и политика. М.: Старый сад, 1998. С. 44–48.

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

<sup>12</sup> *Каиуба 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.

<sup>13</sup> Подсчитано по: Popis stanovništva, domaćinstva i stanova 1981. Godine // Statistički bilten. № 1295. Beograd, 1982. S. 8–9.

<sup>14</sup> *Lucić Iva*. Making the “Nation” Visible: Census Policy in Yugoslavia in 1970–1971. Paper presented at the 14th ASN Convention. New York, 2009.

<sup>15</sup> *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>

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> См., например, Popis stanovništva, domaćinstva i stanova 1981 / godine // Statistički bilten. Beograd, 1982. S. 8; Конституция СФРЮ. Белград, 1974. Ст. 170. С. 195–196.

<sup>18</sup> Конституция Социалистической Федеративной Республики Югославии. Белград, 1974. Ст. 170. С. 195–196.

<sup>19</sup> *Мијалковић А.* У сусрет попису становништва 1992 // Политика. 13.V.1989.

<sup>20</sup> Popis stanovništva, domaćinstva i stanova 1981. godine // Statistički bilten. Beograd, 1982. S. 8–11, 14, 15, 17.

<sup>21</sup> Материалы переписей населения см. Stanovništvo prema nacionalnoj pripadnosti, po popisima 1961–1991 // Federalni zavod za statistiku. <http://www.fzs.ba/Dem/Popis/NacStanB.htm>

<sup>22</sup> *Каушуба М.С., Мартынова М.Ю.* Новая этнополитическая карта Балкан. М., 1995.

<sup>23</sup> *Зукович М.* Югослав. Кто это? // Югославские новости. 1988. №11; Т.М. Откуда толико Югословена? // Политика. 9.III.1989; А шта је Југословени? // Политика. 11.II.1990 и др.

<sup>24</sup> *Boluha*. Odgovor bez predrasuda // Vjesnik u srijedu. Zagreb. 6. VI. 1967.

<sup>25</sup> Национална припадност. Попис 2011 // Сайт Република Србија. Републички завод за статистику <http://webzrs.stat.gov.rs/WebSite/public/PublicationView.aspx?pKey=41&pLevel=1&pubType=2&pubKey=1454>

<sup>26</sup> 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>

<sup>27</sup> Stanovništvo prema narodnosti – detaljna klasifikacija – popis 2011 [http://www.dzs.hr/Hrv/censuses/census2011/results/htm/H01\\_01\\_05/H01\\_01\\_05.html](http://www.dzs.hr/Hrv/censuses/census2011/results/htm/H01_01_05/H01_01_05.html)

- <sup>28</sup> *Арсенић Р.* Одложена одлука о називу језика // Политика. 22.06.1989.
- <sup>29</sup> Там же.
- <sup>30</sup> *Четник М.* Вратити српски језик // Политика. 11.07.1990.
- <sup>31</sup> *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.
- <sup>32</sup> Ustav Republike Srpske // [http://skupstinabd.ba/ustavi/rs/ustav\\_hrvatski.pdf](http://skupstinabd.ba/ustavi/rs/ustav_hrvatski.pdf)
- <sup>33</sup> Ustav Federacije Bosne i Hercegovine // [http://eudo-citizenship.eu/NationalElectoralLawsDB/docs/ustav\\_federacije\\_bosne\\_i\\_hercegovine.pdf](http://eudo-citizenship.eu/NationalElectoralLawsDB/docs/ustav_federacije_bosne_i_hercegovine.pdf)
- <sup>34</sup> Zakon o zaštiti prava pripadnika nacionalnih manjina Bosne I Hercegovine. Sarajevo, 2002 // <http://www.budimojrijatelj.com>
- <sup>35</sup> *Катунин Д.А.* Современное языковое законодательство Боснии и Герцеговины: становление и тенденции // Вестник Томского университета. Филология. Томск, 2009. № 1. С. 22–46.
- <sup>36</sup> Интернет сайт Међурелигијско вјече БиН. Режим доступа: <http://www.mrv.ba/>
- <sup>37</sup> *Karabeg O.* Zašto religije ne mire zavadene 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/>
- <sup>38</sup> *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](http://www.islamonline.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=123:2009-05-20-11-51-31&catid=23:culture&Itemid=58)
- <sup>39</sup> Почела обнова манастира Возућица код Завидовића // Информативна служба митрополије Добробосанске. 14.03.2007. <http://www.mitropolijadabrobosanska.org/2007-3.html>
- <sup>40</sup> *Popović A.* Вошњаци не жеље да њихова деца иде у школу с хрватима // *Večerni list*. 19.09.2014.
- <sup>41</sup> *Aganović A.* Religijsko obrazovanje I diskriminacija. // *Ednakost*. 17.07.2013. Режим доступа: <http://jednakost.ba/site/arijana-aganovic-religijsko-obrazovanje-i-diskriminacija/>
- <sup>42</sup> Пише: Centar za istraživačko novinarstvo. Vrtići: čija je zadnja? 23.03.2009. <http://www.cin.ba/vrtici-cija-je-zadnja/>
- <sup>43</sup> Ibidem.

<sup>44</sup> Подсчитано по: Посебна обрада становништва, домаћинства и станова у 1981. године. Документација СЗС. Цит. по Спасовски М., Живковић Д., Степић М. Етнички састав становништва Босне и Херцеговине. Београд. С. 96–104.

<sup>45</sup> *Бромлей Ю.В., Каиуба М.С.* Брак и семья у народов Југославији. М., 1982. С. 65.

<sup>46</sup> См. подробнее: *Мартинова М.Ю.* Балканский кризис. Народы и политика. М.: Старый сад, 1998. С. 96.

<sup>47</sup> См., например, Југословенски муслимани // Народи Југославије. Београд, 1965. С. 214–215.

<sup>48</sup> Там же. С. 214.

<sup>49</sup> Сайт «TREVEL.RU». Режим доступа: <http://guide.travel.ru/bih/people/traditions/>

<sup>50</sup> См., например, <http://visa4.ru/countries/bosniia-i-giertsieghovina>

<sup>51</sup> Сайт фонда «Bošnjaci», <http://www.fondbosnjaci.co.ba/>

<sup>52</sup> Jeli Turska mati Bošnjacima? // Lan wars. 30.11.2008. <http://www.lan-wars.com/content/view/2486/2/>

<sup>53</sup> Mostarski muslimani poručuju: “Ovo je Turska” // Добавлено на YouTub 16.07.2009. <http://www.youtube.com/watch?v=J4FjGGIgc3E>

<sup>54</sup> Emir Hadžihafizbegović: Odgovorno tvrdim da je većina 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>

<sup>55</sup> <http://hr.wikipedia.org/wiki/Bo%C5%A1njaci>

<sup>56</sup> 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>

<sup>57</sup> *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.

<sup>58</sup> *Пonomарева Е.Г.* Указ.соч. С. 69.

<sup>59</sup> 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>

<sup>60</sup> О партиях см. подробнее, например: Никифоров К.В. Вместо заключения // Югославия в XX веке: Очерки политической истории. М., Индрик, 2011. С. 873.

<sup>61</sup> 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](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.

<sup>62</sup> Подобнее о принципах выдвижения кандидата см.: Пономарева Е.Г. Новые государства на Балканах. М., 2010. С. 78.

<sup>63</sup> Ustav Federacije Bosne i Hercegovine // [http://eudo-citizenship.eu/NationalElectoralLawsDB/docs/ustav\\_federacije\\_bosne\\_i\\_hercegovine.pdf](http://eudo-citizenship.eu/NationalElectoralLawsDB/docs/ustav_federacije_bosne_i_hercegovine.pdf)

<sup>64</sup> Устав Републике Српске // <http://www.djeca.rs.ba/uploaded/ustav%20rs.pdf> или Ustav Republike Srpske. // [http://skupstinabd.ba/ustavi/rs/ustav\\_hrvatski.pdf](http://skupstinabd.ba/ustavi/rs/ustav_hrvatski.pdf)

## 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)<sup>1</sup>. 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<sup>2</sup>.

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, общезтнические символы)» (Ешич 2006: 15). При изучении идентичности важно учитывать взгляд

---

<sup>1</sup> Для обозначения славян-мусульман в статье используются этнонимы «бошняк» (согласно официально принятому названию) и «мусульмане» («славяне-мусульмане»).

<sup>2</sup> Некоторые аспекты идентичности боснийцев-мусульман, проживающих в Словении, затрагивались в нашей статье (Пилипенко 2013).

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: примодализме 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-



ни, а также на определенном временном 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<sup>3</sup>. 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.<sup>4</sup> 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, Съеница, Приеполе, Нова Варош, Прибой), и шесть общин, входящих в состав Черногории (Плевля, Биело Поле, Беране, Андриeviца, Плав, Рожак). 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-

---

<sup>3</sup> Исследование проводили Биляна Сикимич (САНИ) и Глеб Филипенко (РАН).

<sup>4</sup> 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.

ское государство со столицей в городе Рач<sup>5</sup> (Fakić, Namzagić, 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.

---

<sup>5</sup> Развалины крепости расположены в окрестностях города Нови-Пазар. Название этого древнего города послужило наименованием для средневекового сербского государства – *Раишка*. В современном административно-территориальном делении Республики Сербия этот край официально называется *Раишка област*. Интересно, что некоторые местные сербы из Тутина также называют Санджак *Раишка 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).

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<sup>6</sup>. Турки отличались также более высоким социальным статусом (Ibid.: 91). Между христианской и мусульманской общинами суще-

---

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

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 (Какук 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 отсюда 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. Преимущество по отношению к Боснии среди мусульман осталась и сегодня, что видно, в частности, из политических устремлений деятелей, ставящих своей целью усиление культурных и

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 (Перепись. 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<sup>7</sup>. 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-

---

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

ответственно<sup>8</sup>. 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%) (Перепись. Вероисповед, материальный язык, национальная принадлежность 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» (*Najmladi grad na Balkanu*) (см. фото), действительно одна из самых молодых: по статисти-

ке, 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-

<sup>8</sup> 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.

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 (Перепись. Миграция 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).

Характерным является диалог исследователя и информанта о ситуации в селе Драга<sup>9</sup>:

*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<sup>10</sup>:

*Ova ograda je baš skupa, recimo Nemci kad dođu te rade kod nas, oni će da dokaže na sve načine koliko 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).

<sup>9</sup> Разговор ведет Биляна Сикимич.

<sup>10</sup> 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 Bajrata, 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).



Здесь речь идет также о том, что «немцы» – гас-тарбайтеры 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.

сербь	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<sup>11</sup>. Однако колебания эти незначительные и говорят скорее о постепенном выравни-

<sup>11</sup> 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).

вании этноконфессиональной ситуации: более 90% относят себя к бошнякам<sup>12</sup>. 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).

---

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

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<sup>13</sup>. 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*:

---

<sup>13</sup> 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).

*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 slučajeve* (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).

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<sup>14</sup>. 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)<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Отметим еще раз, что по переписи заявивших себя как *Muslimani* совсем немного по сравнению с бошняками.

<sup>15</sup> 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 / (см. ниже).

Часто язык называется просто *naš jezik* без добавления этнического компонента<sup>16</sup>:

*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, хорваткосербский, 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<sup>17</sup>. 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).

---

<sup>16</sup> Подобным образом обозначают свой язык другие группы славян-мусульман на Балканах (Новик 2013: 179).

<sup>17</sup> 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.

Таким образом, становится понятно, почему названных 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, Дзяковицу, 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-*

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

Сербы называют мусульман по их конфессиональной принадлежности<sup>18</sup>:

*Primili su lepo, bila su tri videna Muslimana, i dva videna 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, Kući su tamo Albanci, ovamo Srbi, Kući 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.

<sup>18</sup> Есть также свидетельства о том, как сербы из других регионов называли тутинцев прошлым: *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 krompir 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.



годов были разработаны учебники для начальных и средних классов школ (Vašić, Crnjanski 2006: 134). Во время экспедиции удалось посетить основную школу им. Вука Караджича в Тутине и школу в селе Дели-медже, 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<sup>19</sup>: *Radio dvije godine kao tesar; jedan muški svedok na jednu stranu, a da bi zamijenili tog jednog muškog svedoka; to je naša Srbija,*

---

<sup>19</sup> 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.

*de snijeg* (йотация на месте короткого 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 короткого «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 коротком рефлексе «ять», поскольку в других позициях *je* нами не отмечено. Йотация при коротком рефлексе «ятя» проявляется в вопросительно-относительном местоимении *gde* (и производных) → *gdje* → *gde* → *de*: *ispilim mi nešto de koliko mu treba, izmerim, i ona već izumre ta vrsta, ponedē se drži; to kolo de 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,*

*džemper; onda gore dolazilje su grede; mora da se gljeda; posebno su žene bilje, posebno ljudi; znam dobro da su pevalje najviše.* В научной литературе найдем мнение, что эта особенность проникла в народные говоры под влиянием албанского языка (Brozović, Ivić 1988: 66)<sup>20</sup>.

– ротацизм: *to ne more niko da zna; ko more, ko ne more.*

– метатеза в йотированных сочетаниях согласных: *klajna Bajram; pa onda ima ovčji, kravlji, kojži; imalo je to gudžajne.*

– 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 mlogo dobar zaklat.*

– использование окончаний *-ijem, -ijeh, -ija* в склонении прилагательных и местоимений<sup>21</sup>: *i to se pokupi lopatama drvenijem; nije imalo tijeh vašara; i vodu ne mogu s tijem da platim; ima ljudi svakojakija; ne može vrelo golijem rukama; poljubi ruku svekru, svekrvi, i deveru i svijem; oni su se upravljali po tijem petlovima; zato što nije bilo puteva, nikakvija; kod ovija, kod žena; meriš, onijem drvetom; tu bi išli ljudi sa drugija sela da melju žito; ovijeh 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*

<sup>20</sup> Следует отметить, что эти говоры (и сама община Тутина) непосредственно граничат с албанской этнической территорией.

<sup>21</sup> Данные окончания закреплены в новом правописании черногорского языка (Кречмер, Невекловский 2005: 7).

(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 motak 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<sup>22</sup>: *Oni nju [su zvali] snaja* (с); *potogne 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); *mahrane, 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

<sup>22</sup> В скобках обозначена принадлежность высказывания (с) – сербы, (б) – бошняки.

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.), *mahrata* (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: *ide na poso; borba za stolicu; tu nema dobrote; sirovo meso; odmah zaklo; po četiri; takaf je život; a išao, sve znao i razumeo, tako; za zemljanu testiju; da se plode ovce; pije vode; to je med decom; da se devojka obuče.*

В боснийском языке, как уже было отмечено выше, происходит ревитализация слов турецкого происхождения<sup>23</sup>, 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/бошняцкой 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<sup>24</sup>:

*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,

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

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

влиятеля 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:

*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 mi pođe nafaka* (Skok 1972: 498), *kad radi kući, 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).



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.).

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-

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. Нецименко. 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.

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/Popis2011/Knjiga4\\_Veroisповest.pdf](http://pod2.stat.gov.rs/ObjavljenePublikacije/Popis2011/Knjiga4_Veroisповest.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%20priпадnost-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](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.

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 de 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.

## 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)



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)



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)





## Номo slavicus & номo balcanicus – проблемы идентичности в эпоху глобализации (ситуация в Косово)

Население Республики Косово этнически и профессионально 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, маргинализованная 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 2011a). 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

*зашарская болгарская периферия.* О болгарях 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 междисципли-

плинарного изучения со стороны сербских ученых. Показателен подзаголовок сборника «Goranes, 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

называется горанцы 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*, *Драгаши*, *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-

ний Полог). Жупа – район со смешанным населением. Административно это область в округе Призрен, муниципалитет Призрен. Она включает шестнадцать сел: *Горне село, Мушиково, Горно Любине, Долно Любине, Речане, Небрегошта, Локвица, Манастирица, Планиане, Скоробиште, Гырнчаре, Любижде, Поуско, Ябланица, Драйчики и Ново село*, переселенцы откуда живут в селе *Курило вода* в районе Средска Жупа. Самоназвание этого населения – *жуцы*. 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, Мушиково 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-

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-

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*), изготавливают и продают холодное оружие. Хорошо сохранились обычаи. Община 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 организуют «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-

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 Ополя, 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 сожителство 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.



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

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 серьезные. 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

(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 этнитет (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-

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 анклав 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

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*, *кебанче* и даже *строительство*, которые были «торговой маркой» для целых поколений. Через фирмы Хашима Гач и Агима Чеку анклав Гора превращается из культурного в экономический с типичными для ре-

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 *гòрани*. 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,

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

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* (Ассоциация 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-



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-

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 автотонными языковыми континуумами – албанским на северо-западе и сербским на востоке. В плане диахронии имели место языковые контакты с арумунским 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 – *гòранци*, *бошняци*, *турци*; македонцы – *македонские помаки*; болгары – *гòрани*. Язык, на котором они говорят, называется с атрибутивными деривативами *gorançe*, *гòрански*, *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-

тание *стар наш ѝезик*. Это сложное название, несущее в себе притяжательную семантику, перекидывает мост к уникальному самоопределению общности и ее языка – *нашинци*, и *нашински*, соответственно название азбуки – *нашеница*. 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](http://www.unosek.org)

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

ЕК Региони 2011 – The EU’s-Assembly of Regional and Local Representatives. // [www.cor.europa.eu](http://www.cor.europa.eu)

Колева 2011a – *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.

Острова 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://europa.eu/about-eu/institutions-bodies/cor/index_bg.htm);

<http://www.nccedi.government.bg>

Мирьяна П. 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, выразившиеся в традиционной народной культуре с множеством дохристианских

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»<sup>1</sup>.

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-

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<sup>2</sup>. 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),

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<sup>3</sup>. Она может углубляться и уточняться, и индивидуум может иметь двойную, тройную идентичность, построенную на этнической основе (племенной, этническо-групповой, национальной, профессиональной). Элементы не противоречат друг другу и обозначают этническую идентичность индивидуума<sup>4</sup>. 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<sup>5</sup>. Особенно важно, чтобы индивидуум был принят членами своей группы в качестве равного, поскольку именно там он осуществляет



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 «дружость»<sup>6</sup>/ «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»<sup>7</sup>. С. Энло считает, что религия является одним из оснований для этнической дифференциации<sup>8</sup>. Так, один невербальный этнический символ, например, христианская вера для поречан из этнического края Порече (западная часть Республики Македония) представляет собой объективный элемент для опреде-

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<sup>9</sup>. 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»<sup>10</sup> 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)»<sup>11</sup>.

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 мѣньшие 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

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<sup>12</sup>. 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»<sup>13</sup>. 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

сообществом в качестве определяющего, что определяет этнические границы между группами<sup>14</sup>. 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<sup>15</sup>.

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

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)<sup>16</sup>. Существует несколько объяснений этого термина<sup>17</sup> с исторической точки зрения, на которых мы не будем здесь

останавливаться. В целом, интерес к проблеме этого этнонима/эگزонима проявляется и в переписках участников Интернет-блогов, особенно на порталах, сформированных представителями этого культурного сообщества<sup>18</sup>. Очевидно, что отношение к этому термину в части, касающейся самоидентичности, меняется. В полевых исследованиях, проводившихся в последние 15 лет в селах области Стружский Дримкол (Лабуншта, Подгорцы и Октысы), 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<sup>19</sup>. 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<sup>20</sup>. 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-

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<sup>21</sup>. 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



– 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<sup>22</sup>. 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<sup>23</sup>. 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.

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»<sup>24</sup>. 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<sup>25</sup>. За всем этим стоит требование партии, чтобы торбеша были признаны отдельным народом (это обеспечит им большее число депутатов в македонский парламент): «Торбеша не турки, албанцы или македонцы-мусульмане, а отдельное этническое и культурное сообщество, и в таком качестве должно войти в конституцию Республики Македония»<sup>26</sup>. 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

идентичностях. Это явление Андерсон называет «воображаемым сообществом»<sup>27</sup>, а согласно Гелнеру такие сообщества постепенно движутся к своему исчезновению, теряя свои культурные признаки<sup>28</sup>. 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

<sup>1</sup> *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.

<sup>2</sup> *Erikson H.E.* Identity, Youth and Crises. New York, 1968. P. 22. *Petrovic E.* Etnički identitet kao element teorije o etnosu. Etnoantropološki problemi. Sv.3. Beograd, 1988. S. 7.

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

<sup>4</sup> *Светиева А.* Миграции – прашања за идентитетот // Етнолог. Бр. 9. Скопје, 2000.

<sup>5</sup> *Светковић Н.В.* Nacionalni identitet i (re)konstrukcija institucija u Srbiji (ideologje, obrazovanje, medij), интернет-версия в формате pdf.

<sup>6</sup> *Мирчевска П.М.* Вербални и невербални етнички симболи во Горна Река // Институт за етнологија и антропологија, посебни изданија. Кн.2. Скопје, 2007. С. 212.

<sup>7</sup> *Svetieva A.* Politicization of the ethnic identity of the Torbesh (the „Nashinci„) // *EtnoAntropoZum*. 4. Skopje, 2004. P. 69.

<sup>8</sup> *Enloe S.* Religion and Ethnicity // *Perspectives in ethnicity*. Hague-Paris, 1978. P. 347.

<sup>9</sup> *Мирчевска М.* Сумарен осврт за етничкиот идентитет врз основа на неколку теории // *Зборник Етнологија*. 3. Скопје, 2005. С. 66–67.

<sup>10</sup> Цитируется по: *Čačić-Kumpes J.* Politike reguliranja kulturne i etnicke razlicitosti: o pimovima i njihovoj upotrebi // *Migracijske i etničke teme*. 20. Zagreb, 2004. S. 143–159.

<sup>11</sup> *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.

<sup>12</sup> *Putinja Filip; Stref-Fenar Zoslin.* Teorije o etnicitetu. XX vek. Beograd, 1997. S. 159–160.

<sup>13</sup> *Putinja Filip; Stref-Fenar Zoslin.* Teorije o etnicitetu. XX vek. Beograd, 1997. S. 160.

<sup>14</sup> *Барт Ф.* Етничките групи и нивните граници. Теории на другоста. Ед. Ристески Љ. и Јакимовска И. Скопје, 2007. С. 69–107.

<sup>15</sup> *Мирчевска П.М.* Вербални и невербални етнички симболи во Горна Река. Институт за етнологија и антропологија, посебни изданија. Кн.2. Скопје, 2007.

<sup>16</sup> В Мустафаше (Турција) живет население, насилно выселенное из села Жервени (Костурская область) и переселенное в Мустафашу 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.

<sup>17</sup> Svetieva A. Politicization of the ethnic identity of the Torbesh (the „Nashinci,»), EtnoAntropoZum. 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.

<sup>18</sup> www.tropiko.com.mk; первый Лабунишский развлекательный веб-портал.

<sup>19</sup> Мирчевска П.М. Етнолошке одлике Струшког Дримкола. Београд, 1995. (магистарски рад одбрањен јула 1995 године на Универзитету у Београду, рукопис).

<sup>20</sup> Лиманоски Н. Исламизацијата и етничките промени во Македонија. Скопје, 1993. С. 105–106

<sup>21</sup> 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 Leroise, 2001.

<sup>22</sup> 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](http://macedoniainfo.com/Bulgarien_not_Macedonian.htm)

<sup>23</sup> В прошедший период в македонском парламенте были и другие представители исламизированных македонцев, но они были членами других партий.

<sup>24</sup> Гелнер Е. Нациите и национализмот. Скопје, 2001. С. 51–52.

<sup>25</sup> <http://www.idividi.com.mk/vesti/makedonija/Razno/399635/index.html>

<sup>26</sup> [www.makfax.com.mk/look/novina.printer.tpl?ldLanguage=10&](http://www.makfax.com.mk/look/novina.printer.tpl?ldLanguage=10&)

<sup>27</sup> Андерсон Б. Замислени заедници, Култура, Скопје, 1998. С. 286–287.

<sup>28</sup> Гелнер Е. Указ. соч. С. 69–70.

## Болгароязычные мусульмане в Южных Родопях. 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 Гюмюрджини (Северная Греция)<sup>1</sup>. 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 Родопях, 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

---

<sup>1</sup> В большей степени диалекты сохранились в селах в районе Ксанти, но помимо шести сел Ксантйского округа, язык используется также в восьми районах области Родопы (округ Гюмюрджини) и в двух районах области Эврос, в округе г. Дидимотики.

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

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,



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 ( $\neq$  турки) и мусульмане ( $\neq$  турки и = турки).

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

---

<sup>2</sup> Понятие *аттитюд* (лат. *Artitudo* ‘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).

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 заборава. 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 ( $\neq$  турки) и мусульмане ( $\neq$  турки и  $=$  турки), а язык при этом определяется как помакский, наш, или болгарский:

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

*Кадыр* из Синиково: «Мы – помаки все, не турки. На помакском говорим, с болгарями 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 боуларско 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-лъка, 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 болгарями: «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 българци, но сме от един род, „акраба“ (роднини)*) (Цит. соч.: 123).

#### 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 боуларско 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).*

#### 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» (*Помашикият 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<sup>3</sup> 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 *e* (ê) как основная замена древнеболгарского *ĕ*, независимо от его позиции в слове;
- аканье (переход безударной гласной *o* в *a*);
- смещение ударения к начальному слогу;
- тройная членная морфема<sup>4</sup>;

---

<sup>3</sup> Личные записи автора, а также «Помакско-греческий словарь» П. Теохаридиса.

<sup>4</sup> Наличие тройного члена у существительных – наиболее характерная морфологическая особенность родопских говоров, в «Помакско-гре-

- 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*<sup>5</sup>, склоняемой членной морфемой<sup>6</sup>, архаичной лексикой.

---

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

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> 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-

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 *ензыкъ* /.../ означает и язык – способность и способ разговора и общения, и народ – этническую общность».

Прочитую 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.

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<sup>7</sup>, 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-

---

<sup>7</sup> 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).



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.*

## ЛИТЕРАТУРА

Алексова 2009 – *Алексова Кр.* За прилаганите в българската социolingвистика методи за анализ на речевата вариантност и за необходимостта от съчетаване на количествени и оценъчни подходи при изследването ѝ. // *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 études 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 помациите в Западна Тракия. София, 2011.

Милетич 1912 – *Милетич Л.* Павликианското 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 – *Теохарίδη Π.Α.* Граμματική της πομακικής γλώσσας. Παράρτημα: φράσεις και κείμενα, Θεσσαλονίκη, 1996.

Теохаридис 1996 – *Теохарίδη Π.Α.* Πομακοελληνικό λεξικό. Πομαοχτσκού – ουρουμτσκού λεκσικό, 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.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

## Диалектные тексты

*Набие из Термеса:* // йѐ фчѐра ни дѝйдах / ланѝ дохѝдах  
// ф аламѝфци ѝмам'а роднѝни // та ѝдим'а да вѝдим'а ѝти йе  
ѝца ѝскала женѝна ѝти ланѝ са вѝд'ахм'а / та йе ѝскала ѝца да  
ма вѝди ейсѝ // та откарѝха ма / да ѝда да йе вѝд'ам женѝна //  
тѝ йе д'алѝча да варвѝш // арабѝса дукарват сѝчку //

*Хайрие из Кидариса:* // ам йѐ сам са тѝрчинка родѝла  
мѝйка / йѐ сам мис'ул'манка мѝйка // дохѝдат си нах айтѝф /  
дохѝдат млѝдисе ф събота // нѝмаме мѝжѝв'а / айтѝф ѝма със  
чил'ѝк жѝна // мама стѝра йѝ от аламѝфци / до сѝнѝран сам  
хѝдила // патѝтца ѝмам та гу раѝот'ам // коп'ѝм'е варчѝн'е //  
мѝна мѝйка и асва та са сѝстри // мѝне болѝ кѝрстѝс / а л'а  
айтѝф пѝднах / пр'ѝсно пѝх ѝт доктѝран / разбѝркано сѝчко ф  
нѝга // мѝне ма болѝ кѝрстан ѝца //

*Зайде из Синиково:* // нѝ см'а аттѝзи ама нѝ см'а  
далѝко аттѝс / ат дрѝгѝ сѝлѝ см'а // нашенѝ синѝковѝ е  
д'алѝча / бѝр саѝт' с афтѝмобѝл'ан // нѝ сме демѝк нѝй  
накрай сѝл'ѝ / пѝк қасаѝата ни е нам искѝча // там ни е нам  
қасаѝана // нѝ см'а пу сѝла рынѝти //

## 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 Родопях, 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 обусловленный 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-

воевателей. Таким образом, болгарские земли стали частью контактной зоны между христианской и мусульманской цивилизациями. Османская империя разделяла своих подданных 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 мусульманское 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-

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

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 Родопях. 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 Родопях, 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 Родопях болгар-мусульман в присутствии внешних наблюдателей определяют себя как „турки“, подчеркивая таким образом принадлежность к исламу и отделяя себя



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 *турбе*, празднование мавлида, девир при погребении и проч.) при этом процесс секуляризации продолжается. Молодые болгарки-мусульманки носят европейскую одежду. Мечети посещают лишь пожи-

лые мужчины, часто не соблюдают 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 Родобах, 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-

страции религиозной принадлежности болгары-мусульмане в Западных Родопах организуют 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 несвершение 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-

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

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

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 *турбе*, 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-

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 ниждаб, 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-

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



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 болгарскими мусульманами мо-

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, Калъонски 2008 – *Груев М., А. Калъонски.* 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.



Современная языковая ситуация  
у славян-мусульман на Балканах

## О зоворе двух общностей мусульманского вероисповедания: помаки в Чече и торбеши в Горе<sup>1</sup>

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, Комотины/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-

---

<sup>1</sup> 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*, -а 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 Комотины/Гюмюрджинь*; *Леринско* – как *район Флорины/Лерина*; *Костурско* – как *район Касторьи/Костура*; *Воденско* – как *район Эдессы/Водена* и т.п.).

сультман 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 продолжают в районе Северной Драмы (Сребранов 2007: 12–43):

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

– Низна́йа, слу́шай да ти ка́жа. Ко́й зна́йе или са жи́ви, или са измр'али. Ни мо́же да на́йде, дъ, дъ пѝше. То́й иъ гу пѝше, ама дру́готу ни духо́дъ. Дъли съ жи́ви, дали съ умр'ати. Затва́ ни изпра́та. А има и наро́т, има и деца́, има и вну́ци, има и си́чуку. То́й мо́же да хми ка́зва, ама ни уно́д'а. Ама ту́к ни зна́йат жи́ви ли са, н'ема ли ги, умр'али ли са. **Уо́ти сѝа то́ йе гъри́ко. То́й йе Во́лак, то́й съ йа́ бо́лгаре. А, на́ш нъро́т' йе.** Затва́ сѝа тѝи зна́йш ли кък'о́? Йа́ н'аа бра́т йеее та́м в Дра́мцикуту. Ни́ту гу зна́ем'е, ни́ту гу чу́им'е умр'алу. убау, ама адън избѝшит'анин (житель с. Избишта, район Драмы), ага б'аа ту́к избѝшит'ан'е, адън избѝшит'анин гу ви́дел, и туга́а на́шита ма́йка нал' сме сыра́ци, ка́за е, туга́ съ изна́йдоа, туга́ го изна́йде. Туга́ гу изна́йде на́шита ма́йка д'а́титу. Утишило́ ма́йку.

– На ку́тро село е?

– Ку́тро?

– От ку́тро село йе тузи момче?

– На́шиту мо́мче. Мъ у то́га, бра́т ми. Бра́т ми, ма́йку нали сира́че, умр'ан бѝшта́ ни, а умр'ат, чи **м'о́дику** д'ате, адно́ту ма́йку, държ' гу ма́йкътъ зап'ра гу ту́к, пѝк то́ стана́лу по-гула́мку да пас'е, тѝк'о́, сто́къ да разка́рва, и изб'а́гьлу, пуб'а́гньту. Туга́ ним'а́ше е́й тѝк'о́, утишило́ нашил' \_гу, и гу фа́тили адно́ фча́рче, да пасе́ бравѝте и ма́йката ни́ту гу зна́й, ни́ту гу ви́ди. Ага избѝшчанин гу **нашил** и гу разузна́ме, ама тѝи д'е, на ж'во.

– А ти помниш ли кога́то от ва́шето село от Годяшево тръгна́л един от Паловци.

– Във Во́лак. Ъм кък'о́ стана́лу пу **пѝ'о́т'е**? Утиши́л, сегѝ ут **тр'ѝ'о́гнал** на пазар' във Дра́ма, убау ама жа́ иде из Во́лак, въф то́йа п'о́т' жа́ иде..., жа́ иде пу ейто́йа п'о́т'. Върв'ал, върв'ал и като съ свърта́лу та́йа върту́на, сн'ак ду ейту́а, къто съ уно́д'ал и **промрóзнал**. И със катѝра бараба́р, катѝра туга́а го уно́д'али, катѝра **на ви́дели гу та́м на́ше във Во́лак**, в'дели гу, катѝра му в'дели, а на н'ек па чув'ак н'ема. Уо́ти с'акъд'е 'о́д'ъл то́йа чув'ак, то́йа Палу́вийа, мул'ето́му с'акъд'е науче́ну, с'акъд'е има за н'егу, та́м науче́но та́йа по́рта, утишило́ та́ма без чув'ак.

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 "гъри́ко", информант определяет их как *бо́лгаре, на́ш наро́т, на́ше*. Использование

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 «*нашта*» 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 горавами 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:*

– *Tiе nàшенск'и збóрат. Ѐа ги видех ко̀да идея от Глубòчица* (из с. Глубочица, расположенного в Косово, через которое проходит дорога на с. Борье).

– *Чисто нàшенску. А ние ко̀лку сме дàлеку, а сàму нèкой лàф мèшаме* (Борье, Гора).

Жители Голоборды также иногда называют свою речь *нашенско*, *по нàшему*, *нàшик'а*, идентифицируя ее как *местно*, *собствено*, *българско*: *Ние збóрамме*

*нашенско бългaрско и арнаутско* (Стеблево, ГБ); *Ама йенѝ сѣла го вѝкае по нашѣму ѡфторник; А знѣет нашк'а тѣйа?* (Тучепи, ГБ). Носители диалекта с более высоким уровнем образования и проявляющие больший интерес к своему языку, разделяют следующие взгляды: *Йѡзик наш ѣсти като бѹлгарцк'и, и рѹск'и мѣло, мѣк'едонцк'и се разбѣраме мѣлу, се вѣлит ѡва йѡзик наш, шо ѣмаме мѣе Голѡ-б<sup>ѡ</sup>ѡрдо словенѝште е йѡзик. Стѣро 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 нашенец, нашенец ѣе?*

– *Не, ѡт България.*

– *Ма ѣе наш, нашенец. И за Българѝя наш вѣлиме нѣе. За ѡвде (Тирана) вѣлиме нѣе албанец* (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 *Пѣл'овите дѣн'е* – ‘первые дни марта, когда часто бывает холодно’. В Волаке используется и заимствованное из турецкого название *Пала*



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 бїле бра̀к'а бѐ, Мїтру и Г'òрг'у бїле бра̀к'а. ... Пò-ўмен кòй бїф? А, Г'òрг'е трѐбе пò-ўмен да бїф* – Шиштавец, Гора).

По рефлексу *'a* на месте *ъ* 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 *з* и задней носовой гласной. Диалект с. Волак принадлежит к мырвакской диалектной группе<sup>2</sup>, для которой характерен рефлекс *ъ* на месте *ж* и *ъ* (Антонова-Василева 1996: 197–229). В отличие от этого, в чечском говоре рефлекс задней носовой – *o* (Сребранов 2007: 93). В отрывке записи из с. Годяшево обращает на себя внимание выговор (*м'òшкy, н'òт'*). Но следует отметить, что в данной записи произношение гласной на месте *ж* близко к

<sup>2</sup> В оригинале «мървашката говорна група». – Прим. перев.

сильно огубленному лабиальному *ъ* с акустическим впечатлением дифтонгического произношения *ʝo*, сильнее выраженного после непалатальной согласной. На месте заднего (старославянского) «ера» в записи из Годяшева появляется дублетное произношение *ъ//o*: *гърѣко, върв'ал, вѣртѹна, свѣрт'алу, вѣв Волак, вѣв Дрѣма, вѣф тѣа п'ѣт', утишѣл// нашѣл; бѣлгаре, промрѣзнал, тр'ѣ'ѣгнал*. В говоре с. Волак рефлексом заднего (старославянского) ера является *ъ*, но есть единичные примеры и с произношением *o*: *гром* 'молния' (по объяснению информанта 'палочка – то, что видно', в отличие от *гѣрмеш* – 'раскат грома') (Антонова-Василева 1996: 205). Произношение *ʝo* отмечено и в слове *в'ѣзвратки* 'посещение невестой дома родителей после свадьбы', а также в одном случае производного слова от глагола *вѣрза, вѣрз'ѣш* > *при-в'ѣрзах*. 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 бѣльшая часть языковых особенностей двух соседних сел едина.

Рефлексы *o* и *ѣ* на месте ж ест 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

этого, диалект мусульманского населения, проживающего поблизости – в районе Тетова (Полог) и Горы, – характеризуется выговором ъ//у на месте ж, 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) љ 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: *Разбой, ама инакоф ѝе, нѣ го разбира. Да те не лѣжа, да те не м'ѣма. Да ти и кажа тоѣмо, не го зноѣм* (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-

нутой назад артикуляцией, по причине чего он поддается лабиализации, переходя в *o*, *ó*, *y*, или расширению, переходя в *a*, *é* в связи со специфическими особенностями отдельных говоров (Antonova-Vasileva 2011). Экавский рефлекс *ъ*, 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): *Пустец се повече болгарцк'и, повече наше. Со Поградец сме мие близо. Ёна планина не делим. Близом со тие. И мат и Кукс. Кукс е близо со Църна\_гора, Скóпска Църна\_гора. И тие зборет наше, ма со тие мало менаме.* 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: *Óвийе нашево село како ориджин (происхождение) е бидено от Булгарийа. Не е имало л'уди ич. „Г'инеец, Г'инеец” го имама кладено от тийа булгарите името, Г'инеец, викат „Немат нишит, г'инат, там, немат нишит...” и булгарите му клали името Г'инеец. Није инак сме дойдени от Булгарийа, булгари е заселено, нашето село... Наше село свè е бугарско. И мат едни села – еднакви: Г'инеец, Клèн'е, Вòрница и Трèбишта – бугар-*

ско. *Други онде, се згагердвиа* (перемешались). *Три селà се бугарск'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 веліе майките и бабдйите, ни веліе таткдйите* (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 пўкни кдишлче* (плацента) *мàти; Прàти мàтери оца* (Отпра-

вил отца к матери) (Шиштавец, Гора); *Со м̀атера тво̀-йа си зб̀орвала?* (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 *Кд̀льда*), которая используется в своем основном значении у христиан районов Драмы и Сереса. Г. Митринов указывает, что эта лексема зарегистрирована и в говоре мусульман района Комоти́ни/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 *м̀ърва*, *м̀ръва* в значении ‘мало’ – ср. *м̀ърва* в районах Дебара, Гевгелии, Салоник, Комоти́ни/Гюмюрджины, Александрополиса/Дедеагача, Ксанти, Ивайловграда, а также на севере в районах Брезника, Трына, Новипазара; *м̀ърачка* (районы Александрополиса/Дедеагача, Софии, Комоти́ни/Гюмюрджины); *м̀ръвка*, *м̀ървка* в районах Брезника, Самокова, а также в Страндже (БЕР, Т. IV, 1995: 287, 404–405). В говоре с. Гиновец (Голоборда) используется лексема *м̀орвина* ‘мало, малое количество’: *Ѝч да н̀емаш. Ни стра̀м да й̀маш, ни гай̀ле да й̀маш. О̀вдека й̀а са̀ма с̀̀ом. По̀сле н̀ие сме м̀орвина, н̀е сме кала̀балок. Н̀е сме м̀но̀гу л̀уди.*

Сходным образом обстоит дело и с лексемой *̀рбет* ‘позвоночник, хребет’ в говоре Горы: *Ма̀чка на̀\_̀рбет не па̀дну̀ие* (Шиштавец, Гора). С. Керемидчиева связывает архаичную лексему *хр̀ьб̀ер* ‘позвоноч-

ный столб' с лексемой *xp'è'n'et* 'смерзшийся комок пыли'<sup>3</sup>; покрытое замерзшими комьями место, неровное место' в архаичном эркеческом 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 *xpъбет* (Героу 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//прѝстатален* 'красивый': *Дòрийа – цървен кòн', прѝстаф; Мнòго е прѝставно кай нàс; Вèч* (отдельно) *òфце, вèч ÿдгънца! Кàкви се прѝстале! (Шиштavec); За млàнеста* (невеста, молодая жена) *си прѝстала!; Што е прѝстално Бòрѝе!* (Борье). Отмечено и наречие, образованное от прилагательного: *Што прѝстално пуйем* (Борье). Записан также глагол *прѝстàлим*, который используется параллельно с заимствованным из албанского *збукòрем* в значении 'украшать': *Пòсле ти збукòрай, прѝстàли ги* (Борье), а также существительное *прѝстàфштина* 'красота': *Прѝстàфштина гòлема* (Борье). Кроме отмеченных мною форм и производных этого прилагательного, Назиф Докле указывает и существительное *прѝсталка* 'красавица', а также глагол неосвершенного вида *прѝсталуѝем* и соответствующее отглагольное существительное *прѝсталуѝене* наряду с *прѝсталене* (Dokle 2007: 915). По данным Архива Болгарского диалектного словаря Института

<sup>3</sup> В оригинале *прѝст* 'пыль, земля' – Прим. перев.

болгарского языка, прилагательное *прѝстал*//*прѝстал*' зарегистрировано в юго-западных болгарских говорах с идентичными значениями 'красивый, опрятный, хороший' (район Пырвояма); 'находящийся в телесном здравии' (район Пловдива); 'кроткий, смиренный' (районы Смоляна, Мадана, Момчилграда, Златограда); 'человек с добрым и мягким характером' (районы Ивайловграда и Ксанти). Ближе всего к горанским примеры из Странджи: *Глѝдам млѝго прѝстала сна̀ха си зѝхте; сѝчко хи ф\_рѝт, рѝботна, добрѝ, чѝста*. Как и в Горе, в Страндже отмечено существительное *прѝсталка* 'красивая, нарядная, опрятная'. Одновременное существование лексем *прѝстал*, *прѝсталка* в двух диаметрально противоположных с точки зрения географии диалектах Горы и Странджи заслуживает особого 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 болгарбогомиллов 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 болгарскими 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



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. Макарецва*

## 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 славяноведении // XV міжнародны з'езд славистаў. Мінск, Беларусь, 20–27 жніўня 2013 г. Тэзісы дакладаў. Т. 1. С. 266.

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 Гора. 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 славистаў. Мінск, Беларусь, 20–27 жніўня 2013 г. Тэзісы дакладаў. Т. 1. С. 61–62.

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.

Георги Митринов  
(София)

## Языковая ситуация в южных Родопях (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 центральнонорупскому диалектам болгарского языка (Митринов 2011а: 175). Самоназвание носителей этих говоров – *помаки*, в значительно меньшей степени используется местное родопское название ахряне (*ахр'әне, 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*

турецкий. [Но почему?] *Что почему? Говорят на турецком. (Итуй исà врит' са пумàци. Турску думёт, турску учёт.* [Ам òти?] *Чём òти? Турску си думёт.*

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

мой вопрос, почему он это делает, ответил: *Сейчас им нужно учить турецкий, а потом выучат и помакский. (Да бе, те сиза тр'абава да научот турцики дил', пък сётнѐ штѐ да научат и помѝцкосо – 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, говорят на турецком. (Н'ѐ смѐ, вѝка, помѝци, ѝма мисл'умѝнѐ, вѝкаан, анадѝм?И ѝцинѐ, и ѝурѐтмѝнинѐ нѝши тѝй на учѝт, тѝрскуну да прифѝтамѐ – 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 ѝбаву, чѝ са ѝцитѐ, тѝ да нѝ учѝт на тѝрску, дѝ ни дѝмѐт за дѝнѝн, за Г'уркѝйѐ. Оти урѝминат ѐ парѝтику свѝнѐ, тѝ ни дѝма за нѝвѝ, тѝ саму знѝе христѝянлѝк да распрѝвѐ – Ш.И., квартал Ряка с. Исѐрен, Ксантийская область). Наши имамы все заканчивают школы в Турции. Там учатся, а потом учат здесь детей. И женщины наши уезжают туда в школы, помусульмански. (А-а-а имѝмите нѝши врит' искѝрват укул*

*ф Т'уркїїе, тàm са учòт да пèйòт. Че сèтнè пак учòт дèцàса т'ука. Тò и нàши жèни хòдèт на ук'ул тàm, пу м'ул'умàнскусу – С.Б., Долап хан, Ксантийская область).*

До недавнего времени в Греции местные болгаро-язычные 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. (Йè сам т'уркчè, т'уркчè йурèтмейн бе... Пумàцкусу к'èна, тò пумàцкусу слàвиче йè... Нàшосо да знòмè èднò и тò, затò ти в'икамè помàцко. Помàцкосо тò йи тò аннò ат слàви билин'дè, бир парчè с'òдè. Агàна сл'ушèм р'ускь, л'ò млòгу са сèтам. По полòнски гà сл'ушèм, млòгу са сèштом. Е-е-е Славакїїè – сèштам са. Агàна биват на Македòники – и ейнавà са вр'ит' сèштам [Ам òти?] Оти тò йè кàту нàшосо, аднаквò йè тò и сас вàшоно. [Ам бòлгарску агà сл'ушаш?] Бòлгарску сèштом со, àма пò-млòгу ут Хàскова, ут Плòвдиф. Инак*

*телевиз'онат дѐту дѹмѐт хич м̀алко 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. (Сѐ душл̀олу булг̀арѐт тѹка кърк икид'ѐ, кърк бирд'ѐ бѐ душл̀олу. Нѐа м̀ал'ки туг̀ава дец̀а, а̀ма изуч̀а х̀убау булг̀арц̀укту смѐ изуч̀или. Ама, а̀ма с̀а са забур'а̀ва. Тѐ нѐма са в̀арнат булг̀аретѐ н̀икуга. П̀ък сига̀ нѐл сме пума̀ци, тѹрце, е, пума̀шкѐт уста̀ва кунуш̀у – 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. (Аг̀а Булгарийѐ д̀ойдѐ, в̀рит' дѐц̀ата одѐхмѐ на булг̀арски уку̀л, та науч̀ихмѐ булг̀арску. Кит̀анѐ им'а̀хме, букв̀арѐ ги в̀икаха – 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. (С̀офийа г̀ану й̀дам йѐ, сѐ м̀ожѐ д̀а не сѐштам, м̀ожѐ с̀а нѐ разб̀ирам. М̀алку са разб̀ирам ф̀ С̀офийа. Ф̀ П̀ловдиф̀ п̀о са разб̀ирам – 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 К̀ържѐль, аф П̀ловдиф̀ са разб̀ирамѐ кан̀а дѹмѐт. Те дѹмѐт к̀ату н̀ами. Нат̀атак, на С̀офийѐ страна̀ ич̀ на разб̀ирамѐ са – М.Я., Хебилево, Гюмюр-*



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.* (Нашѝс тѝс ѝѝ, ни мѝш са разбирѝш. Т'анусу на лѝфене ни мѝш са разбирѝш ас т'ах. Ни мѝйѝ кѝна тѝ ни си дѝмѝт, как нѝ гу дѝмимѝ. Булгѝрски ас булгѝринон мѝжѝ. Ни мѝйѝ а са разбѝрѝ, ас пумѝцкусу сѝ ни м'аса. Инакву ѝѝ – Ш.И., квартал Ряка, с. Исѝрен, 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 поест 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. (Їа рабултѝх на Прусучѝни, атсѝй гул'ѝму сѝлу, нах Дрѝма стрѝна. И тугѝна ут тѝм нагорѝ е Н'еврѝкѝп. Тѝ и тѝм дѝмѝт пумѝцку. Врѝт' на дѝмѝт пумѝцку. И тѝ ѝма стар', стѝртѝ ѝра дѝмѝт. Атѝдах да рабатѝ накѝс. Тамѝн' зѝмамѝ прѝснѝ инакѝда да ѝѝдѝмѝ, чѝйѝт ма как дѝмимѝ и*

*вѣкат булгаретѣ... И тоѣ вѣка: чѣм вѣѣ дѣумитѣ кату нас! Итѣмва дѣну над'имат нагорѣ, на Булгарийѣ страна, пѣтѣн, то ѣненѣй дѣумѣт – 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, бѣльшая 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, пумѣци. Пумѣкан знаяѣ и тѣрски, и булг-ѣ-а-а, и исаквѣс, и тѣрски-и-и-и, и есвѣ, урѣмскусу знаяѣ гу – И.Х., Исѣрен, Ксантийская область); Мы говорим на греческом. Хорошо говорим на греческом. Турецкий мало знаем, греческий знаем. (Н'ѣ дѣумиме урѣмѣцку. Н'ѣ хѣббѣ дѣумимѣ урѣмѣцку. Тѣрску мѣлку зномѣѣ, урѣмску зномѣ – Е.Т., Широка поляна, Ксантийская область); Помаки, здесь помаки и греческий знают, и турецкий знают, и помакский знают. (Пумѣцитѣ ѣйтѣс, пумѣцисѣ и урѣмскум знаяѣт, и тѣрскум знаяѣт, и пумѣцкум знаяѣт – 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, наисѣ учѣт урѣмску, учѣт тѣрску и пумѣцку учѣт. Ни учѣт... нѣмамѣ пумѣцку. Пумѣцку шѣ дѣумѣт пумѣцку – Е.Т., Широка поляна, Ксантийская область).*

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

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 Гюмюрджинины, 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, имам, мѡмчѣтуму имам д'ве турун'чѣта. Ич нѣ знайѣт пумѡцкуну. Чѣ м' вѣкат: нѣнѣ, нѣ ирдѣсан бе, нѣ кунушѣ сай? Бѣз дѣ инѡму изѣсѣн ишлѣдѣсан – 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**

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 Хѐбѝлѐву нара̀стахмѐ исай си врѝт', ма̀йка, ба̀йку, бра̀тийѐ, кумиѝийѐ, бит'ѝм к'ой. Ибѝл'уфску, пумаску исай си гу дѝмамѐ. Ама айту̀с ага̀ до̀йѐхме, ѝурѐтмѝнѐ зѐа да дѝдѐт уд дру̀гадаѐ, зѐа да уртѝват ту̀рску-у-у. Сѝтнѐ ѝѐ нѐвѝста з'ах, мо̀мчѐсу ми дувѐдѐ нѐвѝста. Е, нѐвѝстата ми уртѝва сѐ врѝт' ту̀рску. Анна̀та мо̀ма ми избѐга на айна̀м надѝлу, Д'ервѝн а̀ку си чѝвал, на Гул'а̀м Дѐрвѝн. И тѐ дѝту утѝдѐ, зѐтѐт ѝч нѐ зна̀йѐ пума̀цку, кат на̀м. То ѝѐ пума̀к, ама̀ уртѝва са ту̀рску. И зѐтѐт ми ѝѐ кѝту на̀ми си, и навѝстата, ама̀ ут му̀шки ѝштѐ, ут дѐца̀на са зауртѝвали ту̀рскун. И двѝтѐ уртѝват ту̀рску – Е.Ш., с. Бобалар, область Дидимотики).

Очень активно отуречивание происходит в округе Гюмюрджина, 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

порядка, как можно говорить, что он есть?» (Нё смём тўрци, да дўмимё пумàцки. Кадè му йё, кадè му йё истурийёта пумàцкутуму? Нёма йёкин'? Агà гу нёма едін дузён', кьк да гу викам йа йима 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'ё пумàцку? Дè йё пумàцки ик'умёт'? Пумàцка йёзийё имèвала ли йё итўй? Нёма пумàци. Нёма нù йёзийё, нù байрёка мòже да вèди нёкаде – С.М., Мустафчево, Ксантийская область); Мы, нас зовут помаки, турки. Нет ни помакского языка, ни корана, все села говорят на турецком, понимаешь? (Ний смё, вика, н'и пумàци, т'урк'ў. Нёамё ни пумàцка йёзъйё, ни курана йймам, врит' сèли йймам итўс тўрску. 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 йё ўбаву брё, пумàцкуту йё ўбаву, амà да алафранга да-а, кàкту йё писану* – С.Ш., Саранджина, Гюмюрджинская область); *Здесь все знаем и говорим на помакском. (Айтўс врит' си знòмё и си дўмимё 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

родопского населения в пределах Болгарии: *Мы говорим на помакском, болгарском. (Ние думиме пумацку, булгарску).* [На помакском или болгарском?] *Это одно – и наши, и ваши. Болгарский. (Тò адно ѝе и на̀шиѝсу, и ва̀шиѝту. Булгарску ѝе.* – Т.М., Синиково, область Ксанти); *Одинаково говорим с Златоградом. Там живут наши. Так сложилось давно, в давние времена. Когда прокладывали границу – нас разделили. (Аннаквò думаме сас Златувгра̀т. Чем ние там ѝмамe в̀т-решни. Тò тва̀ ѝе уд на̀преш уст̀аналу, ей ав̀ел заманд̀а. Сет̀не са кл̀али синурас ѝ са см̀е прик̀ѝцали.* – 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 ние сме ѐнно ѝ фаф̀ дил̀ет. Ї̀а сиа̀ разб̀ирам са сичку, аг̀а на̀ши уд Авр̀ен, ут Дун̀'ата, ут Ї̀урукл̀'ер думат. Им̀'ашиѝ ита̀мба на Авр̀енската пòрта мòмч̀ета ут Авр̀ен ра̀бутѐха, та̀ см̀е думали – С.Б., Хаджи Верен, Гюмюрджинская область); С нашими с той стороны легко разговариваем. И они говорят как мы. (Сас на̀шинѝ ут̀ва̀де са кунуш̀итис̀вамѝ раат̀л̀е. И тѐ ка̀ту на̀м дум̀ет.* – 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 заманд̀а булгар̀ет б̀ешѝ т̀'урк. Булгар̀ет б̀ешѝ т̀'урк туг̀ас. Н̀егу Рус̀а стòри пума̀к, Мадж̀ерист̀ан, Булгарист̀ан... Дур, Рус̀ет ги стòри булгар̀е. Тò ни да̀де туй̀ дил̀'... – Х.А., Къзлар, Гю-*

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. (Пума̀цку, ма ту̀рску думѐм. На̀шсѐ, тѐ нѐ уртѓват пума̀цку, ту̀рскуму, ту̀рскуму. [Оти брѐ?] Оти иѐ булг̀арат ѝскал бил да ги убра̀шита булг̀арѐ. Чѐ са утсѐкали, велѝ, нѐма вѐйкѐ пума̀цку да думамѐ, ту̀рску. Булг̀арѐт ги иѐ туг̀ази нѐ х̀алал т'ах. Тѐ са, велѝл, ту̀рцѐ исѐзи – М.К., Кюселер, область Дидимотики); Нет, у нас тридцать процентов, тридцать процентов – турецкий. Хотя и помакский есть. Есть греческий и болгарский, славянский. Славянский, не болгарский. (Нѐма, на̀ми ѝуздѐ ут̀ус, ѝуздѐ ут̀ус ту̀рцкум. Ѝани пак пума̀цкуту ѝйма. Ѝунанску ѝйма м̀ърва и булг̀арскуну, сл̀афску. Сл̀афску, нѐ булг̀арску – 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, иту̀зикана ад Искѐчѐ наг̀оре рѐчѐш ли да тѓр̀ниш, вр̀ит' са иту̀зикана пам̀а̀ци. Има, ѝма исѝй пак сѐла, тѐ са пак ѐй̀нѐзи ту̀рци аст̀авѐнѐ, ѐ-е-е-и ст̀арѐ, ам̀а си нѐки ту̀рци думѐт. Тѓ и ны сме ту̀рцѐ иѐу, ам̀а сѐ ныѐ думимѐ пам̀а̀цкѐ. Тѐ думѐт ту̀рцкѐ. Разб̀ираш ли са сиѓ? – Ш.Б., Козлуджа, Ксантийская область); Вас болгары направляют. А помаки – турки. Турки были, турки тут остались. Это болгары потеряли болгар. Бол-*

гары стали болгарами. Лучшие мы станем турками. (Вами убърнаа булгàретѣ. И пумàцитѣ са тўрцѣ. Тўрцѣ са били, ут тўрцетѣ са устанали. Тѣ ва сà булгàретѣ вами изѣли булгàретѣ бѣ. Тѣ ва сà булгàрѣ стòрили вам. Пò-убаву тўрцѣ агà стàнимѣ – А.М., Кюселер, область Дидимотики); Я не помак. Говорю на помакском, но сам – турок. (Нѣ сам пумàк. Пумàцку дўмѣм, àма сам тўрску – 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 вѣи сà, врит' нàштѣ са тѣй бѣдѣли. Врит' са лѣ бѣдѣли натѣснати. Врит сà лѣ тѣй бѣдѣли. Ейс'а бѣш-он сѣнѣ ìма, са нураспўсна. Ама нàк си ìѣ лѣ м'усл'умàнат уддѣлѣн'чѣк... Врит' са айтўс пулитѣка игрàли. И гѣркат нàш ìѣ игрàл пулитѣка. Айс'ѣс инсàн на мòа да стàнуват, да мѣ са утвàрат учѣтѣ. Т'уркѣйѣ и т'ѣ ìѣ ìскала, тà и тѣ ìѣ притѣскала... – 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 знѣйиши кàк нѣ вѣкат с'à? С'à ни вѣкат нàми: «Вѣе сте нѣ тўрци, вѣе сте пумàци». С'à нѣе вѣкаме: «Дà е, ите пристàнемѣ, вѣкамѣ, с'à, да смѣ пумàци». С'à слўшѣй. ìà, ма сѣтнѣ вѣкат: «Вѣ стѣ бирас ì на нàми пò-близѣ, бе ìàу!» Хà, айтўк гу развàл'ат – А.М., Мехрикос, Гюмюрджинская область).



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. (Политики са игр̀али, ч̀е с̀ем ний̀е пазарл̀ьцит̀е устанали аф гур̀ата с̀ем устанали т̀ьй. Виш, ат удавна ейт̀ус й̀е пума̀к, м̀ож̀е да й̀е кака̀фту, има са вр̀ит', вр̀ит' са ъ-ъ-ъ кабу̀л прав̀ет, вр̀ит' са кабул̀ет на т̀урската страна. М̀ойеш̀е да й̀е н̀е т̀ьй, а̀ма куг̀ату ст̀анаха ишкенц̀е баский̀е, ч̀е са зб̀ера̀ха, зб̀ера̀ха са. С̀е са вазб̀рка̀ха, з̀еа да са б̀ьркат. Сл̀езаа над̀дл, м̀ож̀е да са б̀ьркат ас т̀урцет̀е. З̀еа с'а и м̀оми да з̀имат, да дават... – Р.Х. – Ерпек, Гюмюрджинская область); Нас освободит Турция. Если бы не Турция, мы бы страдали. (Да, а̀ма нас на куртулѝса Т'уркий̀е. Ку б̀еш̀е н̀е Т'уркий̀е ит̀ускаа, ит̀еш̀е а п̀атим̀е – Х.И., квартал Ряка, Исѐрен, 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. (На̀м на Т'уркий̀е б̀рани. Ти одил ли си на Т'уркий̀е, да видиши, како̀ф куветлѝ х'ук'ум̀ет' й̀е? Иди ѐдн̀ош аф Атѝна, Йуна̀нас, иди ан̀ош аф Со̀фий̀е, иди ан̀ош аф Истамбу̀л или аф Анкара, ил' аф Измѝр, ш̀е са разб̀ерѐш, кутрѝ й̀е йук'ум̀ет' п̀о-з̀енг̀инин, кутрѝ й̀е – 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*

помаки». И мы не знаем, что делать. (Туркийѣ на удбрѣнѣ. Кѹ ѣе нѣ Туркийѣ, нѣма да на ѣма и нас. Напрѣш урѹминан вѣкашѣ „Вѣ стѣ турци”. Исѣна пак вѣкат „Вѣ стѣ пумаѣи”. И нѣ ни знѣмѣ каквѣ да правимѣ – 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 пойдѣм мы с Болгарией или с Грецией? (Н'ѣ тѣй в'арвамѣ. Нами сѹ ѣѣ уд Гъркат ѣѹ ут Булгарат ѣѣн-близѣ Туркийѣ, за сѣкна. А, за сѣкна, ѣ за дѣнѣт, ѣ за мил'л'ѣтѣт, ѣ за сѣѣт, ѣѣн си нѹ ѣѣ близѣ тѣ. Ал' штѣ пѣѣѣм ѣѣ ас Булгарат, ал' штѣ пѣѣѣм ѣѣ ас Урѹминат? – А.М., Мехрико, 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 Гюмюрджинской 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-

дается тенденция к замене среди молодого поколения родного болгарского родопского говора турецким языком. Эти процессы также активно протекают в областях Дидимотики и Гюмюрджини 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 (Геохаридис 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 Геохаридис – 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 Дидимотишко. // Български език. 2012. № 3. С. 21–36.

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

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

Καραходжа 1996 – *Καραχοτζα Ρ.* Γραμματική Πομακικής Γλώσσας. Εκδοση: δ' σωμα στρατου. Απριλιος, 1996.

PTS – Pomakika tragoudia apo ti Sminthi Xanthis 2 Moustafas Ah-metchik, CD Info Product.

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

Теохаридис 1996a – *Теоχαριδης Π.* Γραμματική της πομακικής γλώσσας; Ποмакоελληνικο λεξικο. Θεσσαλονικη, 1996.

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

М.М. Макаричев  
(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».

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<sup>1</sup>, 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

---

<sup>1</sup> «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.

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)<sup>2</sup> и сконцентрироваться на структурных особенностях

<sup>2</sup> Ср. один характерный диалог, приведенный там: «I mi dojde tja eden od Skopja, eden maž, mlad bre <...> i bre na porti, ustana, i mi reče toj: “Zborviš makedonski ti?” – “Nre, jeskaj zborvam kajnas, ne zborvam makedonski”, mu rekoj jeskaj. “Šo esti kajnas?” – “Kajnas esti jezik” <...>. I reče: “Ti mor, ti nesi boboštrenka, ti nesi albanska, ti esi makedonska” – “Nre, jeskaj nesam makedonska, jesam albanska, toko origjinata naša esti bulgaro-slave, nre makedonski, bulgaro-slave” – “Nre, zborvaš janglaš” – “Nre, ne zborvam janglaš 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 *kajnas* (< *kaj nas* ‘как мы’) является самоназванием для островного славянского диалекта сёл Бобоштица и Дренова.

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**<sup>3</sup> 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-

---

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



считать как район Боракай) 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 Боракай 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 **Боракай** декларирует себя как боснийское, а славяне в окрестностях **Фиера** – как сербское мусульман-

---

<sup>4</sup> В той мере, в какой для них важно подчеркивать идентичность. Вполне возможны и отдельные случаи иной этнической самоидентификации.

ское, и это служит основой для их взаимного противопоставления друг другу<sup>5</sup>. 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 соответствующих 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 остаются для анализа социолингвистам. Однако в существующих условиях такой подход оставляет за гра-

---

<sup>5</sup> 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.

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

деятельности» (Сикимич 2004: 7)<sup>6</sup>. 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

---

<sup>6</sup> 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 арабоязычных 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.

материальную помощь от государственных и негосударственных организаций.

Настоящая статья посвящена группе славян Эльбасана, к которым термин «скрытое меньшинство» можно было бы применить с большим 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<sup>7</sup>) и сообщение Эвлии Челеби, относящееся к 1670 г. (Гюзелев 2004: 19, 36), а также данные из эльбасанских кодексов, 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)<sup>8</sup>. С другой стороны, Клаус Штайнке и Джеляль Юллы не упоминают славян Эльбасана,

<sup>7</sup> Подробнее об упоминаниях г. Эльбасана в летописях см. (Ruvagas 1895: 568–571).

<sup>8</sup> 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)ту цр(ь)кву с(ве)таго Иввана Владимира створи Карль Теописа (sic) г(оспо)д(и)нь рабньски въ. кв. лѣт(о) г(о)сп(о)дства своего и свр(ь)ши ю въ лѣт(о) .кд. г(о)сп(о)дства своего» (Там же: 227).

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

В современном Эльбасане также есть славяне<sup>9</sup>, 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<sup>10</sup>. Жители Голоборды и, шире, региона Дебра известны своими строительными талантами<sup>11</sup>, 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).

---

<sup>9</sup> 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.).

<sup>10</sup> 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., Елджоров 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).

<sup>11</sup> 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.

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, Дуррес, Влёру, Саранду и др.). Голобордцы сначала работали в Эльбасане посезонно (наиболее раннее известное нам свиде-



тельство – камень с надписью «Jonuz Trebishta 1923» в стене мэрии – см. фото<sup>12</sup>), а затем стали переселяться вместе с семьями. Переселение активизировалось в 1970-е гг. во время строительства в Эльбасане металлургического комбината «Сталь партии»<sup>13</sup>,

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

<sup>12</sup> Именно в славянской форме «Trebishta», а не в албанской «Trebisht| -i».

<sup>13</sup> 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).

славянском языке, говорить сложно, но их достаточно много<sup>14</sup>.

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, свориши, 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 četirjaset i ena, i dve godínata, kóa počna vtorata bórba vo Evrópa. Túka óvie níe káko što sme ródneni túka i sme bídeni zaedno, i éto túka ímale... sme ímani okólu téa (?)*

<sup>14</sup> 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.



črkvata. I črkvata e izgrádena vo níva náša, óvo ja pámtim mnógu. Vo sedúmdeset i šest gódina támu ima šetano i ima žívěno soj, bratúčedot...»<sup>15</sup>. 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 šetano i ima žívěno...»)<sup>16</sup>, форму вспомогательного глагола *быть* 3 ед. ч. *e* (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),

<sup>15</sup> «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».

<sup>16</sup> 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. Бухгольц 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 (Domí 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.

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.

СТ – 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.

ММ – Максим Макарец.

Запись 1 июля 2013 г., в доме СТ.

ММ: A *dašot*<sup>17</sup> koj go davaše?

СТ: Koj *ke kúpit* *sajbijava* od *kúkava*.

MF: Vo *pázar*, vo *pázar*.

СТ: *Ke kúpit* toj.

MF: *Ke go kúpiti* (sic!), *ke go zémat* i *ke go dajt*, *ke im go dajt* na *majstórie* da (g)o *zakólet* *majstórie*.

ММ: A ako ne go kupit?

MF: A, ne!

СТ: *Ke kúpit!*

MF: Te go *ímat lig*<sup>18</sup>, go *ímat lig*. *Lig go ímat tie*.

ММ: А кто давал барана?

СТ: [Барана давали того,] которого купит хозяин дома.

MF: На базаре, на базаре.

СТ: Он купит.

MF: Он купит его, возьмет и даст мастерам, чтобы те его зарезали.

ММ: А если он его не купит?

MF: А, нет!

СТ: Купит!

MF: У них это закон, закон. Закон это у них.

<sup>17</sup> Албанск. *dash*, -i ‘баран’.

<sup>18</sup> 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’.

MM: Da prekorši ligot nekoj, šo ke 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: <i>Ters, ters.</i>	ST: <i>Ters, ters.</i>
MF: ...go ímat káko <i>vetvetiu ters</i> <sup>19</sup> 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, razbíráš?	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, <i>ters</i> .

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

<sup>19</sup> Албанск. 'проступок против себя'.

между языками не затрагивает сферу действия грамматического показателя. Более того, *tos* 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 фразы (*nikoj da ne*).

Этот пример иллюстрирует глубокий характер двуязычия славян-переселенцев из Требишт в Эльбасане, которое возвращает 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.

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 искусство, 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 I. 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.

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 – Boboshtica. 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.



## Раздел 3.

Традиционная культура  
и фольклор  
сквозь призму языка



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)<sup>1</sup>. 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.

---

<sup>1</sup> 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.



**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 сегодняшнего 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-

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

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).

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

Ильин день, известный и бошнякам, и православному жителям Боснии, совпадает с мусульманским праздником *Aliđun* (2.08), по этому поводу бытует характерная для всего региона шутливая поговорка *Dorodne Ilija, porodne 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 / Aliđun* 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 *Aliđun* (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: «А 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

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 как-то 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–

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) (гречизм, видимо, распространился здесь через турецкий и является так наз. османским балканизмом<sup>2</sup>, 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

<sup>2</sup> 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 *lōosa, lūusa*, болгарское – *лѝфуса, лѝхуса, лѝхуса* (Кубратский район Разградской области).

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]<sup>3</sup>, ср. серб. *мењање кума* ‘смена кума’, *кумство на раскрићу* ‘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

---

<sup>3</sup> 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.

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 – pogачu – 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 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



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 общеполубалканский 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

богатство; в традиционной балканской версии баба (по имени Марта, Докия и т.д.) и ее козлята (ягнята) окаменели. В Умолянх термин *babe* обозначает ‘весенний снег’, ‘холодные дни марта’; кроме того, несколько мартовских дней в народном календаре центральной Боснии называются также *babine hukove*, букв. ‘бабы 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 ući, hodža ući, 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

наносщая 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-

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-

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” *dušum*» (*duši mi ga mora*). В с. Гине,

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» (*čivarkuća*), 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 <sup>+</sup>*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

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 te 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

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 izade 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 Юрjev 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



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 заболит, или делается 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 Умолянцам деревушек объявилась женщина без руки. Прак-

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.

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 Умолянках 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

люди, которые превращались в волков, помочившись и покатавшись в собственных экскрементах, в результате чего приобретали необыкновенную силу (*kako se potokri, 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.

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 *vampir* (*лампијер* 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

лишь отрывочные сведения, причем основные функции персонажа оказываются практически стертыми: в селе Дуймовичи 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 *mračač*: «“Ne idi tamo, ima mračača”, 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

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*<sup>4</sup> – *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 tu 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), несмотря на веру в преопределенную судьбу: ...*da budete sretni, berećetni i nafakali* (Подвине).

В заключение анализа полевого материала еще раз подчеркнем, что совмещение противоположного –

---

<sup>4</sup> *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).

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.



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.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

Высокогорное село Умоляни  
(2012 г., фото А.А. Плотниковой)



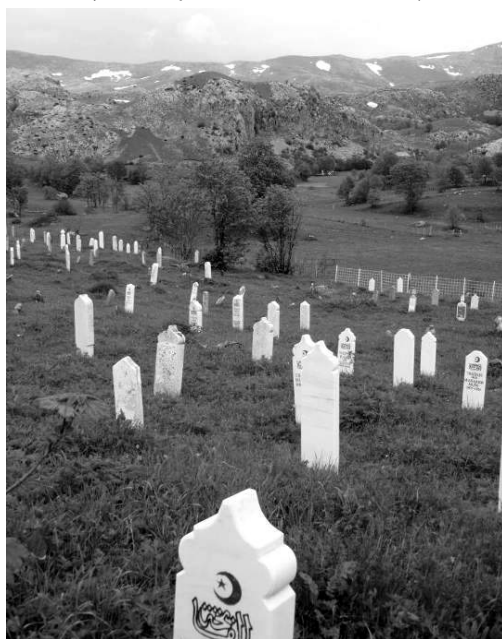
Беседа с жителями села Умоляни  
(2011 г., фото А.А. Плотниковой)



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)



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)



Село Пориечани, Височский край  
(2012 г., фото А.А. Плотниковой)



Мельница в районе Високо  
(2012 г., фото А.А. Плотниковой)



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)



## «Ловчанские помаки»: язык и культура

Болгары, исповедующие ислам, которых также называют *помаки*, *ахряни*, 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<sup>1</sup>.

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 Родобах. 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)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> 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.scrs-h.slav.hokudai.ac.jp](http://www.scrs-h.slav.hokudai.ac.jp).

<sup>2</sup> 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.



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).



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<sup>3</sup>, 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-

---

<sup>3</sup>См. также и другие работы (Иванов 1933; Иширков 1932; Лори 1993). Библиографию трудов по тетевенскому говору см. (Стойков 2002: 115).

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<sup>4</sup>, 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),

---

<sup>4</sup> 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).

которые сохраняют свой говор и культуру нетронутыми. Местных жителей отличает женский традиционный помакский костюм, состоящий из ярких цветных шаровар с домотканым пестрым поясом *учкър*, белой вышитой рубахи с жилетом, платка и сделанного из разноцветного бисера кольца (*монисто*). Раньше все замужние женщины при выходе из дома непременно надевали и верхнюю одежду *фередже* – 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 *дувъ*» (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 (*габър*), 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

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 *ходжи*. 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*, *зълва*, *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 *e* на месте старославянских **ѣ**, **ѣ** и **ѣ** в позиции под ударением (*дѣп* – *дѣб*, *пѣт* – *пѣт*, *кѣшта* – *кѣща*, *рѣка* – *рѣка́*); 2) отвердение консонантной системы; 3) полная элизия согласной [x] в глагольных формах имперфекта и аориста (*дойдо́(x)*, *дойдо́(x)a*, *ка́зва(x)a*); 4) элизия соглас-

ной [в] / [ф] (*с'ака, сэки* ср. *всяка, всеки*); 5) восточноболгарская специфическая особенность – реализация фонемы ё (ѣ) как *e* или как *'a* в зависимости от позиции: *мляко, млэчен*; «якавизм» здесь распространен шире, чем в других балканских говорах (*калясвам, послядък, вяжда* ср. *калесвам, последък, вежда*); 6) полная редукция гласного [о] и неполная редукция гласного [а] в безударном и нередко ударном положении (*вудътъ, гурътъ, бурбътъ* ср. *вода́та, гора́та, борба́та*); 7) «твердые» окончания у глаголов в настоящем времени (*нось – носът, беръ – берът* ср. *нос'ъ – нос'ът*); 8) будущее время образуется с помощью вспомогательной частицы *ше* (*ше земът, 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-

жая, здоровья, богатства) и на защиту от «злых сил», диких животных и птиц (*Мишовден* букв. 'мышинный день', *Вълчите празници* 'волчьи праздники', *Гъргинден* '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 «Мышинный 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: *ялова* 'бесплодная женщина', *тејска* 'беременная', *родилка* 'роженица', *баба* 'повитуха', *риза* 'околоплодный пузырь', *послядък* 'послед, детское место' и т.д. Отмечаются и общие для южных славян представления о демонах судьбы (*орисници*), которые определяют судьбу ребенка (*орисват*) 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 урочасва, има лоши очи*); в необходимость «разделения» рожденных в один и тот же месяц детей (*едномесечета*) 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 повойник*), причем сделать это должна женщина с живыми родителями (из полной семьи), и необходимо исполнить

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 ребенком «как бы отцом». В настоящее время обряд носит христианское название *кръщенé* и совершается лишь по истечении шести месяцев со дня рождения ребенка. Ранее праздник отмечали очень широко, с музыкой, и назывался он турецким термином *зефét*. Во время ритуала мусульманский служитель культа *ходжа* зажигал свечу за ребенка и нарекал ему имя.

Свадебные обряды также содержат реликты христианских и общebolгарских обычаев: сам ритуал заключения брака носит название *венча́вка*. Во время «венчания» невеста держит в руках свечи, а *ходжа* прикрепляет к пальцам ее ног горящие свечи.

Главными обрядовыми лицами на свадьбе являются персонажи посаженный отец и мать (*куме́ц* и *куми́ца*; название *кръстницата* 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» (*чéсна бу́лка, ху́бава, свя́сна*). В этом случае готовят горячую сладкую фруктовую водку (*гре́яна раки́я*), 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-

ной» (*Булката ни не е свясна*), 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» (*писана на булката*), 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.<sup>5</sup> Однако женщины здесь до сих пор красят хной волосы в черный цвет в качестве символа изменения их социального статуса от девушки к замужней

---

<sup>5</sup> Это была одна из наших информанток, от которой мы записали подробности обряда.



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: *мейá* и *душá*, *дженезé* и *смърт* 'погребение', *катрán* и *áд(ъ)*, *пъкъл* 'ад', *дженét* и *рай*, *табу́т* и *сандѣк* 'ковчег', *мевли́д* и *пóмен* 'поминки на 52 день' (ср. *обря́зване* и *сюне́т* в родильной обрядности). Но в лексике, которая меньше связана с характерными чертами мусульманского ритуала, почти всецело доминируют общеславянские наименования: *мрътаве́ц* 'умерший', *бе́ре ду́ша* 'находится в агонии', *гроб* 'могила', *гробѣи́шта* 'кладбище', *седми́нки* 'поминки на 7-й день после смерти', *ка́мик* 'надгробный памятник'. Траур соблюдают до 52 дня (*жалéе 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 свежееиспеченным, еще теплым хлебом (ср. также наименования теплого хлеба – *душá*, *душичка*, связан-

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 (*Vasíl, Vasílovden*), который отмечается 14 января по старому стилю, готовят самую богатую трапезу, «чтобы год был сытым» (*да има сита година*), и выпекают слоенный пирог *бáница* с тыквой (*ти́квеник*), куда запекают кизилловые почки и монетки, по которым гадают о будущем урожае и благополучии (*късмёт*). Считалось, что тот, кто найдет монеты, будет иметь много денег в следующем году. Вечером до полуночи дома селян обходят *сурвакарчета*. Здесь обряд *сурвакане* 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<sup>6</sup>, который надо развеселить, для чего вывешива-

---

<sup>6</sup> Отметим, что наряду с персонификацией Бабы Марты в традиции села существует и персонификация мифологического персонажа *Ба́ба Сря́да (рунтава Сря́да)*, которая появлялась в образе

ют белые и красные предметы одежды на ограду, а с другой – против болезней и блох (*пращат бълхите*), которых выгоняют вместе с собранным в этот день мусором, выбрасывая его на восток к ближайшим соседям, приговаривая: «Приберѝ си бѳлестите!» (Забери свои болезни). И в наши дни в селе изготавливают *мартеници* – украшения из белых и красной шерстяных ниток.

Наряду с этим совершают еще несколько «очистительных» ритуалов – 22 марта (это дата православного праздника св. Сорока мучеников, *св. Четирийсѣт мѣченици*), который в с. Галата носит название *Българско четирийсѣ*, поскольку 27 марта отмечают *Турско четирийсѣ*, когда посещают могилы умерших родственников, и на Благовещение (*Благовец*), именуемый также «Змеиный праздник» (*Зѣмски прѣзник*), 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...» (*Бѣгайте, змиѝ и гѣщери...!*), 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.

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 из 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» (*Ма́льк Байра́м*), он трехдневный, его празднуют «за умерших». Однако кладбище в эти дни не посещают. Это делают на *Ту́рско четирийсе́*, 27 марта.

День св. Георгия (*Гергьóвден*) – один из наиболее значимых праздников в году. Его считают еще «цыганским днем» (*цига́нски ден*), так как этот праздник почитают цыгане. В с. Галата, однако, его не называют *Хадерлэ́з*, *Адерлэ́з*, 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<sup>7</sup>. Детей заставляют кувыряться по утренней росе, а хозяева украшают свои дома и хлевы зеленью – ветками бука, чтобы было плодородие в самом широком смысле: *За да бучи на мля́ко, на наро́да и хóрата* (Чтобы село бурлило от молока и людей).

В с. Галата выявляются и такие общеполканские мифологические персонажи, как *самодива*, которая могла появляться в виде вихря и невидимой ночной свадьбы. Говорили, что самодивы – красивые молодые

---

<sup>7</sup> Травы собирали и на день св. Ивана (24/VI), который также сохранил свое болгарское наименование *Еньовден*.

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 (*самодівско игрище*). Существуют представления и о трапезе самодив (*самодівска трапéза, гнездó на самодíви*), 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 (*попáднало на самодíвите в трапéзата*) во время строительства новой школы и умер, став жертвой (*ста́нало курбáн*) строящего здания<sup>8</sup>. 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 (*шейт, шейтин*), 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.

---

<sup>8</sup> В данном случае сплелись воедино представления о самодивах и строительной жертве.

В рассказах о различных духах, называемых заимствованными из турецкого терминами типа *джин*, *шейт*, *мелекэ*, 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 *Благовец*, *Вратоломе́й*, *Еньовден*, *Горéцняци*, *Средля́то*, *Русáловден*, *Петрóвден*, *Кръстóвден* 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

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 нарativi от село Галата, Тетевенско) // Български фолклор. Кн. 1–2. София, 1998. С. 68–85.

Плотникова, Узенёва 2002 – *Плотникова А.А., Узенёва Е.С.* Експедиция 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.

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.



**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)



Фото 4. Традиционный женский костюм с. Галата с *фередже*  
(фото Е.С. Узенёвой)



Фото 5. Вышивка на капюшоне *фереджé* (с. Галата)  
(фото Е.С. Узенёвой)



Фото 6. Мечеть с. Галата  
(фото Е.С. Узенёвой)



Фото 7. Минбар в мечети с. Галата  
(фото Е.С. Узенёвой)



Веселка Тончева  
(София)

Традиционные песни из области  
Голоборда (Gollobordë):  
варианты из восточной Албании<sup>1</sup>

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. (Елдьров 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

---

<sup>1</sup> 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*, -а 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.*

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 этномузыкалогические исследования в регионе начались в 2007 г.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> 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 «Онгыл» – в июне 2007 г. (в селах Стеблева/Стеблево и Кленья/Кленье); в марте-апреле 2008 г. (среди переселенцев из Голоборды в гт. 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 «Онгыл» 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-

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/Тучеци, 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.

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. Рузаков 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-

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*<sup>3</sup>», 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,*

---

<sup>3</sup> Ворбанушка земя (диал.) – «в Арбанашка земя» (т.е. «в земле Арбанасской» – *Прим. перев.*). Связано с использовавшимся в прошлом среди болгар названия албанцев «арбанасы».



да ни нароси дорвариве от свабдава...<sup>4</sup>;  
 (Выпадает роса на землю Арбанасскую  
 Да наросит она “дровосеков”<sup>5</sup> на свадьбу...);

...що ни нароси житото филияново (здесь вставляется имя жениха)...<sup>6</sup>;  
 (И наросит жито Филяново...);

...да ни нароси майсторине Криси...<sup>7</sup>;  
 (и наросит музыкантов Крисовых...);

...да ни нароси силнине топани...<sup>8</sup>;  
 (...и наросит нам громкие барабаны...);

...да ни го нароси младоно байрактарче,  
 що ни го носи байракон от синетот...<sup>9</sup>;  
 (...и наросит молодого знаменосца,  
 который несет знамя с сунета<sup>10</sup>...);

...да ни го нароси лепоно невестуле,  
 що ни идет от многу надалеко...<sup>11</sup>;  
 (...и принесет ему прекрасную невестушку,  
 Что идет к нам из далекого далека...);

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> Имеются ввиду особые свадебные персонажи, ритуально заготавливающие дрова для свадебной трапезы (*прим. Е.С. Узеновой*).

<sup>6</sup> Шерка Бала, р. 1941 г. в с. Требишт/Требишта, обр. 4 кл., крестьянин; с. Требишт/Требишта, 15–16.07.2012, зап. В. Тончева.

<sup>7</sup> „Майстори” – музыканты, Криси – имя ребенка, которому делают сунет (обрезание); документальная запись с обрезания в с. Острени-и-мад/Големо-Острени, 15.08.2009 г., зап. В. Тончева.

<sup>8</sup> Документальная запись с обрезания в с. Острени-и-мад/Големо-Острени, 15.08.2009 г., зап. В. Тончева.

<sup>9</sup> 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.

<sup>10</sup> Ритуальное обрезание мальчиков в исламской культуре (*прим. Е.С. Узеновой*).

<sup>11</sup> Зоня Муча; с. Острени-и-мад/Големо-Острени, 08.08.2012, зап. В. Тончева.

...да ни *наросит дайджоине Леонсои* (имя жениха)<sup>12</sup>;  
 (...и *наросит* двоюродных братьев Леонса...);

...да *нароси нашиве сватои*,  
*що кя одет, що кя одет, мльогу надалеко,*  
*да донесет, да донесет лепо невестуле...*<sup>13</sup>;  
 (...и *наросит* наших сватов,  
 что пойдут, что пойдут очень далеко,  
 и принесут, принесут нам прекрасную невестушку...);

...да ни я *наросит кумството...*<sup>14</sup>  
 (...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<sup>15</sup> ...).

Вариант свадебной песни из района Дебара (с пометой «отправляясь за невестой») публикует и В. Икономов в 1893 г.

<sup>12</sup> Женщины поют по дороге о „зурнах и барабанах” на свадьбе; с. Острени-и-мад/Големо-Острени, 09.08.2012, зап. В. Тончева.

<sup>13</sup> Эмрия Каса, р. 1960 г. в с. Кленья/Кленье, обр. среднее, крестьянка; с. Кленья/Кленье, 17–18.07.2012, зап. В. Тончева.

<sup>14</sup> Аджира Муча, с. Острени-и-мад/Големо-Острени, 26.08.2010 г., зап. В. Тончева.

<sup>15</sup> Один из главных персонажей-распорядителей на свадьбе, как правило, дядя по линии матери жениха. Известен в северо-западной Болгарии (*прим. Е.С. Узеновой*).

*Роса росит в арбанашка земя  
Назад росо, назад ситна росо!  
Кя наросиши 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 кумството.  
Мнозина кя го ядейе, море,  
само ка да те карайе...<sup>16</sup>*  
(О, кум-гражданин,  
Хорошо кумовство делай,  
Многие будут это “есть”<sup>17</sup>, 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...<sup>18</sup>*  
(Кумица, мори, лисица,

<sup>16</sup> Женщины поют на «алвата/кумството» (свадьба); с. Острени-и-мад/Големо-Острени, 08.08.2012, зап. В. Тончева.

<sup>17</sup> Имеется ввиду «многие люди почувствуют на себе последствия этих отношений, главное, чтобы они жили в мире» (*прим. Е.С. Узеновой*).

<sup>18</sup> Арслан Канджа, р. 1957 г. в с. Требишт/Требишта, обр. 8 кл., строитель; с. Требишт/Требишта, 15-16.07.2012, зап. В. Тончева.

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<sup>19</sup>. А. Соболев цитирует идентичный вариант свадебной песни и из с. Требишт/Требишта<sup>20</sup>:

*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`oršeeet.  
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,*

<sup>19</sup> Однако нужно отметить, что песни с текстами этого типа распространены прежде всего в северной части Голоборды.

<sup>20</sup> Орфография и пунктуация автора сохранены.

далеко мы его отправим,  
Чтобы оно понравилось невесте).

Вариант этого текста записан и в с. Джепишта (го-лобордское село на территории современной Респуб-лики Македония) и также исполняется при кумовстве. Так можно наблюдать единство словесных моделей в сва-дебном обрядовом песенном репертуаре региона:

*Кумице, мори лисице,  
лепо сејай го брашното,  
да се погоди кумството.  
Девойка кя го покарат,  
бежарот 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.  
Своего паре фольаше,  
се радваше...*<sup>21</sup>  
(Брадобрей жениха брил,  
Кума волосы его собирала,  
Свои деньги бросала,  
Да радовалась...).

*Бербер зета бричеше,  
Кума му риза доржеше,  
Сестра му коси береше*

---

<sup>21</sup> Айрия Сафетица, р. 1953 г. в с. Кленья/Кленье, обр. 8 кл., кре-стьянин; с. Кленья/Кленье, 17–18.07.2012, зап. В. Тончева.

*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. Църнушанов публикует вариант из с. Папрадишта, район Велеса (центральная Македония):

*Бербери зета бричече.  
 Скопа му цена сакае.  
 Некъет зетот бербер да го бричит.  
 Туку сакат верни побратими.  
 Дур не земет от тата прощенье,  
 Дур не земет от майка прощенье,  
 Дур не земет от стрица прощенье,  
 Дур не земет от браќа прощенье* (Църнушанов 1989: 221,  
 № 458).

(Брадобрей 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

семьей – устойчивый мотив здесь „черешна се корни от корен” (‘черешня от корня делится’):

*Черешна от корен се корнеше,*

*Вандета<sup>22</sup> от майка 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.<sup>23</sup>*

*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, братя, 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 жалъои.<sup>24</sup>*

---

<sup>22</sup> Имя невесты.

<sup>23</sup> Документальная запись отвода невесты из отчего дома: с. Острени-и-мад/Големо-Острени, свадьба в с. Малестрени, 26.08.2010 г., зап. В. Тончева.

(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 ќе слуша свекърва,  
Девери, золви и ѝоторви (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,

<sup>24</sup> Найфия Канджа, р. 1939 г. в с. Требишт/Требишта, обр. 4 кл., крестьянка; с. Требишт/Требишта, 15–16.07.2012, зап. В. Тончева.



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-текстовый 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 Любичи 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*<sup>25</sup>.
- (– 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:

---

<sup>25</sup> 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.

- *Слези, моме, слези, душо, од на брза коња.*  
*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 коња* (с. Градево, район Благоевграда, НПЮзБ 1967: 463, № 817); *Слегни, моме, од враната коња* (махала Бирова, с. Градево, район Благоевграда – НПЮзБ 1967: 463, № 818), а также в районе Самокова – *Слезни, Маро, от враната коња* (с. Калково – Стоин 1975: 240, № 445); *Слазай, Маро, слазай мила снао* (с. Гуцал – Стоин 1975: 241, № 446); *Слезни, Маро, йот враната коња* (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.<sup>26</sup>*  
 (Зажги, невеста, сосновую лучину,  
 Чтоб я не вошел к тебе в темноте,  
 Чтоб я не смял твое ожерелье,

<sup>26</sup> 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.

Чтоб я не столкнул твои туфли,  
 Чтоб не одел тебе свои).

Очень близкий текстовый вариант публикует  
 К. Шапкарев:

(...) *запали свежя борина,  
 да не ти влеза в темница,  
 да не ти скориа 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 – НПОЗБ 1967: 344, № 582); *Янте ле запали китка* (НПОЗБ 1967: 344-345, № 583), *Запали, Кито, борина* (с. Бачево, Разложко – НПОЗБ 1967: 345, № 584); *Запали, Кито, борина* (г. Банско – НПОЗБ 1967: 345-346, №585); *Запали кита борина, Ханте* (махала Кацарска, с. Градево, район Благоевграда – НПОЗБ 1967: 346, №586); *Запали, Кито, борина* (с. Балдево, район Гоце-Делчева – НПОЗБ 1967: 346, №587); *Запали, Доне, борина* (с. Струмско, район Благоевграда – НПОЗБ 1967: 343, №581); *Запали, Доне, борина* (с. Падеж, район Благоевграда – НПОЗБ 1994: 242, №470); *Запали, Доне ле, борина* (с. Джигурово, район Санданского – НПОЗБ 1994: 703, №1366); *Запали, Доне, борина* (г. Благоевград – Църнушанов 1989: 126–127, №230); *Запали, Къито, борина* (г. Банско – Църнушанов 1989: 184, №368); *Запали, Доне, борина* (Горни-Окол, район Самокова – Стоин 1975: 124, №218).

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 (*гурбетчи*). 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 одnogолосых, 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.  
Шчо ти е бело гърлото, леле,  
како на фильджан пишано?*

Како на фильджан тишано, 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 тия да се юпия, леле,  
 на skutot да ти заспия.  
 На skutot 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.<sup>27</sup>  
 (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-

---

<sup>27</sup> Найфия Канджа; с Требишт/Требишта, 15–16.07.2012, зап. В. Тончева.

зовым, который сделал и нотацию (СБНУ 1893: 91). Вариант песни «*Девойче бело цървено*» из Дебара мы находим и у К. Църнушанова, 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 – НПОУЗБ 1967: 288, № 478); «*Момиче бело, чървено*» (с. Кресна<sup>28</sup>, район Сандански – НПОУЗБ 1967: 289, № 479); «*Филджана пълен с ракия*» (с. Падеш, район Благоевграда – НПОУЗБ 1994: 492, № 954). Интересна публикация Й. Чешмеджиева 1926 г. – «*Девойче, мори, девойче*» (Чешмеджиев 1926: 17, № 16), которая переложена для трехголосого хора в западно-европейской 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,*

<sup>28</sup> Сейчас это город.

*ой бейа затворени, много преключени, леле леле, много преклучени.*<sup>29</sup>

(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 крика, оно крика, 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.* (Жежел-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.

---

<sup>29</sup>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.

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 – НПОУЗБ 1967: 275–276, № 452); «*Конче карам, мамо*» (с. Градево, район Благоевграда – НПОУЗБ 1967: 276, № 453); «*Конче яхам, мамо*» (с. Плевня, район Драмы – НПОУЗБ 1967: 277–278, № 454); «*Конче яхам, мамо*» (с. Калапот, район Драмы – НПОУЗБ 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,*



зацо ме роди, мори, убава.  
 Пукнала майка, треснала, леле,  
 зацо 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, пиеје /2  
 ницо за мезе немаје, леле,  
 мене за мезе, мори, барайе.<sup>30</sup>  
 (Чтоб ты померла мать, околела, ой да,  
 Зачем родила меня красивой,  
 Не могу я выйти на чаршию<sup>31</sup>,  
 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»<sup>32</sup>, 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:

<sup>30</sup> Байрам Бузиов; г. Дуррес, 03.04.2008, зап. В. Тончева.

<sup>31</sup> Главная торговая улица в старом балканском городе (*прим. Е.С. Узеневој*).

<sup>32</sup> 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*).

Да тресниш, майко, да пукниш,  
 Зашто ме роди калешо,  
 Не мож да ида на вода  
 От тийе пусти беџари (бек'ари)  
 На кланца вода студена  
 Люда ракия пийее...  
 От мене мезе сакае  
 От моите бели грандушки (Селишев 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, цѣркнала, цѣркнала,  
 Та що ме роди, майко, пристала, калеша<sup>33</sup>.  
 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, бекјари, 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,  
 алтѣн ми паре, майко, даваха, даваха.  
 Бело им лице, майко, не давам, не давам,  
 алтѣн им паре, майко, не сакам, не сакам<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Смуглая, черноглазая, черноволосая (прим. В. Тончевой).

(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*» (Църнушанов 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

---

<sup>34</sup> Лия Драга, р. 1943 г. в с. Шишавец, обр. среднее; с. Шишавец, 5 мая 2012, зап. В. Тончева.

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-

лорборды занимают по отношению к «восточным» соседям и «западной» Албании, гражданами которой они являются.

*Перевод с болгарского М.М. Макарецва  
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.

Арнаулов 1931 – *Арнаулов 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-

лор и етнологија на исламизираните македонци. Скопје, 1987. С. 337–349.

Елдџров 2000 – *Елдџров Св.* Българите в Албания 1913–1939. Изследване и документи. София, 2000.

Жежел-Каличанин 2008 – *Жежел-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. Кпjaževac, 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.

- 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.

# 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. Воллак, 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](mailto: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,



науки и культуры – 24 мая 2003 и 2011 г. Автор ряда публицистических и художественных произведений, рецензий на книги и диссертации. 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](mailto: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](mailto: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»),

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-

циации антропологов и этнологов России, член Международной ассоциации антропологических и этнологических наук (IUAES), Международного совета по Центрально- и Восточноевропейским исследованиям (ICSEES), 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-

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](mailto: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](mailto: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-

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](mailto:annaplotn@mail.ru)

**ТОНЦЕВА 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, Гóра 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](mailto:vestonch@gmail.com)

**ТРОЕВА-ГРИГОРОВА Евзения** – 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](mailto:troeva@abv.bg)

**УЗЕНЁВА Елена Семёновна** – кандидат филологических наук, доцент, ученый секретарь Института славяноведения РАН, руководитель научно-образователь-

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 Slovaca» (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](mailto:lenuzen@mail.ru)

# 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 speaking 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 ( $\neq$  Turks) and Muslims ( $\neq$  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

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.



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 language.

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 15<sup>th</sup> century, the latter appears to have been completely absorbed by the

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

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).

## 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 linguonym *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-

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.

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 Muslim 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-

---

ting 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 Muslims, 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.

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».