

И. Ф. Макарова

**БОЛГАРСКИЙ
НАРОД
В XV—XVIII ВВ.**



URSS

И. Ф. Макарова

**БОЛГАРСКИЙ НАРОД
В XV—XVIII ВВ.**

**ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ
ИССЛЕДОВАНИЕ**

МОСКВА



Научное издание

Макарова Ирина Феликсовна

Болгарский народ в XV–XVIII вв.: Этнокультурное исследование / Отв. ред. А. В. Карасев. — М.: КомКнига, 2005. — 192 с.

ISBN 5–484–00083–1

Книга посвящена изучению этнокультурного развития болгарского народа в первые века османского владычества. В ней детально анализируются демографические, социальные, политические, культурные, конфессиональные и внутризтнические процессы, имевшие место в болгарской среде. Особое внимание уделяется исследованию особенностей межэтнического взаимодействия, формированию этнопсихологических стереотипов в новых условиях. Рассматривается специфика восприятия России болгарским общественным сознанием. Работа ориентирована на комплексный междисциплинарный подход.

Для историков, преподавателей и студентов вузов, а также всех интересующихся историей и культурой Балкан.

Утверждено к печати Ученым советом Института славяноведения РАН

Рецензенты:

доктор исторических наук *Л. В. Горина*,

доктор исторических наук *И. С. Достян*

Издательство «КомКнига». 117312, г. Москва, пр-т 60-летия Октября, 9.

Подписано к печати 12.04.2005 г. Формат 60×90/16. Тираж 500 экз. Печ. л. 12. Зак. № 87

Отпечатано в ГП «Облиздат». 248640, г. Калуга, пл. Старый Торг, 5.

ISBN 5–484–00083–1

© И. Ф. Макарова, 2005

© КомКнига, 2005

НАУЧНАЯ И УЧЕБНАЯ ЛИТЕРАТУРА	
	E-mail: URSS@URSS.ru
	Каталог изданий в Интернете:
	http://URSS.ru
	Тел./факс: 7 (095) 135-42-16
URSS	Тел./факс: 7 (095) 135-42-46

3288 ID 28083



Оглавление

Предисловие.....	4
Эпоха завоевания	7
Болгары под властью турецкого султана (XV–XVII века)	19
Болгары в новой «семье» народов	43
В поисках идентичности	77
Болгарские земли и кризис османской военно-феодальной системы	100
На пути к национальному пробуждению.....	155
Заключение.....	174
Литература	176

Предисловие

Этническая история болгар эпохи османского владычества (1393–1878) представляет собой интересный исторический феномен. И дело даже не в том, что православный народ, растворенный среди подданных исламского государства, сумел выжить и в конечном итоге создать национальную государственность. Такова была участь большинства балканских народов. Феномен видится в другом. Интеграция болгар в состав Османской империи была абсолютно полной (как, пожалуй, ни у какого другого христианского народа). При этом болгары оказались лишены всех возможных этносоциальных структур, которые в новых условиях могли бы выполнять функцию консолидирующих центров. У них не было ни моноэтнической по своей сути религии (как у евреев или армян-григориан), ни национального церковного клира (как у греков и сербов), ни, наконец, старых аристократических родов (как у других завоеванных народов). Тем не менее, в XIX веке (хотя и с некоторым запозданием) начинается бурный процесс становления болгарской нации. Другими словами, несмотря на исключительно неблагоприятные условия, этническое развитие этого народа происходило все же в едином русле и в целом синхронно с развитием других, более благополучных народов региона. Убедительного объяснения этому явлению история девятнадцатого века не предлагает. Причины кроются, скорее всего, в более глубоких временных пластах. Речь идет о XV–XVIII веках, в рамках которых и прошел основной отрезок жизни болгар под османским владычеством. А точнее, о 1393–1813 годах (год захвата Тырново османами и год, официально принятый в историографии в качестве даты окончания так называемого кырджалийского времени).

Задача данной работы видится, прежде всего, в изучении влияния конкретно-исторической ситуации на процессы, происходившие внутри болгарского этнического массива. В данной связи подробно рассматриваются особенности социально-экономического, общественно-политического и духовного развития османского общества на территории так называемой Восточной Румелии (куда территориально входили болгарские земли). Детально анализируются демографические, социальные, политические, культурные, конфессиональные и этнические процессы в болгарской среде. Особое внимание уделяется исследованию особенностей межэтнического взаимодействия в новых условиях. Внимательно изучается процесс эволюции самосознания, формирования у болгар этнопсихологических стереотипов. Рассматривается специфика восприятия России болгарским общественным сознанием.

Необходимо особо подчеркнуть, что вся работа принципиально ориентирована на комплексный междисциплинарный подход. В ней используются наработки самых различных гуманитарных дисциплин — истории, этнографии, искусствоведения, фольклористики, лингвистики. Такой подход подразумевает привлечение чрезвычайно широкой историографической базы. Кроме исторических работ по болгаристике в нее входят также труды по османистике, теоретические разработки и полевые наблюдения этнологов, исследования по истории различного вида искусств (живописи, книжной миниатюры, архитектуры, мелкой пластики, костюма и т. д.), работы по истории литературы и языка. Частично эти труды отражены в прилагаемом списке литературы. Однако следует сразу оговориться, что в него вошли лишь исследования, непосредственно использованные при написании данного текста.

В этот же список включены и цитируемые в работе источники. Среди них важное место занимают сочинения болгарских книжников конца XIV — первой половины XV века (Евфимия Тырновского, Иоасафа Бдинского, Григория Цамблака, Константина Костенечского), а также XVI–XVIII веков (священника Пейо, Матвея Грамматика, Паисия Хилендарского, Софрония Врачанского, иеросхимонаха Спиридона, священника Пунчо и некоторых других авторов). Чрезвычайно широко привлекаются различного рода приписки современников к рукописным сборникам и сведения летописного характера, памятники устного народного творчества. Важная информация извлекается из путевых дневников и мемуаров иностранцев, посещавших Балканы в XV–XVIII веках. Активно используются официальные документы османской канцелярии (султанские указы, донесения чиновников и т. д.), данные налоговых регистров, а также памятники, связанные с деятельностью православной церкви (синодики, поменики, кондики, письмовники). Однако, несмотря на видимую обширность источниковедческой базы, она весьма ограничена, что вынуждает со всей определенностью подчеркнуть, что многие из положений данной работы необходимо отнести к разряду гипотетических.

В заключение необходимо оговориться, что болгарский этнический массив рассматривается в работе в территориальных границах, включающих в себя лишь земли Османской империи. Судьба и особенности этнокультурного развития болгарских переселенцев, образовавших свои анклавы в Дунайских княжествах и некоторых других регионах, остаются за рамками исследования. Это обусловлено тем, что условия их существования имели слишком мало общего с нормами, утвердившимися на исторической родине. Таким образом, в работе анализируются главным образом процессы, имевшие место на территории современной Болгарии, а также частично исторической области Македонии. Включение Македонии в ареал исследования оправдано тем, что значительная часть ее болгарского населения, являясь до середины XIII века подданными Второго Болгарского царства, представляла собой неотъемлемую

составную часть болгарской народности. Османское завоевание, уничтожив прежние политические границы, заново (хотя и искусственно) объединило в едином государстве всех болгар полуострова, создав условия для единого русла их этнического развития. Вместе с тем необходимо отметить, что специфика Македонии, как этнически контактной зоны, постоянно принимается во внимание.

Эпоха завоевания

Для болгар османское завоевание имело особо трагические последствия. Потеряв свою государственность, народ на пять столетий лишился всех внешних, официально признанных атрибутов политического единства. Он превратился в обезличенную массу, в одну из этнических общностей, обитавших на огромных просторах многонациональной Османской империи. Более того, ситуация сложилась таким образом, что этническая история именно этого народа Балкан оказалась особо тяжелой. Основная причина этого крылась в геополитическом факторе. Образно говоря, болгарские земли пережили своеобразную «трагедию столичности». Они стали жертвой своего месторасположения в непосредственной близости от столицы нового государства. Это обстоятельство обеспечило им излишнее пристальное внимание властей. В отличие от отдаленных периферийных районов, где у многих народов столетиями могли сохраняться не только местные элиты, но и отдельные элементы прежней доосманской организации общества, у болгар были уничтожены практически все социальные структуры, способные нести хотя бы потенциальную угрозу новой власти. Создается впечатление, что власти были склонны рассматривать именно болгарские земли в качестве своеобразного «западного лица» империи, вдоль основной трассы которого (София—Адрианополь—Стамбул) и происходило первое знакомство европейских купцов и путешественников с османским государством. Забота такого рода имела трагические последствия, так как обрекала местное население не на формальную, а действительно полную интеграцию в новую социально-политическую и экономическую систему, не оставляя, по существу, места для собственной истории и ставя под угрозу саму возможность выживания болгар в качестве самобытной этнокультурной общности.

Если говорить об угрозе болгарскому этносу, то она начала вырисовываться уже со второй половины XIV в. и была связана с характером утверждения турок на Балканах. Затяжной характер завоевания (вторая половина XIV – середина XV вв.) в сочетании с особенностью географического местоположения обрекли территорию Болгарии на столетнее пребывание в самой гуще военной анархии. Походы османских войск и борьба с ними чередовались здесь с усобицами местных правителей, дополнением к которым выступали кровавые разборки между претендентами на османский престол и вторжения войск из сопредельных христианских стран.

В период правления последнего правителя Второго Болгарского царства Ивана Шишмана (1371–1393) единого государства уже не существовало. А несогласованность действий и политическое соперничество

его бывших составных частей (Тырновское царство, Видинское царство, Добруджанское княжество) только облегчали османам задачу проникновения в этот регион Балкан. Владетель Добруджи Добротица даже и не пытался оказывать Шишману какую-либо помощь в борьбе против нашествия с юга. Он был всецело поглощен борьбой с генуэзцами и интригами вокруг Трапезундской империи. Правитель же Видина Иван Срацимир, пользуясь благоприятной (с его точки зрения) политической конъюнктурой, ударил тырновскому царю в тыл и овладел Софией. Территория Тырновского царства сужалась как шагреновая кожа и уже к 1373 г. все болгарские земли южнее Балканского хребта были захвачены турками. Тырновский царь признал сюзеренитет султана, но на этом его беды не закончились. В 1384–1386 гг. Ивану Шишману пришлось открывать фактически второй фронт. Против него совместно с валашским воеводой Даном выступили сразу Видинское царство и Добруджанское княжество.

Между тем османы наступали в направлении Белграда. Попытка Тырновского царства оказать поддержку Сербии закончилась трагически. В 1388 г. для наказания непокорного вассала на его территорию вторглась 30-тысячная армия османов. Болгарское сопротивление было быстро сломлено. Ивану Шишману удалось отстоять лишь столицу с округой и Никополь. Пострадали также владения Добруджанского княжества и Видинского царства. Наследник Добротицы Иванко смог сохранить только часть своей территории со столицей Калиакрой и крепость Варну. Иван Срацимир стал вассалом турецкого султана. А в 1393 г. (после попытки Ивана Шишмана завязать союзнические отношения с венгерским королем Сигизмундом) многотысячная турецкая армия осадила и захватила Тырново. Вслед за Тырновским царством перестало существовать и Добруджанское княжество. Затем настала очередь Видина. Наступление антиосманского коалиционного войска во главе с королем Сигизмундом побудило Ивана Срацимира изгнать турецкий гарнизон и присоединиться к крестоносцам. Но их разгром под Никоподем в сентябре 1396 г. окончательно решил судьбу последнего осколка некогда могучего Болгарского царства. Видин был взят, а его правитель сослан в Малую Азию.

Однако вместе с уничтожением независимости всех территорий, входивших некогда в состав Второго Болгарского царства, мир не пришел на эту многострадальную землю. Еще не раз до падения Константинополя (1453) ей пришлось становиться ареной кровавых столкновений. В 1404 г. очередному опустошительному разорению подверглись видинские земли. Тогда войну с османами вела европейская коалиция во главе с королем Сигизмундом, в войсках которого находился и сын последнего видинского царя Константин. Особенно же пострадали болгарские земли в период османских династических междоусобиц (1409–1413). Попытка болгарской знати вмешаться в борьбу за власть между потомками султана Баязида Мусой и Сулейманом имела тяжелейшие последствия

для населения. Зверства обеих враждующих армий привели к полному запустению края. В качестве же заключительного аккорда прозвучали два неудачных похода крестоносцев (1443, 1444) во главе с польско-венгерским королем Владиславом III Ягелло и трансильванским воеводой Яношем Хуняди. Первый из них ознаменовался захватом Софии. Второй закончился полным разгромом крестоносцев в битве при Варне. В 1445 г. остатки христианского флота (отправленные на помощь западным рыцарям) атаковали напоследок Силистру, Тутракан, Гюргево и Русе. По свидетельствам очевидцев, опасаясь новой волны репрессий, вместе с крестоносцами за Дунай переправлялись и толпы местных жителей. По некоторым сведениям их количество в результате лишь одной акции превысило 12 000 человек [258, с. 65–69].

Результатом военного противостояния, почти столетие терзавшего болгарскую землю, стало полное разорение некогда процветавшего края. Но вина за разрушения лежала не только на военной стихии. Разрушения продолжились и после завоевания. В данном случае речь идет о преднамеренных, адресных акциях, связанных с представлениями османов о необходимых мерах безопасности. К таковым относились, в частности, действия новых властей по нейтрализации местных феодальных центров. В рамках общегосударственной программы безопасности в болгарских землях были срыты практически все уцелевшие оборонительные сооружения. Исключение составили лишь крепости и цитадели, непосредственно охранявшие пограничные рубежи империи. Анализ, проведенный болгарским историком И. Снегаровым, показывает, что уничтожение оборонительных сооружений приняло в XV в. массовый характер [229, с. 47–48]. В частности, были полностью срыты укрепления Софии, Пловдива, Шумена и многих других городов. На месте разрушенных крепостей обычно располагался турецкий гарнизон, в задачу которого входил контроль над прилегающей местностью. Аналогичная участь постигла и монастырские комплексы, традиционно выполнявшие в Средневековье также и оборонительные функции. Исчезновение монастырей в центральных и восточных болгарских землях, судя по материалам налоговых регистров, приняло в XV в. массовый характер. К востоку от линии Оряхово—Враца—Радомирско описи фиксируют в 1474–1480 гг. только 3–4 монастыря вместо сотни с лишним существовавших ранее [32, с. 148–149].

Результатом стало резкое изменение внешнего облика болгарских городов. По наблюдениям иностранцев на территории Восточной Румелии (куда входили болгарские земли) больше не существовало городов в европейском смысле этого слова (укрепленных крепостей и феодальных замков). На смену им пришли абсолютно беззащитные более или менее крупные поселения, ассоциирующиеся у путешественников скорее с деревней, чем с городом.

Демографические же последствия завоевания были просто катастрофическими. Болгарский историк Хр. Гандев, специально занимавшийся

изучением данного вопроса по материалам османских налоговых регистров XV в., считает возможным говорить об аномально низкой плотности христианского населения на большей части болгарских территорий и о тотальном обезлюдивании целых областей. Особенно это наблюдение относится к местам активных боевых действий и стратегически важным районам. Оценивая последствия данного явления, Гандев приходит к выводу о приближении в это время болгарского этноса непосредственно к границе так называемого демографического коллапса. Пересечение этой условной количественной границы ведет к необратимым качественным последствиям и ставит под угрозу само выживание этнической общности [32].

Тяжелые демографические последствия, связанные с затяжным характером военных действий, усугублялись также рядом сопутствующих обстоятельств. В данном случае речь идет, в первую очередь, о традиционной для Востока методике, взятой на вооружение и османами. Выходцы из родового общества, склонные чрезвычайно высоко оценивать роль родоплеменных связей, османы активно применяли при завоевании Балкан тактику массовой депортации коренного населения при параллельной колонизации вновь захваченных территорий [307]. По их мнению, во вновь завоеванных землях депортация должна была способствовать разрушению прежних социальных связей, ослаблять накал сопротивления и облегчать процесс утверждения новой власти. В османских документах сохранились сведения, что переселениям подвергался иногда полный состав деревень. Так, из материалов налоговых регистров 1450–1463 гг. видно, что таким образом были полностью опустошены софийские села Свети Врач и Владешница, врачанские села Ребырково, Булгарени, Метковец и др. [32, с. 104]. Болгарскому историку Б. Цветковой удалось обнаружить в источниках прямые свидетельства о появлении в малоазиатских провинциях целых новых сел из депортированных болгар: например «село Българи, заточенцы из Румелия» [275, с. 98]. Трудно судить об общих размерах депортационных потоков из Болгарии, но если исходить из того факта, что лишь в результате единовременной акции султана Мехмеда II (1451–1481) в окрестности Стамбула было переселено из Болгарии около 4 тыс. человек [192, с. 65–66], можно предположить, что политика депортаций наносила серьезный урон болгарской этнической общности.

Параллельно шла и колонизация завоеванных земель. Совмещением методов депортации и колонизации удавалось добиться решения сразу нескольких задач. Таким способом на новых территориях османы вносили хаос в существовавшие ранее родовые и социальные связи, при этом одновременно ослабляя политическую конфронтацию в азиатских провинциях и усиливая с помощью мусульманских переселенцев позиции новой власти в районах с христианским населением. В качестве колонистов на Балканы активно переселяли из азиатских провинций кочевые племена юруков и татар. Начало тюркской колонизации Балканского

полуострова относится к последней четверти XIV в. Судя по оценкам специалистов, колонизационная волна затронула болгарские земли лишь отчасти, так как ее наиболее мощный поток прокатился по Балканам в период до Косовской битвы (1389). В это время основная территория Тырновского и Видинского царства была для кочевников еще недоступна. Они смогли относительно плотно расселиться лишь на территориях, к тому времени уже завоеванных османами (Восточная Фракия, черноморская часть Северной Фракии, Добруджа, Беломорие, часть юго-западных земель) [204, с. 62].

Хотя переселения кочевников продолжались почти до конца XVI в., однако в последующем масштабы колонизации были сравнительно небольшими. Таким образом, на территории Тырновского и Видинского царства, а также Кюстендильского княжества количество тюркских колонистов хотя и оказалось относительно многочисленным, но не было катастрофическим (за исключением локального поселения юруков в районе Никополя—Тырнова). Подсчеты османистов показывают, что общее число юруков составляло в болгарских землях во второй половине XVI в. 1353 оджака (приблизительно 135 000 человек), количество татар было менее значительно и исчислялось 66 оджаками [66, с. 38; 249, с. 220]. Основная масса кочевников первоначально обосновалась в Восточной Фракии, черноморской части Северной Фракии, Добрудже, Беломории, части Македонии, но с течением времени сосредоточилась в основном лишь в наиболее удобных для скотоводства и одновременно важных для османов стратегических районах — долинах крупных рек — Марицы и Вардар, а также северо-восточной Болгарии [249, с. 217].

Невосполнимый демографический урон понес весь болгарский народ, однако особой силы удар приняла на себя местная политическая и культурная элита. Созданная османами организация общества принципиально отвергала присутствие христиан в среде господствующего класса. Однако в тех случаях, когда дело касалось не властных полномочий, а лишь возможности получения феодальной ренты в первые столетия исключения допускались. Речь идет о так называемых христианах-тимариотах. В некоторых, прежде всего окраинных районах империи (например, в Сербии), их слой был довольно значителен. Однако в центральном регионе, куда и вошли болгарские земли, эта форма выживания старой знати не получила широкого распространения. Исследования показывают, что в Болгарии количество христиан-тимариотов никогда не было значительным [204, с. 99–105; 271; 272]. На территориях с болгарским населением исключение составили лишь сравнительно далеко удаленные от центра юго-западные земли и, в первую очередь, Македония. Но по данным турецкого историка Х. Иналджика количество земельных владений (тимаров), доходы с которых даже здесь поступали в руки христиан, составляло в середине XV в. всего лишь около 100 единиц [306, с. 40]. Не в последнюю очередь это связано и с тем, что попытки

сохранить свое социальное положение за счет поступления на османскую службу сравнительно быстро вели к исламизации данной группы населения. Согласно выводам специалистов, саморастворение христиан-тимариотов в среде мусульманских феодалов произошло в болгарских землях уже к концу XVI в. [306, с. 29–42; 204, с. 102].

В столичном регионе сохранение позиций христианской родовой аристократии реально угрожало безопасности государства. Поскольку политическая дестабилизация могла иметь здесь далеко идущие последствия, османы особенно внимательно заботились о нейтрализации этого социально опасного слоя. В этом им, безусловно, очень помогли затянувшиеся на столетие военные действия, мобилизовавшие аристократов на сопротивление и способствовавшие их физическому уничтожению. Однако и сами османы старались не упускать инициативу в этом вопросе. Известно, в частности, что в 1393 г. турецкий наместник организовал в Тырново уничтожение наиболее родовитых граждан столицы [311, с. 52–54]. О депортации знати упоминает в «Похвальном слове патриарху Евфимию Тырновскому» современник событий Григорий Цамблак [311, с. 55–58]. О том, что в конечном итоге количество представителей старой феодальной аристократии было сведено в болгарских землях к минимуму, косвенным образом свидетельствуют те же данные налоговых регистров относительно имеющихся в наличии христиан-тимариотов.

Важно особо отметить, что даже переход в ислам не менял отношения османов к проблеме аристократии. Являясь носителями менталитета патриархального родового общества, они видели в феодальной элите естественных предводителей народа и поэтому чрезвычайно внимательно заботились об ее нейтрализации. Особенно это относилось к представителям правивших родов. Яркий пример тому — судьба царевича Александра, сына тырновского царя Ивана Шишмана. После принятия мусульманства он хотя и был обласкан султанскими милостями, однако с родовых земель был тут же удален. В Малой Азии он получил должность наместника одной из провинций и вскоре погиб, участвуя в подавлении антиправительственного восстания в начале XV в. [189, с. 85–89].

Невольную помощь османам в «зачистке» региона от потенциально опасных элементов оказывали и неизбежные для военного времени миграционные процессы. Царившая в болгарских землях анархия заставляла жителей эмигрировать за Дунай и в Сербию. Однако если рядовое население по мере стабилизации ситуации имело возможность беспрепятственно возвратиться на родину, то бывшая элита оказывалась невостребованной. Ей не было адекватного места в новой общественной структуре, и она была вынуждена уходить в изгнание.

Историкам известна судьба лишь немногих представителей болгарской феодальной и культурной элиты. Например, Фружин — один из сыновей тырновского царя Ивана Шишмана и Константин — сын видинского царя Срацимира нашли убежище в задунайских землях. Один

из наиболее знаменитых болгарских книжников того времени Константин Костенечский был вынужден искать приют в Сербии. Другой — Григорий Цамблак прожил бурную, полную скитаний жизнь и одно время даже реально претендовал на митрополичий престол в западных русских землях.

Сколь-либо точные масштабы миграции образованных слоев болгарского общества также вряд ли возможно установить. Косвенным образом об этом можно судить по материалам распространения в соседних славянских странах так называемого тырновского извода (правил написания, принятых в Тырновском царстве в последней трети XIV в.). Достаточно сказать, что именно в XV в. этот извод стал господствующим в славянских северо-дунайских княжествах, одновременно оказал влияние на формирование ресавского извода в Сербии, а в России даже начал вытеснять русский полуустав сначала из книжной, а позднее и из деловой письменности [292, с. СХIV; 245, с. 2–3; 251, с. 144].

В одном ряду с уже упомянутыми мерами османов по обеспечению безопасности столичного региона стояла и политика насильственной исламизации. Безусловно, непосредственно в период завоевания именно она обеспечивала появление основной массы исламизированных болгар. Однако по мере затухания военной стихии насильственные акции должны были неизбежно отходить на второстепенный план. Необходимо сразу оговориться, что с точки зрения Корана массовые мероприятия такого рода по отношению к собственным подданным были весьма сомнительны и не являлись общераспространенной практикой. Основные положения ислама отвергали практику насильственного обращения в мусульманство тех христиан, отношения с которыми строились на договорной основе. Альтернативой газавату (священной войны против неверных) в таком случае становились миллеты. Их создание предусматривало организацию для приверженцев так называемых авраамических религий (иудаизма и всех разновидностей христианства) системы конфессионально-юридической автономии. Интеграция христиан в систему мусульманских правовых отношений осуществлялась ценой выплаты государству установленных законом податей. Противоречили политике исламизации и прямые экономические интересы казны, предусматривавшие поступление значительных дополнительных средств именно с немусульманских слоев населения (особый налог *джизье*).

Тем не менее, материалы налоговой документации констатируют в болгарских землях неоправданно высокий рост мусульманского населения в ущерб его христианской части. Прежде всего, это касалось населения городов. Уже в середине XV в. источники фиксируют непропорционально крупные мусульманские анклавы в большинстве городов Болгарии [247, с. 75]. Однако в сельской местности магометанские хозяйства все еще были единичны.

Объясняя природу этого явления, болгарские ученые склонны акцентировать внимание, в первую очередь, на насильственных методах исламизации, связанных с институтом рабовладения [275, с. 94–97; 278]. Дело в том, что ограничения, защищающие христиан от посягательств ислама, распространялись не на все категории населения. К ним не относились рабы, военнопленные, а также мальчишки, попавшие в категорию «рабов султана» по налогу девширме (налог кровью). Именно рабы-потурченцы, труд которых широко применялся в эпоху завоевания в земледелии и ремесленном производстве, и составляли в это время, по мнению исследователей, основной контингент исламизированных болгар. Несколько иной точки зрения придерживаются турецкие исследователи. Они склонны объяснять резкий рост мусульманского населения за счет колонизационной волны из Азии, т. е. акцентировать внимание на роли тюркского этнического компонента на Балканах [308, с. 110–111]. Что же касается самих современников, то, по их мнению, причины крылись как обычно в слабости и греховности человеческой натуры, неспособной устоять перед мирскими соблазнами. Вот, что писал по этому поводу в конце XIV в. видинский митрополит Иоасаф: «...мнози къ неподобней вере Магомедове привръжюше се, ови убо страхом ужасаше, неции же ласканми умекчивше се или имеими прибытка побеждени бывшее, друзии же простотою нрава прельщени се, писанием же и льщениемъ присъвькупише се съпротивнымъ» [311, с. 110–111].

Как уже отмечалось, территориальная близость к столице обеспечивала болгарам особо пристальное внимание властей. Говоря поэтому об их антитурецких выступлениях, необходимо постоянно иметь в виду, что как географическое положение, так и расстановка политических сил в регионе исключали в данный период даже самую возможность их самостоятельной победы над османами. Болгары были вынуждены действовать исключительно в тесной связи с внешнеполитической конъюнктурой, но на формирование ее не могли оказывать практически никакого влияния. Исследования показывают, что взаимосвязь между активизацией военных действий на границах Османской империи и антитурецкими выступлениями болгар внутри страны прослеживается в первые века османского владычества весьма определенно [102, 235].

Первые крупные выступления отмечаются в начале XV в. и связаны с временным ослаблением империи после смерти султана Баязида. В это время возникла реальная возможность восстановления болгарской державы. После разгрома османских войск при Анкаре в империи разразился политический кризис, сопровождавшийся усобицами и борьбой за престол между султанскими сыновьями. Организация же болгарских выступлений облегчалась в то время тем обстоятельством, что в эмиграции еще была жива значительная часть местной аристократии, олицетворявшая собой в глазах народа идеи национальной государствен-

ности. Именно к этому времени относятся несколько акций, связанных с именами болгарских царевичей.

Источники позволяют выявить три таких вооруженных акции. В них участвовали видинский царевич Константин и тырновский Фружин. Так, судя по письму венгерского короля Сигизмунда бургундскому принцу Филиппу Доброму, в 1404 г. Константин принимал активное участие в борьбе крестоносцев с османами на территории своего Видинского царства [73, с. 96]. Известно также, что в 1425 г. при захвате войсками Сигизмунда болгарских городов Видин и Оряхово в осаде принимал участие Фружин [275, с. 76]. Однако наиболее мощный всплеск освободительного движения с участием представителей последней династии относится к организации восстания в западной Болгарии.

Информация об этом событии, хотя и крайне скудая, содержится в «Житии деспота Стефана Лазаревича», написанном современником событий болгарским книжником Константином Костенечским [121, с. 398–399]. Источник не указывает ни даты восстания, ни обстоятельств его подавления, отмечая лишь, что во главе с сыновьями царей болгарских восстали города в районе Темско. В историографии датировка этого события вызывает оживленные споры. В качестве возможных вариантов называются следующие даты — 1403, 1404, 1408 гг. и даже 1408–1413 гг. Однако, в данном случае, думается, важна не столько точная хронология событий, сколько сам факт ориентации освободительной борьбы на символы прежней государственности. Есть сведения, что в 1412–1413 гг. восстало также население ряда крепостей в восточных болгарских землях (Мадары, Провадии, Овчара, Айтоса) [122, с. 67–68].

Подъем борьбы наблюдался также в связи с действиями войск анти-турецкой коалиции западно-христианских держав. Несмотря на традиционную враждебность православного населения к католикам, источники содержат сведения о помощи, оказываемой крестоносцам местными жителями. В воспоминаниях участников крестовых походов имеются сведения о добровольной сдаче болгарами своих городов и истреблении внутренних турецких гарнизонов при подходе коалиционных войск. Именно таким образом, по сообщениям французского маршала Ж. Бусико и немецкого рыцаря Х. Шилтбергера были в 1396 г. взяты города Видин и Оряхово [258, с. 35–38; 185, с. 122]. Позднее, в 1443 г., в связи с походом польско-венгерского короля Владислава, участник кампании итальянский гуманист Каллимах отмечал, что «многие болгарские города в результате ли ненависти к туркам, или от склонности к христианской вере... прогнали турецкие гарнизоны и перешли на сторону короля» [296, с. 138]. Сведения о сотрудничестве болгар с крестоносцами содержатся и в современной событиям анонимной османской летописи «Газават». В ней, в частности, сообщается, что среди рыцарей, осуществлявших в 1443 г. захват Софии, были замечены также местные священники и монахи [275, с. 271].

В целом создается впечатление, что в первой половине XV в. стремление болгар к освобождению было столь высоко, что они готовы были поддержать практически любое антиосманское движение. Ярчайшим подтверждением этому является факт участия христианского населения северо-восточной Болгарии в исламском религиозном восстании во главе с суфийским шейхом Махмудом Бедреддином Симави. Восстание, являвшееся частью широкого крестьянского движения с центром в западной Анатолии, вспыхнуло около 1416 г. и охватило значительную часть Загории и Добруджи. По оценкам специалистов, суфийские идеи шейха Бедреддина, отличавшиеся большой веротерпимостью к христианам, отчасти перекликались с воззрениями исихастских богословов и некоторыми положениями богомилства, традиционно имевшего тайных приверженцев в северо-восточной Болгарии. Возможно, эти факторы сыграли не последнюю роль в привлечении христианского населения на сторону восставших мусульманских мистиков. Турецкий историк А. Рефик, внимательно проанализировавший состав восставших, считает возможным даже утверждать, что христиане составляли едва ли не основную массу сторонников Бедреддина, которого к тому же поддерживали и некоторые представители православного духовенства [200, с. 131, 136]. Не вдаваясь в подробности всех нюансов этого совместного мусульманско-христианского выступления, важно лишь отметить, что призывы Бедреддина против центральной власти и всей государственной организации османов отчасти совпадали с политическими устремлениями болгар. Думается, в данном случае уместно вспомнить характеристику, данную в это время настроениям болгар французом Б. де ла Брокьером. Посетив в 1433 г. болгарские земли, он написал: «Все жители этой страны имеют горячее желание освободиться от рабства, если найдут, кто им поможет» [258, с. 55].

После падения Константинополя (1453) и вплоть до 80-х гг. XVI в. источники практически не сообщают об антитурецких выступлениях в болгарских землях. В условиях внутренней стабилизации, расцвета политического и экономического могущества империи они были практически невозможны. Даже случаи элементарного разбоя на дорогах в документах того времени встречаются довольно редко. Ситуация начинает меняться лишь к концу XVI в.

Как уже отмечалось, неблагоприятная историческая конъюнктура крайне негативно повлияла на судьбу болгарского народа, поставив его в исключительно невыгодное положение по сравнению с другими завоеванными балканскими народами. Кроме геополитического фактора важнейшую роль в этом отношении сыграла ликвидация национальной церкви в лице Тырновской патриархии. До падения Второго Болгарского царства Тырновская патриархия была одним из важнейших этноконсолидирующих факторов болгарского общества. Она изначально являлась составной частью болгарской этнополитической системы, была создана светской властью и освящала силой своего авторитета мероприятия, исхо-

дящие от лица главы государства. Ее уничтожение, низведение до уровня рядовой митрополии в системе Константинопольского патриархата — эти акции, последовавшие вслед за ликвидацией политической независимости, означали для болгар потерю основных внешних символов единства, способствовали постепенному сближению с другими христианскими народами империи.

Отмечая пагубные последствия данного акта, необходимо, однако, отметить, что, по мнению ряда болгарских и западных ученых, специально занимавшихся изучением истории ликвидации Тырновской патриархии, это событие не являлось, по-видимому, результатом преднамеренной политики ни со стороны османских властей, ни со стороны руководства Константинопольского патриархата [152, с. 13–16; 254; 324]. Исследования показывают, что данный процесс имел исключительно длительный характер и начался задолго до захвата османами самого Тырновского царства. В значительной степени он явился следствием ослабления политических позиций Болгарского царства и феодальной раздробленности второй половины XIV в.

Сокращение территориальной сферы влияния Тырновской патриархии началось с юго-западных земель. В результате сербской экспансии Македония оказалась с конца XIII в. за пределами территории Болгарского царства. За этот период Охридской архиепископии удалось сильно укрепить свои позиции. После смерти Стефана Душана (1355) и распада его державы она смогла распространить свою юрисдикцию и на некоторые епархии Вельбуждского деспотства, территория которого входила ранее в состав Второго Болгарского царства и население которого в значительной степени оставалось болгарским. Затем в середине XIV в. диоцез Тырновской патриархии сократился и на северо-востоке. Вслед за обретением политической самостоятельности окончательно отпали от Тырновской патриархии земли Добруджанского княжества. Они были включены в число епархий видинского митрополита, относящегося к ведомству Константинопольской патриархии. Аналогичная судьба постигла и епархии самого Видинского царства. Обособившиеся от Тырнова еще в 1356 г., они в церковном отношении довольно долго (до 1381 г.) находились в подчинении Тырновской патриархии. Однако, желая подчеркнуть факт своей независимости, Видинская митрополия в конечном итоге также перешла под юрисдикцию Константинополя.

После падения Тырнова и изгнания патриарха Евфимия процесс юридической ликвидации прошел, по мнению специалистов, три последовательные стадии. В связи с военными действиями и физической невозможностью замещения вакантной кафедры в 1394 г. была учреждена должность местоблюстителя патриаршего престола. Эта обязанность была возложена на молдавлахийского митрополита Иеремию. Позднее в условиях тотальной военной анархии статус автокефальности Тырнов-

ской патриархии был ликвидирован (1416), а затем и понижен до ранга рядовой митрополии (в период 1416–1438 гг.) [324, с. 78].

Оценивая действия Константинопольской патриархии, многие историки не склонны усматривать в них злой умысел. В условиях непрекращающихся военных действий, полного запустения края и гибели болгарского государства, действия Вселенской церкви по защите интересов православной паствы выглядят вполне логично. Другое дело, что, пользуясь полным равнодушием со стороны османских властей, Константинополь смог использовать сложившуюся конъюнктуру в свою пользу и, не прибегая к интригам, расширить границы диоцеза. Однако независимо от причин, определявших развитие событий, в результате данной реорганизации болгарский народ оказался лишен единственно возможного в Османской империи этнообъединяющего центра — собственной церковной структуры.

Подводя итог, можно сказать, что эпоха завоевания имела глубокие, а возможно, и непоправимые последствия для этнической истории болгар. Народ не только лишился собственной государственности и всех официально признанных символов единства. Он был до предела обескровлен и фактически социально гомогенизирован. Последнее обстоятельство имело особое значение. Для средневекового мышления, особенно для сознания широких народных масс такие понятия как «царь», «бояре», «боярские роды» были знаковыми. Они олицетворяли собой саму идею национальной «державности». В условиях Средневековья физическое исчезновение основного ядра феодальной аристократии деморализовывало массы, лишало их естественных предводителей и политической перспективы. Сам процесс дальнейшей борьбы с завоевателями по-существу терял смысл. Без ориентации на реальную возможность реставрации прежней организации общества сопротивление не могло рассчитывать на широкую поддержку, а, следовательно, и на победу. Эпоха завоевания положила начало качественно новому этапу в этнической истории болгар. Она создала предпосылки для изменения вектора ее развития, дала старт процессу обратного превращения государствообразующей народности в этническую общность.

О том, в каких именно условиях происходил этот процесс, какие новые проблемы возникли перед болгарским народом речь пойдет в следующей главе.

Болгары под властью турецкого султана (XV–XVII века)

Характеризуя особенности османского общества, специалисты нередко отмечают в качестве его важнейшей отличительной черты высокую степень гетерогенности [156, с. 12, 16, 92; 196, с. 113]. Эта неоднородность, явившаяся прямым следствием механического объединения многочисленных народов и племен с разнотипными общественными укладами, продолжала веками существовать, не встречая серьезного противодействия со стороны властей. Порта стремилась не столько к унификации порядков в различных районах империи, сколько к использованию этой специфики для укрепления своей власти. Не препятствуя сохранению в регионах местных обычаев, предоставляя многим группам населения определенную автономию в вопросах самоуправления, османы тем самым создавали препятствие на пути формирования единой внутренней оппозиции.

Побочным результатом этой политики стала различная направленность и темпы социально-экономического развития в регионах, их слабые производственные и социокультурные связи. Значительная степень внутренней автономии и сохранение ярко выраженной местной специфики были особенно характерны для отдаленных от столицы периферийных районов. К сожалению, это наблюдение не относится к болгарским землям. На их долю выпала иная участь.

Геополитическое положение и, в первую очередь, территориальная близость к столице стали причиной того, что они оказались в числе территорий, чья интеграция в состав новых общественных структур оказалась максимально полной. Это привело к чрезвычайно высокой степени вписываемости социально-экономической и политической истории болгарского народа в общую канву развития османского общества. Более того, можно даже сказать, что в данный период болгарские земли представляла собой один из эталонных образцов функционирования османской социальной, экономической и политической системы. В этой связи представляется уместным обрисовать в общих чертах основные контуры системы, определившей условия, в которых на протяжении столетий протекала повседневная жизнь болгар, а лишь затем перейти непосредственно к истории самого народа.

Османская империя оформилась как государственное образование в середине XV в. после падения Константинополя и перехода под новую власть территории практически всего Балканского полуострова и Малой

Азии. Во второй половине этого же столетия сложилась в основных чертах и социально-политическая структура государства.

Средневековая Османская империя стала уникальным для Европы политическим образованием. Прежде всего, это была единственная в своем роде военно-феодальная централизованная монархия. Но этим ее исключительность не ограничивалась. Это было также единственное в Европе исламское теократическое государство, чья социально-политическая структура максимально полно соответствовала нормам мусульманского религиозного права (шариата).

Формально Османская держава стала империей в 1453 г., когда с захватом византийской столицы и гибелью императора Константина XI Палеолога султан «унаследовал» императорский титул. Однако ислам дал новую идейную основу византийскому абсолютизму. Оформившись в обществах, которые были историческими преемниками древних восточных деспотий, ислам полностью усвоил идею абсолютной, неоспоримой и неконтролируемой власти правителя над всеми подданными. По исламской доктрине Аллах считался не только создателем мира, но и его полным собственником. Но при этом ранг мусульманского монарха соответствовал статусу прямого наместника Аллаха на земле и наследника пророка Магомета. Такая трактовка давала султану возможность неограниченно распоряжаться жизнью и имуществом абсолютно всех граждан вне зависимости от их юридического статуса, социального положения и даже вероисповедания.

Однако специфика функционирования механизма управления нового государства качественно отличалась от структуры более ранних мусульманских государств (в частности, державы турок-сельджуков). Опираясь на исламскую идею о неограниченной и абсолютной власти монарха, первые султаны создали так называемую систему «кул», легшую в основу всего механизма управления. В Османской империи так называемого «классического периода» (XV–XVI вв.) эта система являлась своеобразным гарантом сохранения в обществе баланса социальных интересов и своеобразного паритета между тремя основными властными группировками — спахиями, капыкулу и улемами [156, с. 133].

В наиболее общем виде суть ее состояла в том, что все административные лица государства и дворцовых служб — от великого визиря до мелкого чиновника и слуги во дворце — набирались исключительно из рабов (капыкулу — «рабы августейшего порога»). Султан имел полное законное право лишить их в любой момент не только имущества, но и жизни. Соответственно частая смена должностных лиц с полной конфискацией имущества была нормальным, изначально запрограммированным явлением. Система «кул» распространялась и на элитные (платные) отряды армии, среди которых наибольшей известностью пользовался янычарский корпус.

Капыкулу происходили из гулямов, т. е. людей, не рожденных в ло-не ислама, а вынужденных по тем или иным причинам принять его. Чаще всего это были дети христианских подданных империи, ставшие мусульманами через механизм налога девширме. Оторванные от своей этнической, конфессиональной и социальной среды, воспитанные в духе исламского фанатизма, они полностью зависели от власти султана и от его милостей. Из капыкулу набирались кадры для служб двора и центрального административного аппарата, формировалась профессиональная гвардия. По-существу, вся элита «классического» османского общества — великие визири, министры двора, правители провинций и областей набирались из капыкулу. Этнические же турки, из которых формировался слой феодалов-спахий, могли претендовать лишь на должности военачальников провинциального ополчения. Такими жесткими и, в общем-то, искусственными методами османские власти пытались ограничить естественное для феодального общества влияние родовой, в данном случае тюркской аристократии, являвшейся в их представлении носителем племенных центробежных тенденций.

Однако власть и права капыкулу в свою очередь также подвергались внешним ограничениям. Их место в системе общественной иерархии (несмотря на занимаемые должности) не было по своей сути высоким. Они оставались всего лишь рабами, находящимися на службе у султана и получавшими казенное жалование. Их дети, даже после того, как все запреты на вступление в брак были официально отменены, не имели права наследовать внешне высокий социальный статус отцов. Основная привилегия, которую их отцы зарабатывали на государственной службе, состояла в праве потомков перейти в категорию спахий, т. е. рентодержателей и стать тем самым полноправными членами османского общества.

Внешний контроль над действиями капыкулу, представлявшими в провинциях центральную власть и возглавлявшими местный административный аппарат, был возложен на улемов. В лице кади (судей) они осуществляли надзор за соблюдением норм шариата и султанских законов, противодействуя потенциальной угрозе роста произвола со стороны капыкулу.

Таким образом, в «классический период» все три властные группировки были разобщены и поставлены под взаимный контроль. Данная система обеспечивала не только укрепление центральной власти в лице султана, но и определенный баланс сил на внутривластной арене: капыкулу были призваны ограничивать сепаратистские тенденции в среде феодальной спахийской аристократии, а улемы контролировать законность деятельности «рабов августейшего порога».

В соответствии с исламской концепцией управления султану принадлежали и все исходные позиции верховной власти. Он был верховным главнокомандующим, наивысшей законодательной и судебной инстанцией, главной фигурой в религиозной жизни империи. Его единоличное

мнение по всем вопросам государственной, военной, административной жизни было неоспоримо. Единолично он также решал вопросы войны и мира.

До конца XVI в. султаны реально ни с кем не делили свою власть, при необходимости лишь прибегая к помощи некоторых чисто административных структур. Одной из них был диван — традиционный для Востока придворный совет. В него входили лица, руководящие основными государственными ведомствами и административными канцеляриями (чей контингент состоял исключительно из тех же «рабов августейшего порога»). В рамках этого совета еще в XIV в. была создана и должность визиря — главного советника и помощника султана. Позднее количество визирей увеличилось до двух, один из которых носил титул «великого» и считался первым заместителем султана. Однако этот султанский совет имел до конца XVI в. подчеркнуто вспомогательную, главным образом информативную функцию. Право решения принадлежало единолично султану.

Османская империя формировала свой государственный аппарат в ходе непрерывных войн и завоевательных походов, поэтому политическая структура общества оказалась тесно связана с военной организацией. Подчинение всей государственной системы нуждам армии было настолько полным, что дало основания историкам говорить о державе османов как о единственном полностью военизированном государстве средневековой Европы. Становым хребтом этого нового государственного образования была военно-ленная и неразрывно связанная с ней военно-административная система.

В своих основных чертах османская система ленного землевладения сложилась в XV в. Ее характерной особенностью стало провозглашение верховной и неограниченной собственности государства в лице султана на все мирийские, т. е. государственные земли (куда входил основной фонд пашни) и учреждение на их основе института условного служебного землевладения (спахилыка).

Спахилык стал в XV–XVI вв. основной формой землевладения в Османской империи. Большая часть государственных земель была оценена по степени их доходности. Из этого фонда власти наделяли так называемых «людей меча» (спахий), т. е. ополченцев-мусульман условными земельными пожалованиями. Собственность на землю сохранялась в руках государства, но держатель получал право на получение с этой земли части установленных властями налогов. При этом сам рентодержатель иногда даже не был в курсе местоположения крестьян, с земель которых он получал причитавшиеся ему доходы [247, с. 182]. В ответ спахии принимали на себя ряд определенных обязательств, касающихся участия в феодальном ополчении. В период военных действий держатели мелких земельных владений служили сами, а более крупных приводили с собой вооруженный отряд.

Опасаясь превращения условных держаний в наследственные, османское законодательство стремилось придать статусу спахий и их взаимоотношениям с податным крестьянским населением (райей) ярко выраженный публично-правовой характер. Это отразилось, прежде всего, на порядке наследования спахилька. Право наследования могло быть реализовано только при приеме на себя соответствующих служебных обязательств. Но при вступлении в наследство размеры земельного владения урезались до установленного законом минимума. Их увеличение ставилось в прямую зависимость от усердия наследника на службе государству. Владельческие права на землю также носили крайне ограниченный характер. Продажа, покупка или дарение земли были строго запрещены.

Права спахий в отношении приписанных к ленным держаниям крестьян строго регламентировались. Огромное значение в этом отношении имело то обстоятельство, что в своих владениях подавляющее большинство держателей не обладало иммунитетом. Публичная власть над приписанным населением принадлежала не им, а государству. Это касалось полицейских, судебных и в основной своей части фискальных функций. При этом наследственные права непосредственных производителей подтверждались в законодательном порядке. Право владения земельным фондом (при признании верховной собственности государства) закреплялось за сельской общиной, а личные хозяйства и участки за крестьянами-производителями. Сам же спахий получал право лишь на временное владение личной усадьбой — чифтлик (размером не больше одного крестьянского надела). Но расширять его ему строго запрещалось. Справедливости ради стоит отметить, что в первые столетия спахии особенно и не стремились к этому. Занятые в бесконечных военных походах, обеспечивавших их богатыми трофеями, они не имели ни возможности, ни желания заниматься сельскохозяйственной деятельностью. В тот период нередко были случаи неиспользования чифтлика или передачи его в аренду сельской общине с правом получения ренты.

Важнейшим рычагом воздействия государства на спахийское ополчение, обеспечивавшее его строгое подчинение и дисциплину, была практика частых перераспределений ленных владений. Спахийский земельный фонд находился в состоянии постоянного движения. В случае необходимости любое ленное держание без каких-либо осложнений могло быть отнято у одного владельца и передано другому, или же раздроблено (разделено в совместное пользование), или наоборот укрупнено. Таким способом власть обеспечивала сохранение служебно-военного характера земельной собственности и одновременно стремилась обезопасить себя от появления родовой земельной аристократии.

В соответствии с заслугами перед государством различались и виды земельных пожалований. Наиболее распространенной формой спахилька были тимары, которыми обычно наделялись рядовые воины. Их доходность оценивалась до 20 тыс. акче. Далее по степени доходности

следовали зеаметы (от 20 до 100 тыс. акче). Наиболее привилегированным и крупным видом пожалований были хассы (более 100 тыс. акче). Владельцами их кроме членов султанской фамилии обычно становились крупные сановники (визири, бейлербеи и др.). Под хассы выделялись наиболее удобные и плодородные земли.

Эта категория владений пользовалась более широким фискальным и административным иммунитетом. Поскольку обычно хассы принадлежали чиновникам, возглавлявшим военно-административные единицы, для контроля над хозяйством назначался управляющий. В его компетенцию входили фискальные и полицейские функции над приписанным населением. Но при этом контроль над сбором собственно государственной части налогов и общий надзор над спахиликом все равно оставался в руках верховной власти. Отличительной особенностью хассов был и крупный размер личного хозяйства держателя, что открывало возможности для дополнительного обогащения и способствовало появлению заинтересованности в результатах сельскохозяйственной деятельности.

Параллельно в Османской империи изначально существовал относительно небольшой слой феодальных владений, не связанных со служебным землевладением — мюльки. Они находились в полной частной собственности с правом купли-продажи, наследования, дарения, обладали широким административным и фискальным иммунитетом. Их владельцы иногда даже обладали правом на сбор ряда государственных налогов в свою пользу. Собственниками мюльков могли быть члены султанской фамилии, военачальники, сановники.

Ближкий к мюлькам статус имели и вакуфы — владения религиозных учреждений. Однако в отличие от мюльков, имущество которых в любой момент могло быть конфисковано султаном, вакуфы относились к категории неотчуждаемой и неприкосновенной собственности. В дальнейшем это стало причиной массового перевода мюльков в вакуфы. Посредством завещаний часть доходов частных имений выделялась на поддержание какого-либо религиозного учреждения, позволяя переводить имущество в ранг неприкосновенного. В качестве управляющего этим имуществом определялся сам хозяин мюлька и его потомки, что обеспечивало закрепление части доходов за семьей на вечные времена.

Внутренняя военная структура спахийского ополчения была положена и в основу военно-административной системы государства. Командиры соответствующих военных соединений — бейлербеи, санджакбеи и более мелкие офицеры — исполняли одновременно и функции гражданских правителей тех административных единиц, в которых находились земельные пожалования их ополченцев. Соответствующим было и административное деление империи — бейлербейства, санджаки и т. д. Цель такого рода государственно-административного устройства была одна — быстрая и эффективная мобилизация войска. При этом функции вер-

ховного главнокомандующего были в руках все того же султана. Он же находился и на вершине административной пирамиды.

Специфика политической структуры средневекового османского общества проявлялась еще и в том, что ее неотъемлемой составной частью была система конфессиональной стратификации общества. В соответствии с исламской религиозной доктриной признание гражданских прав в государстве было закреплено исключительно за мусульманским населением. Христианам и всем остальным категориям иноверцев был полностью запрещен доступ к любым административным должностям. В принципе этот запрет распространялся и на службу во всех силовых структурах. Исключение составляли лишь относительно немногочисленные категории населения (так называемая привилегированная *райа*). Анклавы привилегированной *райи* территориально располагались в основном в приграничных районах. На их долю возлагалось выполнение вспомогательных военизированных функций (охрана дорог, мостов, горных проходов и т. д.). Дискриминационным был и юридический статус неверных, чье право свидетельствования в суде уступало по своей весомости показаниям мусульман.

Исламская государственно-теократическая доктрина, принципиально не допуская отделения светского начала от духовного, пыталась регулировать все проявления жизни общества в соответствии с законами шариата. Однако империя изначально была многонациональной и поликонфессиональной а, следовательно, иноверцы в эту схему изначально не вписывались. Поэтому, структурно оформляя в XV в. свое конфессионально неоднородное общество, османы сознательно пошли на создание для «неверных» системы религиозно-юридической автономии, предусматривавшей существование параллельных исламу конфессионально-организационных структур. Эта система оставалась почти до середины XIX в. одним из краеугольных камней османской государственности.

Официальный статус христиан в империи определялся позицией Корана в отношении завоеванных немусульманских народов. Для «людей Писания», т. е. приверженцев авраамических религий (иудеев и христиан) Коран предполагал оформление отношений на договорной основе. Для беспрепятственного исповедания своей религии христиане были обязаны вносить в казну строго установленную дань. Их правовое положение определялось рамками системы миллетов (для православных *румилета*), предусматривавших, в частности, юридическую автономию традиционных религиозных структур. Официальным главой православного миллета османы признавали константинопольского патриарха. Однако, в отличие от своих традиционных функций, в новой системе он выполнял обязанности не только духовного главы паствы, но и являлся высшим юридическим лицом всей православной общины, ее представителем и посредником перед султаном. Аналогичный, но более низкий статус получали в провинции митрополиты и епископы.

В рамках руммилета правовой статус церкви и самого патриарха (по сравнению с доосманскими временами) был резко расширен. Прежде всего, османы по аналогии с собственными религиозными учреждениями обеспечили православным церковным структурам реальный финансово-экономический иммунитет. Церковные власти были обязаны вносить в государственную казну определенные отчисления, сохраняя в остальных делах полную самостоятельность (включая наличие собственной налоговой системы). Полная свобода была предоставлена им также в области догматики, культа и церковной дисциплины. Формально османские власти не имели права даже судить священнослужителей без согласия вышестоящих церковных инстанций. Кроме того, также по аналогии с мусульманскими учреждениями, православные церковные структуры наделялись не типичными для них судебными и отчасти судебно-исполнительскими функциями. Особенно это касалось области семейно-брачных и наследственных отношений, где османское государственное право, основанное на шариате, было неприменимо к иноверцам. Право патриаршего, митрополичьего и епископального суда теперь не ограничивалось церковными наказаниями (епитимья и т. д.), а распространялось и на светские (заточение, каторга и др.).

Отличие от тимарной и военно-административной системы судьба руммилета оказалась на редкость долговечной и стабильной. Даже всеобъемлющий кризис XVIII в. не повлиял на его жизнеспособность. Возможно, причина крылась в отсутствии в его организации заранее заданной властями жесткой внутренней структуры. Касаясь данного вопроса, американский тюрколог Б. Брауде склонен полагать, что взгляд на миллеты, как на сложившуюся еще в XV–XVI вв. четкую административную систему в общей схеме османской государственности, вообще является мифом. С его точки зрения, вплоть до XIX в. управление иноверными подданными султана реализовывалось исходя в основном из общих идеологических установок, а на практике в значительной степени было связано с конкретной ситуацией и деятельностью тех или иных личностей, выступавших от имени своих конфессиональных общин. Соответственно характер лидерства и масштабы власти в различных ситуациях также были разными [295, с. 70].

Возможно, прямым следствием подобного подхода и стала большая организационная гибкость руммилета, обеспечившая высокую степень его приспособляемости к меняющимся историческим условиям. К тому же, вся внутренняя структура руммилета (если иметь в виду комплекс организационных структур православной церкви) находилась вне компетенции шариата, а, следовательно, и османских властей. К внутренним же религиозным проблемам иноверцев османские власти были вплоть до XIX в. довольно равнодушны. На практике это равнодушие выражалось, в частности, в полном попустительстве внутрицерковным интригам при решении вопросов организационного характера. Это

проявилось, в частности, и при ликвидации Тырновской патриархии на рубеже XIV–XV вв.

Необходимо особенно подчеркнуть, что для болгар такая позиция властей имела тяжелые последствия. В отличие от греков и сербов, для которых функционирование системы конфессионально-юридической автономии (при сохранении ими по существу традиционных национальных церковных структур) в значительной степени оборачивалось неким аналогом автономии этнокультурной, болгары оказались лишены этого преимущества. Влившись в состав Константинопольской патриархии, они потеряли свою национальную клерикальную элиту, а вместе с ней и своих представителей перед османскими властями. Очутившись внутри иноэтнического конфессионально-правового поля, болгары не могли рассчитывать на отстаивание интересов своего народа представителями греческих или сербских церковных функционеров.

Немаловажное значение имело и то обстоятельство, что в результате последовавших церковных реорганизаций болгары оказались лишенными не только собственной церкви, но и церковного единства. Области с болгарским населением оказались разделены между ведомствами нескольких православных патриархий — Константинопольской, Охридской, а после 1557 г. также Печской. Юрисдикция Константинополя распространялась в основном на центральные и восточные болгарские земли. Ведомству Охридской архиепископии кроме 11 епархий в Македонии (во многих из которых был значительный слой болгарского населения), в начале XV в. достались две епархии из наследства Тырновской патриархии — Видинская и Софийская. Вопреки протестам Константинополя они были отданы Охриду и до 1532 г. находились в его подчинении. В 1557 г. была восстановлена Печская патриархия, к юрисдикции которой отошли ряд епархий с многочисленной болгарской паствой — Кюстендильская (вместе с Разлогом), Скопская, Самоковская (вместе с Рильским монастырем).

Церковно-юридическое разделение болгар между сферами влияния нескольких ведомств имело для этнической истории этого народа весьма пагубные последствия. Административное деление такого рода способствовало появлению новых центров притяжения и культурному сближению местных групп населения, объединенных рамками не только общей конфессии, но и административным церковным аппаратом. Для болгар на юго-востоке это были греки, а на западе сербы. В длительной перспективе потеря церковно-административного единства стимулировала развитие региональных особенностей, т. е. таила угрозу нарушения относительной этнокультурной однородности и без того крайне обескровленного этноса.

Отчасти активизации данных процессов способствовало и государственно-административное устройство империи. Османское завоевание, уничтожив прежние этнополитические границы, объединило в рамках

единого государства все народы, издавна проживавшие в регионе. Во второй половине XV в. европейские территории империи, объединенные в бейлербейство Румелия, были разделены на 28 санджаков, которые и стали основной административной единицей. При этом болгарские земли оказались административно разделены между ведомствами целых 8 санджаков. Санджак, хотя отчасти и учитывал границы некоторых доосманских владений, однако этнический состав населения игнорировал полностью. Анализ болгарского историка Н. Тодорова, специально посвященный уточнению внутренних административных границ на полуострове в конце XV в. показывает, что в этническом отношении состав османских санджаков имел смешанный характер. Так, например, центральный санджак Паша, куда вошел основной костяк болгарских земель, включал в себя большую часть Пловдивской Фракии (заселенной преимущественно этническими болгарями), значительную часть Адрианопольской Фракии (где преобладали греки), а также Беломорскую Фракию, Салоники и почти всю Македонию (смешанное болгарское, греческое и сербское население) [249, с. 215].

Такого рода искусственное объединение различных этнических территорий имело для судеб болгар двоякое значение. С одной стороны, в рамках единого государства оказалось восстановлено политическое единство всех болгар, проживавших на полуострове. С другой, принятое в империи государственно-административное и церковное деление фактически игнорировало сам факт существования болгарского этноса и создавало дополнительные препятствия для сохранения народом своего этнокультурного лица.

Если же говорить о механизме функционирования системы конфессионально-юридической автономии, то важнейшим его элементом была деятельность церковно-территориальных общин. Именно на их базе в средневековой Османской империи функционировали институты ограниченного самоуправления немусульманских подданных султана (православных, католиков, армян-григориан и иудеев).

Основой организации этих общин был принцип религиозно-территориального размежевания населения. Во всех городах и селах представители различных конфессий были обязаны селиться (по крайней мере, в идеале) в различных кварталах (махалах), составляющих территориальное ядро религиозной общины. Официальным главой общины и представителем ее интересов перед лицом местных властей был священник, воспринимавшийся мусульманской администрацией неким аналогом исламского судьи (кади). В официальных документах османской канцелярии именно его имя зачастую использовалось и для наименования самой общины. Так, например, в Видине в 1542 г. упоминаются общины с названиями «Поп Иван», «Поп Средко», «Поп Игнат», «Поп Пене» и др. [313 а, с. 23]. Священники обладали не только церковной, но и ограниченной судебно-административной властью: подобно кади

они заверяли завещания, торговые сделки, договоры. Другими словами, они оказывались для христиан низшей судебной инстанцией. Благодаря их деятельности вмешательство османских властей во внутренние дела и повседневную жизнь немусульманских общин было минимальным. Особенно это касалось повседневной жизни сельской общины.

Завоевав Балканы, османы сохранили сельскую общину практически в неизменном виде. Основная причина состояла в том, что она исключительно удачно вписывалась в тимарную систему. Специальное исследование болгарского историка Е. Гроздановой показывает, что на всем протяжении XV–XVIII вв. болгарская сельская община демонстрировала поразительную устойчивость с точки зрения сохранения своей традиционной структуры и характера [53]. В своем практически неизменном виде она продолжала оставаться во многих районах Болгарии, по-существу, основной социальной ячейкой и центром производства сельскохозяйственной продукции. Приоритет традиционной системы был наиболее типичен для районов Добруджи, Фракии и отчасти северной Болгарии. В них сохранялся значительный фонд свободных, необработанных земель, что в значительной степени спасало местных производителей от покушений на общинный фонд.

Главную роль в защите общинной системы играли непосредственно сами османские власти. Община помогала властям сохранять внешние ограничения на земельные права спахийев, а также выполняла важнейшие фискальные функции. Государство изначально стало рассматривать общину в качестве своеобразной первичной административной ячейки, осуществлявшей регистрацию налогоплательщиков, распределение и сбор самих налогов. Немаловажным в глазах властей было, вероятно, и то обстоятельство, что вся эта регулярная, кропотливая и, в общем-то, чиновничья работа проводилась местными старейшинами и выборными представителями общины совершенно бесплатно (вплоть до 30-х гг. XIX в.).

Особое удобство для властей представляла и общинная практика коллективной ответственности в сфере налогообложения и уголовно наказуемых деяний. Ответственность за своевременную выплату всех причитающихся платежей лежала на общине в целом. Эта система обеспечивала реальный контроль над сбором налогов и сводила к возможному минимуму процессы миграции. Не заинтересованные в увеличении своей доли в рамках строго фиксированной суммы налогового бремени, общинники стремились не допускать переселения с места «приписки» соседей. На них же лежала и коллективная ответственность за соблюдение правопорядка на общинных территориях.

Встав на защиту общины, османские власти законодательно подтвердили сохранение ее традиционной системы землепользования. Особую важность представляло признание юридических прав общины на земельный фонд в тех границах, которые сложились с доосманских «старых времен» [53, с. 30]. Крестьяне сохраняли свои владельческие права на об-

рабатываемую землю, включая право купли-продажи и бесплатного наследования личной собственности (дом, земельный участок, сад, огород). Земли совместного пользования (пастбища, водопои, и т. д.) по-прежнему закреплялись за общиной в целом.

Совмещение традиционной общинной структуры и принципов религиозно-территориальной автономии еще более усугубило внутреннюю замкнутость общин, усилило эффективность выполняемых ими этнозащитных функций. В новых условиях контакты общинников с органами местной власти имели крайне ограниченный характер. В соответствии с узаконенной практикой, эти контакты обычно осуществлялись через официальных представителей общины в количестве от 1 до 10 человек, в число которых кроме священника могли входить сельские старейшины [54, с. 164–165]. Большое значение имел и тот факт, что судопроизводство внутри общины фактически находилось также в руках местного священника. Вопросы в области семейного, наследственного и договорного права он решал в основном без вмешательства османской администрации на основе положений канонического церковного и традиционного обычного права. Исследование Е. Гроздановой показывает, что, по крайней мере, в болгарских землях, священники передавали дело в шариатские суды лишь в исключительных случаях, выступая на них при этом в качестве свидетелей, поручителей и представителей своих односельчан [53, с. 86]. Кадийские регистры также указывают очень низкий процент участия шариатских судов в урегулировании отношений между православными крестьянами [54, с. 166].

Все вышеизложенные наблюдения относятся и к общинам сравнительно немногочисленной в болгарских землях (по сравнению с периферийными районами Балкан) так называемой привилегированной райи (войнукам, дервентджиям, доганджиям, марталосам и др.), освобождаемой властями от ряда чрезвычайных налогов в обмен на выполнение некоторых видов охранной и местной военизированной службы. Для них была характерна лишь большая степень внутренней сплоченности и замкнутости, связанная с военным родом службы и более высоким авторитетом старейшин, чьи должности в XV–XVI вв. были еще наследственными [54, с. 174].

В отличие от сельской местности, где религиозные общины выполняли действенную этнозащитную функцию, в городах их роль оказалась в значительной степени ослаблена уже в начале XVI в., когда там начали структурно оформляться ремесленные корпорации (эснафы). Османское государство, заинтересованное в развитии ремесла и торговли, всячески поощряло развитие и распространение этой традиционной для Востока формы организации труда.

Исследования показывают большое единообразие в структуре эснафских организаций на территории всего Балканского полуострова [247, с. 116–118]. В течение всего периода существования их внутренняя струк-

тура практически не претерпела изменений. Прежде всего, в ней четко разграничивались три звена — мастер, подмастерье, ученик. Для открытия собственной мастерской прохождение этих трех ступеней было обязательным условием. Однако не единственным. Новым мастерам требовалось также получить документ о праве собственности на мастерскую (гедик). Процедура его выдачи давала возможность, как ремесленному сообществу, так и государству регулировать в соответствии с потребностями открытие новых ремесленных лавок.

Структура эснафа предусматривала также элементы внутреннего самоуправления. Администрация корпораций имела выборный, временный характер. Ее главой был кехайя, избираемый собранием мастеров между старейшинами цеха и утверждаемый властями в лице кадии. Однако верховным органом оставался совет старейшин, где наиболее авторитетные мастера решали все важнейшие вопросы хозяйственной жизни.

Эснафы действовали в городах независимо от функционирования религиозно-территориальных общин и, обладая значительными материальными средствами, начинали постепенно играть все большую роль в жизни горожан. В том случае, если бы торгово-ремесленные корпорации формировались преимущественно по этническому или конфессиональному принципу, они могли бы превратиться для городского населения в действенный этнозащитный организм. Однако, судя по наиболее старым сохранившимся тефтерам, конфессиональный состав эснафов имел (по крайней мере, в болгарских землях) уже в XVI–XVII вв. смешанный характер [206, с. 126]. Нарушая конфессиональную разобщенность христианских и турецких ремесленников, корпорации серьезно обесценивали результаты деятельности религиозно-территориальных общин, открывая широкую дорогу для взаимных контактов и проникновения исламской культуры в повседневный быт городского христианского населения.

В условиях постоянной ползучей агрессии ислама последнее обстоятельство имело особое значение. Если в XV в. рост мусульманских хозяйств носил в болгарских землях хотя и прогрессирующий, но плавный характер, то после 1515 г. и в 20–30-х гг. османская налоговая документация фиксирует резкий перелом в этно-демографической ситуации. Специалисты, прежде всего болгарские, склонны связывать это обстоятельство с попыткой организации фанатиком-султаном Селимом I (1512–1520) серии вооруженных исламизаторских походов. Информация о них содержится в болгарском летописном рассказе «О втором разорении Болгарии», сохранившемся в варианте рукописного сборника XVIII в. и подтверждающегося материалом ряда современных греческих и османских источников. Согласно имеющимся данным, Селим организовал несколько походов: «...самъ разори Фракию отъ Андрианъградъ до Средецъ града... Кайман мирза Татарский... по край Дуная... вся расипата от Чер-

наго моря до Видинь... а в Македонию посла своего визирия... от Драма даже до Босна все потурчиль» [124, с. 118].

Результаты этих акций коренным образом изменили соотношение между христианским и мусульманским населением в болгарских землях. В Черноморской области от Адрианополя до Силистры общее количество мусульман достигло 72 %, в районе Восточных Родоп и Беломорской Фракии — 89 % всего населения [204, с. 162, 263; 249, с. 225]. В северной и западной Болгарии, до этого времени мало подверженных экспансии ислама, число мусульман также резко возросло. В районах от Шумена до Врацы их количество увеличилось на 12 %, в Софийском сандажке на 6 %, в Видинском на 4,6 %, в Кюстендилском на 10,5 % [204, с. 412]. Особенно пострадали города: в Софии соотношение мусульманских хозяйств к христианским стало 1 376 : 204, в Пловдиве 1 019 : 153, в Видине 1 207 : 897 [247, с. 75]. Сходная динамика наблюдается и в большинстве городов юго-запада — Битоле, Скопье, Сяре и др. [205, с. 33]. Лишь немногие города Болгарии, такие как Русе, Шумен, Оряхово, Варна и некоторые другие сохранили после этих походов численное превосходство христианского населения. Однако некое зыбкое равновесие между двумя основными конфессиональными общинами было, по-видимому, нарушено и именно начиная со второй четверти XVI в. иностранные путешественники начинают стабильно отмечать ориентальный облик большинства болгарских городов.

Справедливости ради необходимо отметить, что исламизаторские акции носили все же разовый характер и в мирное время обычно не находили поддержки со стороны духовенства. Так случилось, в частности, с теми же инициативами султана Селима, которые были довольно оперативно пресечены улемами. Иначе обстояло дело в военное время и при угрозе мятежей, т. е. когда дело касалось безопасности государства. Именно в ситуациях такого рода и пострадали в XVII в. некоторые районы с болгарским населением.

Первая из акций такого рода произошла в Родопях и была связана с Критской войной. В мае 1666 г. при переходе османских войск из Софии в Солунь под предлогом неповиновения были обращены в мусульманство жители Чепино и Разложко. В 1669 г. при возвращении войск с Крита исламизации подверглись 74 села в гюмюрджинском и пловдивском районах, а также в северной части Родопских гор.

Вторая массовая акция имела место в 1689 г. в северной Болгарии. Она была вызвана ожесточением властей в связи с волнениями христиан в этом районе. Одним из них было знаменитое Чипровецкое восстание (1688). Участников всех этих движений османы не без оснований подозревали в контактах с австрийским командованием.

Говоря, однако, о тяжелой участи болгар, нельзя переоценивать роль насилия в повседневной жизни народа в рассматриваемый период. На протяжении всего «классического периода» (от падения Константи-

нополя и почти до конца XVI в.) болгарская земля переживала период невиданной доселе политической и социальной стабильности. Многочисленные иностранцы, посещавшие империю в период ее наивысшего могущества, вынуждены были особо оговаривать это обстоятельство. Признавая факт общей дискриминации христиан, они, тем не менее, не могли отрицать роста их благосостояния и удовлетворения царившими в государстве порядками. Вот как, например, описывал положение христиан в болгарских землях в последней четверти XVI в. тайный агент австрийского двора дубровницкий купец Паоло Джоржич. В своем тайном послании австрийскому императору Рудольфу он прямо писал: «...состояние христиан, которые живут под турецким владычеством всегда было настолько благополучно, что они сами не могли желать лучшего... Они сами были господами над собой, над женами, сыновьями, дочерьми, а также над своим имуществом, ведя под турецким владычеством безопасную и спокойную жизнь» [160, с. 94].

В условиях стабилизации османского режима проблема восстановления болгарской государственности уже не могла стоять на повестке дня, постепенно перемещаясь из области политических задач в систему исторической памяти. Поэтому, если и можно говорить о существовании в этот период каких-либо форм антиосманского сопротивления, то они носили косвенный, пассивный характер. К движениям такого рода с известной долей условности можно отнести активность болгар в области восстановления культурного наследия и, отчасти, некоторые формы пассивного сопротивления режиму.

Что касается форм пассивного сопротивления (отказ от уплаты налогов, коллективные жалобы, бегство с традиционных мест жительства, рост преступности и т. д.), то на этот счет необходимо сразу оговориться. Несмотря на все усилия болгарской и югославской исторической науки, к настоящему времени собран сравнительно небольшой объем материала, указывающий на наличие в этот период серьезной социальной конфронтации между коренным населением и османскими властями. Из сравнительно немногочисленных зафиксированных фактов такого рода стоит упомянуть разве что, имевшие место случаи бегства крестьян с прежнего места жительства в случае их недовольства условиями существования. Согласно данным османских налоговых регистров форма протеста такого рода практиковалась в основном в пограничных областях, где администрации было сложнее обеспечивать порядок и безопасность. Именно так произошло, например, в западно-болгарском селе Бранковцы, покинутом жителями в 1479 г. [204, с. 290]. На существование подобной формы протеста указывал в середине XV в. и французский дипломат О. де Бузбек [258, с. 126]. Известно также, что в 1568 г. в окрестностях Скопье, недовольные неразберихой при распределении повинностей разбежались рабочие, нанятые местной администрацией для проведения строительных работ [288, № 12].

Резкие формы социального сопротивления в источниках можно обнаружить и того реже. Едва ли не уникальными случаями открытых столкновений на почве отказа от уплаты налогов являются два выступления в Македонии. В 1564 г. в прилепском селе Мариово (1564) и в 70-х гг. в окрестностях Охрида жители вошли в конфликт с местными властями, обвиняя их в налоговых злоупотреблениях [166, с. 66–78]. В центральных и восточных землях сведений о конфликтах подобного рода практически не встречается.

Что касается проблемы гайдучества, то для XV – середины XVI вв. данная тематика не особенно актуальна. Хотя среди болгарских ученых и существует мнение, что зарождение этого движения следует относить едва ли не к первой половине XV в. [279, с. 27], однако большинство историков склонны связывать его начало все же с кризисом османской феодальной системы и событиями австро-турецкой войны 1593–1606 гг. [40, с. 5; 102, с. 259]. В дальнейшем, вместе с процессом общего углубления структурного кризиса, разразившегося в XVII–XVIII вв., гайдучество превратилось в серьезную проблему для османских властей. До этого времени (как невольно свидетельствуют тематические подборки документов, опубликованный Б. Цветковой [279] и Д. Шоповой [288]) уровень криминогенности в обществе был чрезвычайно низким. Исключение составляли главным образом пограничные районы и территории, прилегающие к районам боевых действий. Именно там обычно появлялись дезертиры, мародеры и сопутствующие им шайки разбойников (по терминологии современной эпохи источников «гайдуки» или «харамии»). Но это были лишь эпизоды на общем спокойном фоне жизни.

Что же касается отношения к гайдукам болгарского населения, любопытно отметить, что, судя по тем же источникам, не только в «классическую эпоху», но даже и в XVII в. оно не было склонно воспринимать разбойников в качестве народных мстителей или освободителей. Скорее наоборот. Не редкостью были обращения крестьян к властям, в которых содержались прямые требования покончить с их шайками. В противном случае сельчане угрожали массовым переселением в более спокойные районы. Сохранился, например, документ, направленный в 1578 г. центральной канцелярией скопскому бею. Из него следует, что жители Прилепа и окрестных сел направляли коллективное прошение, в котором угрожали, что если не будут предприняты действенные меры против гайдуков, действовавших около села Дивиака, то «население... околии непременно разбежится» [279, с. 84].

Подтверждением негативного отношения народа к гайдукам являются также приписки к рукописям и некоторые пассажи книжников. Одним из ярких примеров такого рода может считаться отрывок из апокрифического текста второй половины XVI – первой половины XVII в. Речь идет об анонимной повести о Страшном суде из состава Люблянской летописи.

Текст рукописи, написанной на грубом новоболгарском языке, содержит красочные описания сцен Страшного суда, которые, изобилуя намеками на современное османское общество, рисуют быт, нравы и прегрешения различных социальных слоев. Описывая ряды грешников, анонимный автор особо отмечает гайдуков, указывая на них как на злейших обидчиков простых людей (сиромасов). Так в сцене Страшного суда он пишет, например, следующее: «Тогава шеть да възкреснь ть хайдуту да дадьть речь богу катоса отнемале на сила със неправда, а тоимсе не стоеше да земать чюдждо от сиромаси и по пътища и по планина» [125, с. 91].

В отличие от так называемого пассивного сопротивления, активность народа в сфере восстановления и сохранения культурных ценностей была большой. Являясь одной из внешних форм проявления этнокультурного сознания, это общественное движение способствовало поддержанию в широких народных массах памяти о прежней организации общества, позволяя реконструировать в новых реалиях некоторые из его элементов. Речь идет, в первую очередь, о восстановлении разрушенных при завоевании центров, связанных с монастырской и храмовой традицией.

Это движение начало набирать силу начиная с середины XV в. Сразу, как только завоевательная стихия начала спадать и во внутренних районах империи установился мир, в болгарских землях началось восстановление церквей и монастырей. Исследователи отмечают, что в процессе завоевания тысячи церквей и сотни монастырей подверглись уничтожению, наиболее значительные храмы были превращены в мечети (например, «Св. Георгия» в Софии, «Св. сорока мучеников» в Тырново), бесценные книжные богатства погибли или оказались рассеяны по окрестным странам. Ситуация осложнялась еще и тем, что процесс восстановления христианами своих культовых сооружений был с самого начала оговорен османскими властями целым рядом дискриминационных поправок. Незаинтересованные в пропаганде оппозиционного вероучения, османы оговаривали сам процесс храмового строительства целым рядом условий. Вплоть до второй половины XVI в. строительство новых зданий было вообще под запретом. Разрешалось лишь восстанавливать старые сооружения в прежних размерах. При этом даже на ремонт требовалось специальное разрешение, в котором регламентировался и размер, и внешний вид здания. Сами же церкви лишались крестов и колоколов, максимально приближаясь по своему внешнему виду к рядовому жилищу.

Процесс восстановления культовых сооружений осложнялся еще одним обстоятельством. Признав церковную автономию своих христианских подданных и гарантировав сохранение всех традиционных церковных институтов, султан лишил православную церковь всякой материальной поддержки государства, переложив ее на плечи самой паствы. При такой постановке вопроса проблема возрождения храмов могла быть решена лишь при условии массового энтузиазма народа. Вне зависимости от своего желания церковь оказывалась не только в полной

зависимости от народа, но становилась и его неотъемлемой составной частью. В свою очередь это неизбежно вело к некоторому опрощению культовой практики и клира, а также отражалось и на внешнем виде духовенства. По наблюдениям члена немецкого посольства Ст. Герлаха уже в 70-е гг. XVI в. местные священники отличались от рядового населения лишь наличием камилавки [185, с. 349]. Но данная тенденция имела и обратную сторону. Близость церкви и народа повышала ответственность населения за судьбу своей религии и стимулировала его участие в движении за возрождение культурного наследия.

Исключительно благодаря энтузиазму паствы (в том числе и сохранявшимся еще христианам-тимариотам) восстановление культовых построек начало приобретать довольно большой размах уже во второй половине XV в. К 60-м гг. относится возрождение запустевшего Рильского монастыря. Судя по ктиторским записям, в 1476 г. на средства боярина Радослава Мавра была восстановлена церковь в Драгалевском монастыре, а между 1493 и 1497 гг. боярин Радивой отстроил храм «Св. Георгия» в Кремиковском монастыре [227, с. 262]. В XVI в. строительство приобрело характер широкого движения. К концу столетия количество восстановленных монастырей составило в западных болгарских землях около семидесяти [186, с. 154], а в особенно пострадавшем от военных действий Тырновском крае более десяти [265, с. 481]. Этому процессу способствовала и отмена официального запрета на постройку новых культовых сооружений. Вероятно, именно этим обстоятельством можно объяснить последовавший в это время всплеск храмового строительства. Только в западноболгарском селе Вуково-Дупнишко за последние десятилетия XVI в. было построено 13 новых каменных церквей [186, с. 150].

Поскольку состояние материальной базы клира было поставлено в прямую зависимость от поддержки населения, церковные дарения превратились в важнейшее условие возрождения культовых центров. И, судя по ктиторским надписям, монастырским регистрационным книгам и припискам к богослужебным книгам, это движение было широко распространено. Так, например, в 1543 г. некий кратовский «господарь» щедро одарил деньгами Лесновский и Слечанский монастырь. В то же время два брата из того же города (Георгий и Никола) завещали Лесновскому монастырю ежегодную выплату в размере 360 аспр, а также подарили виноградники, угодья и построили ряд сооружений для монастырской братии [227, с. 265–266]. Большой популярностью продолжали пользоваться и традиционные книжные дарения. Приписки к рукописям Рильского монастыря свидетельствуют, что из сравнительно небольшого перечня сохранившихся от XVI в. сборников и богослужебных книг не менее 14 было подарено, а 9 сделаны по заказам светских лиц [34, с. 400].

В связи с движением болгар за сохранение культурного наследия необходимо отметить ту важную роль, которую сыграли в этом процессе афонские монастыри. Территориально Афон не имел для османов стра-

тегического значения и поэтому сумел избежать разрушительной стихии завоевания. Он не только сохранил в полном объеме свои книжные, архитектурные и прочие богатства, но и пополнил их в XIV–XV вв. за счет новых ценностей, укрытых в его монастырях представителями различных завоеванных народов. Болгарским монастырем на Афоне традиционно был Зограф, много болгарских монахов жило также в Хилендаре. Именно сюда были перенесены некоторые ценные произведения искусства и культуры, укрыты важные для современников документы. Таким документами, не связанными напрямую со святогорскими монастырями, но хранившимися на Афоне, были, например, грамоты болгарских царей (Мрачская грамота Ивана Александра от 1347 г. и Витошская грамота Ивана Шишмана от 1378 г.). В афонских монастырях и, в частности, в Зографе сохранилось множество свидетельств, что в конце XV–XVII вв. поток паломников из болгарских земель был весьма значителен. На это указывают многочисленные записи о дарениях в регистрационных книгах, пометки на иконах, окладах, церковной утвари и т. д. [186, с. 53]. Посещение болгарами Зографа и других монастырей, соприкосновение с книжно-историческими и художественными богатствами, сам вид реликвий эпохи Первого и Второго Болгарского царства — все это способствовало реанимации исторической памяти народа, сохранению ощущения живой связи с прошлым, воплощением которого в некотором роде и являлся Афон.

До сих пор речь шла об исключительно стабильном периоде в жизни болгарского народа. Однако к концу XVI в. так называемая «классическая эпоха» подошла к своему закату. Исследователи истории средневековой Османской империи практически единодушно отмечают, что вторая половина XVI в. характеризуется постепенным нарастанием кризисных симптомов в жизни государства. Причины этого, по мнению ученых, кроются в начале разложения спахийской системы землепользования и основанной на ней всей военно-феодальной структуре общества. Прямым следствием этих процессов стало ослабление военно-политической мощи империи, ослабление административного контроля на местах и, как следствие, ухудшение условий существования подданных. Рост налогового бремени, злоупотребления чиновников, обнищание населения и сопутствующий ему разгул бандитизма постепенно начали становиться нормой повседневной жизни. Вот как описывает условия жизни болгар в 90-е гг. XVI в. уже упоминавшийся тайный агент австрийского двора Паоло Джорджич: «В 1590 г. я нашел христиан в совершенно другом состоянии. Они были удручены страшною бедностью вследствие тяжелых податей, вновь на них наложенных, и вследствие притеснений со стороны янычар, которыми переполнились все селения Болгарии, где их прежде было мало» [150, с. 318–319].

Прямым следствием роста социальной напряженности стало распространение гайдучества. Из материалов османской канцелярии и сообщений иностранцев видно, что, начиная с последней четверти XVI в.

гайдучество в болгарских землях постепенно превращается в постоянную проблему для местных властей. Особенной активностью разбойники отличались в юго-западных, западных и отчасти придунайских землях, т. е. в приграничных районах. Здесь их дружины собирали иногда до нескольких сотен человек. Из донесений османских чиновников известно, например, что в 1586 г. в окрестностях села Качаник (район Кюстендил-Кратово) открыто действовал, наводя ужас на всю округу, отряд, достигающий 500–600 человек [279, с. 90–91].

В отличие от предшествующей эпохи небезопасными стали и центральные районы. Приблизительно с этого времени иностранцы начинают дружно говорить о нападениях на дорогах. Например, в 1580 г. есть упоминания о крупном разбойничьем отряде, постоянно действовавшем в районе Траяновых ворот, в 1584 г. австрийский путешественник М. Безолт сообщал об опасностях, подстерегающих путников в районе Харманли, в 1585 г. иностранцев предупреждали о многочисленных разбойниках в районе г. Виза [279, с. 85–87]. В мемуарах и путевых заметках современников не редкостью стали сообщения о целых селах, промышлявших разбойничьим промыслом. Так в 1616 г. А. Венер эмоционально писал в своем дневнике о том, как члены австрийского посольства всю ночь жгли на привале костры, опасаясь нападения жителей соседнего села Ветрен, имевшего в округе дурную славу [279, с. 98]. Знаменитые же мемуары турецкого путешественника Евлия Челеби (60-е гг. XVII в.) буквально пестрят информацией о разбойниках. Перемещаясь из западных болгарских земель на восток, автор регулярно вынужден упоминать о стычках своего отряда с ними, приводить рассказы о бандитских набегах в том или ином районе, перечислять села, ночлег в которых небезопасен для жизни.

С началом австро-турецкой войны 1593–1606 гг. ситуация еще более ухудшилась. Близость болгарских земель к театру военных действий тяжело сказалась на положении местных жителей, вынужденных испытать все тяготы, связанные с передвижением правительственных войск. Характеризуя взаимоотношения, сложившиеся в этот период между османами и местными христианами, дубровницкий купец Паоло Джорджич писал в 1595 г. в донесении трансильванскому князю Сигизмунду Баторию, что они качественно отличаются от имевших место ранее. «...Янычары и спяхии, отправляясь в поход, грабят христиан и насилуют детей на глазах у родителей, чего в прежние войны никогда не случалось. И турки, совершающие такие злодеяния, остаются безнаказанными, и судьи не смеют произнести своего приговора» [150, с. 319].

Не меньшие беды приносили населению и набеги отрядов, действовавших на стороне антиосманских сил. Некоторые из «освободительных рейдов» такого рода получили особую известность. В 1595 г. вооруженный отряд, в состав которого входило до 2 000 человек (названных в османском донесении гайдуками), овладел Софией, разграбил ее, сжег

и увез за Дунай огромную добычу [279, с. 291–292]. В период войны с государствами Священной лиги (Австрией, Польшей, Венгрией и Россией) прогремели «подвиги» сразу двух отрядов. В 1689 г. воевода Страхил, возглавлявший крупный отряд гайдуков, совместно с четырехтысячным отрядом немцев и венгров напал на Кюстендил. Город был полностью разграблен, а его жители уведены в рабство. В том же году было разграблено и сожжено Скопье. В этом рейде вместе с австрийцами участвовали и гайдуки из отряда воеводы Карпоша.

Все это — тяготы и опасности военного времени, ухудшение экономического положения — не могло не вызвать резкого недовольства христиан, которое умело подогревалось из-за рубежа. Исследование болгарского историка М. Йонова, посвященное изучению политики Австрии на Балканах в конце XVI–XVII вв. показывает, что австрийская дипломатия, заинтересованная в дестабилизации обстановки в районах предполагаемых военных действий, активно пользовалась в данный период услугами тайных агентов для подъема антиосманского движения среди коренного населения [102, с. 256–257]. Используя общее недовольство сложившейся ситуацией, тайные агенты (в роли которых нередко выступали дубровницкие купцы) начинали пропаганду идеи освобождения от османского ига. Не без их влияния в период 1594–1598 гг. по Балканам прокатилась целая серия антитурецких выступлений. Первыми восстали сербы в области Банат (1594), затем население внутренней Сербии, в 1595 г. поднялись албанцы и сербы в области Бърдо, в 1597 г. началось большое восстание в Герцеговине, а в 1598 г. восстали жители северной Болгарии с центром в Тырново.

Судя по материалам тайной переписки между австрийским двором и организаторами так называемого Первого Тырновского восстания, активными инициаторами его проведения были дубровницкие купцы — уже упоминавшийся Паоло Джоржич и, возможно, Джованни Марини [150, с. 319; 160, с. 90]. Информации о непосредственном ходе восстания сохранилось немного. Известно, что во главе его стояли тырновский митрополит Дионисий Ралли и никопольский нотабль Теодор Балин, которых поддерживали некоторые представители церковного клира (русенский, шуменский, ловчанский и пловдивский владыки). Существуют данные, что восставшие даже провозгласили под именем Шишмана III нового царя, который якобы являлся отдаленным потомком болгарской династии Шишмановичей [87, с. 711]. Успех самого восстания был поставлен в прямую зависимость от военной помощи Австрии и задунайских княжеств, а начало приурочено ко времени переправы через Дунай войск валахского князя Михаила Храброго. Последовавшее вскоре отступление валахских войск и отсутствие обещанной австрийским двором помощи обрекло восстание на быстрое поражение.

Новые надежды на освобождение возникли лишь спустя столетие. Способствовала этому очередная австро-турецкая война и слухи о го-

товности России выступить на стороне войск антиосманской коалиции. Война 1683–1699 гг., с одной стороны, резко ухудшила условия жизни в балканских провинциях империи, а с другой предопределила появление к ним интереса со стороны государств Священной лиги. Не без их прямого участия в 80-е гг. XVII в. по болгарским землям прокатилась новая волна антиосманского движения. Наибольшую известность получили выступления в Тырново и Чипровце.

Первым в 1686 г. готовилось восстание в Тырново, получившее в историографии название Второго Тырновского. Широко известны связи его предводителей с русскими кругами. Перед началом восстания один из организаторов Ростислав Срацимирович посетил Россию, где встречался с патриархом Иоакимом. Гораздо меньше известно о контактах с польским королевским двором. Между тем современные польские исследования показывают, что планируемое в 1686–1687 гг. вторжение за Дунай польско-литовских войск тесно увязывалось с всеобщим восстанием местного населения [235, с. 90–91]. Однако этим планам не суждено было сбыться. Информация о намерениях заговорщиков попала в руки османских властей, которые не стали дожидаться начала выступлений и бросили на Тырново армию, предназначенную для войны с поляками. В результате карательных акций кроме тырновского, пострадали также габровский, троянский, софийский и златицкий районы. Последнее обстоятельство дает некоторые основания историкам подозревать, что выступления болгар должны были охватить весь упомянутый ареал.

В 1688 г. началось знаменитое Чипровецкое восстание в западно-болгарских землях. Сроки восстания также тесно увязывались с вторжением антитурецких войск, в данном случае австрийских. Особая роль в организации этого восстания принадлежала местному католическому клиру, имевшему исключительно сильные позиции именно в этом регионе. Католическая пропаганда, развернутая в болгарских землях Ватиканом в середине — второй половине XVII в. нашла живой отклик в среде потомков саксонских колонистов-рудокопов, обитавших в селах Чипровец, Желязна, Клисурса и Копиловец. Население этих сел и составило ядро католической общины в западно-болгарских землях, послужив основной базой для мятежных выступлений 1688 г.

Как показала специальная работа болгарского историка Й. Списаревской, ключевую роль в организации восстания и установлении связей с австрийским двором сыграли два католических иерарха родом из села Чипровец — никопольский епископ Антон Стефанов и софийский архиепископ Стефан Кнежевич. В ходе тайных миссий А. Стефанова в Вену была достигнута договоренность о присоединении восставших к австрийским войскам при условии предоставления гарантий от возможных репрессий, а в дальнейшем присоединения к землям австрийской

короны (по условиям будущего мирного договора с турками) [235, с. 127]. История показала, что ни одно из этих условий выполнено не было.

В начале сентября 1688 г. австрийцы взяли Белград, дав тем самым сигнал к началу восстания с центром в Чипровце. Действия повстанцев были неплохо организованы. Во главе вооруженных отрядов стояли четыре воеводы. Однако последовавшее вскоре отступление австрийских войск предопределило исход всей акции. Окончательный разгром повстанцев произошел у села Кутловицы. Затем последовали жестокие репрессии, результатом которых явилось фактическое уничтожение католической общины в четырех вышеупомянутых селах и длительное запустение края.

Вовлечение болгар в конце XVI и в XVII вв. в антиосманские планы европейских держав привело к дополнительному обескровливанию нации, едва успевшей оправиться после катастрофических последствий эпохи завоевания. Прямым следствием явилось новая и самая масштабная после начала XV в. волна эмиграции. Так, например, по информации, содержащейся в письме валашского князя Михаила Храброго австрийскому эрцгерцогу Максимилиану, одно лишь отступление в 1598 г. его войск увлекло с собой за Дунай около 16 тыс. болгар [252, с. 126]. Массовое переселение последовало и после подавления Чипровецкого восстания. Новые болгарские колонии возникли в Валахии, Молдавии, Венгрии и Трансильвании. Репрессии вынудили почти все уцелевшее население четырех католических сел — Чипровец, Копиловец, Клисурса и Желязна, а также многих других жителей северо-западной Болгарии искать убежище на чужбине. Часть из них поселилась в Южной Венгрии (Осиек, Нови Сад, Петроварадин и др.), где некоторые колонии просуществовали до конца XVIII в. Другие предпочли Валахию — города Крайову, Римник, Кымпулунг, Брадичени и др. По приблизительным данным здесь в это время жило около 3 тыс. болгар [162, с. 314]. Позднее некоторые из них перебралась в юго-западную Трансильванию и в Банат. С течением времени часть переселенцев (особенно католики) подверглась естественной ассимиляции, другим удалось сохранить свой этнокультурный облик. Однако вне зависимости от того, как складывалась дальнейшая судьба болгарских переселенцев, все они оказались фактически потерянными для своей этнической общности.

Итак, суммируя все вышеизложенное, необходимо констатировать, что, потеряв свою государственность, болгарский народ не только приостановил развитие в виде самостоятельного этносоциального организма, но оказался в условиях неблагоприятных и для существования в виде особой этнокультурной общности. Новая система социальной стратификации предопределяла неизбежность серьезных демографических потерь за счет перехода в ислам части православного населения. Но это была не единственная проблема. Лишенный этнообъединяющего центра в лице национальной церковной структуры, без каких-либо элементов собствен-

ной этнической и культурной организации, болгарский народ оказался фактически растворен в общей массе христианских подданных султана. Единственной структурой, способной хотя бы отчасти выполнять этноконсолидирующие функции стала религиозно-территориальная община. На повестку дня кроме задачи физического выживания не менее остро встала проблема сохранения болгарами своей идентичности. Рассмотрению того, как именно эта проблема решалась в ходе межэтнических и межконфессиональных контактов, будет посвящена следующая глава.

Болгары в новой «семье» народов

Теократический принцип, заложенный в основу построения нового османского государства, положил начало процессам в сфере межэтнического взаимодействия качественно отличавшимся от традиционно принятых в рассматриваемом регионе. Полное игнорирование османами этнического фактора, социальная политика, нацеленная на формирование конфессиональной структуры общества, административное (а в отношении болгар и церковное) деление, не ориентированное на учет этнического состава паствы — все это создавало предпосылки для сближения единоверных народов, поставленных в условия повседневного бытового контакта. Завоевание вынуждало коренное население и к постоянному соприкосновению с тюркским этносом, занимавшим прочные позиции не только в большинстве крупных городов, но и в некоторых сельских районах.

Проблема сохранения самобытного этнокультурного облика встала перед болгарским народом сразу после завоевания. В отличие от греков и сербов, сохранивших свои национальные церковные структуры, болгары потеряли вместе с Тырновской патриархией последний внешний символ национального единства, превратившись в обезличенную массу христианских подданных султана. Особо сложная ситуация сложилась в западных и юго-западных землях. Здесь в условия этнического контакта оказались поставлены болгары и сербы — два славянских православных народа, сравнительно мало отличавшиеся языком, культурой, происхождением. Ситуация осложнялась еще и тем, что в новых условиях они были подчинены юрисдикции одного и того же административно-церковного аппарата в лице Охридской архиепископии.

Если рассматривать имеющиеся в наличии источники, то реакцию можно назвать двойственной. Исследования показывают, что к моменту превращения болгар и сербов в подданных турецкого султана оба народа обладали четко выраженным сознанием своей этнической обособленности от других общностей Балканского полуострова [215, с. 36–69, с. 94–116]. При этом собственно этнический компонент занимал в общей структуре самосознания обоих народов столь сильные позиции, что в новых условиях превратился в один из основных факторов, способствующих широкому распространению обоюдно культивируемой этноразграничительной практики.

Анализ сохранившихся османских налоговых регистров XV–XVI вв. дает основания болгарскому историку Хр. Гандеву делать вывод о широком использовании болгарскими и другими жителями этнически контактных зон этнонимов в качестве основной личной характеристи-

ки [32, с. 287–292]. При этом характерно, что во внутренних областях, где болгары составляли основную часть населения, подобный прием не использовался. Например, ни в одном регистре из центральных районов Мизии этноним не употребляется в качестве прозвища при переписи населения [44, с. 44]. И, наоборот, в случае проживания болгар в этнически чужеродной среде этноним присутствует в качестве внешнего этноразграничителя. Например, в налоговых ведомостях 1455 г. на реке Ибър упоминается село с названием Булгарени, что, вероятно, обусловлено проживанием в нем болгар, тогда как окрестная этническая среда была сербской [32, с. 287]. В 1527 г. на юго-западе Македонии в селе Перец из местных жителей по этническому признаку выделены лишь три крестьянина — «Деде Българин, Кольо Българин, Пеме Българин» [32, с. 287].

Аналогичным образом отмечены в османских регистрах и сербы, проживавшие в болгарской среде. Например, в тырновском селе Речино некто Тодор зарегистрирован как сын серба, а в петричском селе Спанчево имя только одного крестьянина отмечено присутствием этноразграничителя — «Стойко Серб» [32, с. 291]. В целом же данные османских налоговых ведомостей только за вторую половину XV в. отмечают около 80 примеров использования этнонимов в качестве этнодифференцирующего признака в случаях совместного проживания представителей различных этносов [32, с. 292]. Материалы фольклорных источников, записанных в болгарских землях в период до Освобождения, также свидетельствуют, что использования этнонима в качестве дополнения к личному имени типично, прежде всего, для произведений из этнически пограничных районов западных и юго-западных земель, тогда как в центральных областях Болгарии они единичны [94, с. 53–54].

Эти наблюдения дают некоторые основания предполагать, что для населения контактной сербско-болгарской зоны было характерно некоторое напряжение собственно этнического компонента самосознания. Однако связывать истоки данного явления исключительно с османским периодом вряд ли правомерно. Купчие на продажу рабов, заключаемые в 80–90-х гг. XIV в. на невольничьих рынках Леванта свидетельствуют, что именно пленники из Македонии были склонны указывать при опросах свою этническую принадлежность, рассматривая ее в качестве необходимого пояснения [220]. Географический статус этого района, превративший его в исторически сложившуюся контактную зону, не мог не наложить свой отпечаток и на самосознание его жителей. Другое дело, что османское завоевание и сопутствующее ему оформление новой структуры общества, еще более сблизив народы Македонии, дополнительно обострило существовавшую ранее проблему этнического размежевания.

Об актуальности данной проблемы на западе болгарских земель свидетельствуют и наблюдения иностранцев, пересекавших Болгарию по традиционному пути Вена—Белград—София—Адрианополь—Стамбул. Проезжая район между Белградом и Софией, путешественники (выход-

цы из самых разных стран) на удивление дружно фиксировали формально несуществующую этническую границу. По их мнению, внутренняя граница между болгарами и сербами проходила по реке Нишаве, а пограничным сербским городом был Ниш [185, с. 163, 233, 235, 350, 374; 258, с. 56 и др.]. Столь редкое единодушие, фиксируемое на протяжении многих столетий, позволяет предположить, что население данного района было склонно не скрывать, а скорее афишировать свои внешние этноразграничительные признаки (язык, одежду, обычаи и т. д.). Кроме того, ответы проводников на соответствующие вопросы были, по всей вероятности, вполне однозначными. Думается, по этой же причине именно этот ареал (примыкающий к реке Нишаве) служил для любознательных путешественников источником особенно обильной информации для этнографических наблюдений. Красочные описания национальных костюмов болгар и сербов, их народных традиций и обычаев записывались путешественниками обычно именно здесь. Так, например, в середине XVI в. это было сделано участником немецкой дипломатической миссии Х. Дерншвамом [185, с. 231–236], французским дипломатом О. де Бузбеком [258, с. 127–128] и многими другими.

Если в сфере этнического взаимодействия жителей болгаро-сербского пограничья на факт беспрепятственного контакта была несколько болезненной, что и служило причиной их подчеркнутой приверженности традиционным этническим ценностям, то в области духовной культуры дело обстояло, по-видимому, иначе. Специалисты отмечают широкое распространение сначала в западных и юго-западных, а затем и в центральных болгарских землях сербских рукописей, книжного извода, а также произведений устного народного творчества уже в первые столетия существования Османской империи [5, 245]. Книжный извод (сербский и ресавский) проникал из Сербии на территорию Болгарии, по-видимому, вместе с сербскими рукописями, которые в этот период активно переписывались болгарскими книжниками. Одним из многочисленных примеров такого рода может служить так называемая Габаревская летопись, содержащая описание событий из истории Сербии IX–XV вв. Ее список был помещен в XVI в. в рукописный сборник, который, если судить по почерку, обилию болгаризмов и припискам, был составлен именно в болгарских землях и пользовался популярностью у местных книжников [5, т. 14, с. 74]. Масштабы распространения в болгарских землях сербской и ресавской книжной редакции уже к середине XVI в. были весьма значительны. На востоке они достигали Враци, Етрополя и Никополя, а на юго-западе охватывали всю Македонию [245, с. CCXXVII]. Ресавским изводом болгарские книжники свободно пользовались не только при переписывании различных кодексов, но и при составлении новых сборников или сочинении оригинальных произведений. Примером могут служить оригинальные жития софийских неомучеников, написанные в первой половине — середине XVI в. местными болгарскими [245, с. 3].

В области устного народного творчества межэтническое общение болгар и сербов имело своим результатом создание в районе Македонии, Старой Сербии и Западной Болгарии особой фольклорной зоны, которую некоторые исследователи не считают возможным членить по этническому признаку [217, с. 37]. Не вдаваясь в подробности этой сложной проблемы, необходимо отметить, что согласно данным, собранным русским ученым П. Сырку, болгарское население этой контактной области довольно свободно заимствовало в османскую эпоху сюжеты и другие элементы сербского фольклора. По его наблюдениям это касалось, прежде всего, обрядовых и эпических песен [245, с. CCLXII]. С точки зрения заимствования сюжетной канвы кроме колядок о Божиче, неизвестных всей остальной Болгарии, нужно упомянуть песни о Стефане Душане, князе Лазаре, Косовской битве, Белграде, а также цикл о Крале Марко, распространившийся из этого ареала по всем болгарским землям [245, с. CCLXIII].

Анализируя причины этого явления, П. Сырку особо отмечает фактор политической конъюнктуры XIII–XIV вв. [245, с. 2–3]. Эпоха сербского владычества в Македонии и отрыв этой области от остальных болгарских земель, подчинение софийской епархии видинскому митрополиту (не подвластному тырновскому патриарху), привели к тому, что эти земли, будучи искусственно закрыты для интенсивных влияний со стороны восточно-болгарских земель, оказались открыты для влияний с запада. После захвата османами всей территории Балкан и уничтожения прежних политических границ культурный ареал западных и юго-западных болгарских земель существенным образом не изменился, поскольку значительная их часть продолжала входить в юрисдикцию Охридской, а затем и Печской патриархии, подавляющую часть паствы которых составляли сербы.

Таким образом, если оценивать последствия беспрепятственного межэтнического контакта с точки зрения его влияния на характер самосознания болгар, есть основания предполагать, что в новых условиях собственно этнический компонент не только не ослабил, но скорее усилил свои позиции в общей структуре самосознания широких народных масс. Заимствование же элементов духовной культуры других православных народов не рассматривалось, по-видимому, в данную эпоху с идеологизированных позиций. Книжники продолжали свободно пользоваться наравне с болгарским, также сербским и ресавским изводами. А рядовые жители пограничья, подчеркнуто строго придерживавшиеся внешних символов своей этнической принадлежности, свободно заимствовали песни и сказания того народа, с которым явно не желали сливаться.

По наблюдениям этнологов процесс этнического взаимодействия неизбежно сопровождается формированием определенных этнопсихологических стереотипов, которые не только суммируют характерные черты контактирующих этносов, но и выражают ценностное отношение к ним. Закрепление же в общественном сознании негативного стереотипа соседа

может считаться достаточно достоверным свидетельством наличия конфликтной межэтнической ситуации в конкретную историческую эпоху. Обращаясь к данной проблеме с точки зрения характеристики этнических представлений болгар о сербских соседях, необходимо сразу отметить, что сохранившиеся болгарские источники XV–XVII вв. практически не содержат материала, позволяющего говорить о существовании негативного стереотипа сербов. В путевых заметках и воспоминаниях иностранцев также не удастся обнаружить сообщений о существовании каких-либо внешних форм неприязни между этими двумя народами. Более того, за исключением сочинений болгарских книжников-эмигрантов (живших в Сербии), в современных эпохе источниках не удастся набрать материала, необходимого для реконструкции вообще какого-либо стереотипа. В тех же относительно редких случаях, когда в рукописях этноним «серб» все же встречается, он не выделяется эмоциональной окраской и всего лишь нацелен на этническую констатацию, практически совпадающую со схемой, принятой в османской налоговой документации.

Если обратиться к сочинениям болгарских писателей-эмигрантов — Григория Цамблака и Константина Костенечского, то первое, что бросается в глаза — это откровенная апологетика. Обоих авторов вполне можно понять: Сербия дала приют болгарским беженцами, а ее население оказалось той аудиторией, на которую были ориентированы их новые произведения. Поэтому неудивительно, что, описывая в «Житии деспота Стефана Лазаревича» Сербию, Константин Костенечский проводит откровенные параллели с райской землей [121, с. 366–370]. В отношении же ее народа отмечает, что нет во всей вселенной рода, подобного сербскому, отличающегося мужеством, богопослушанием, чистотой телесною и т. д. [121, с. 366]. Григорий Цамблак в «Житии короля Стефана Дечанского» также демонстративно прославляет сербский народ, который, по его оценке, решительно во всем превосходит соседей («воиньствомыи силами других языкъ превсходити, и славою, и богатством, и места красотою и величеством, еже окрест сущих преодолевати») [56, с. 64]. Рассказывая же о перенесении мощей Параскевы, он особо славит уникальное благочестие сербской паствы [312, с. 436]. Единственный негатив (хотя бы косвенно связанный с сербской тематикой) можно обнаружить лишь в одном произведении эмигрантов. В трактате «О письменах» Костенечский глухо говорит о существовании в сербском обществе неких «невежд», не понимающих и осуждающих его подвижническую деятельность по распространению принципов грамматической реформы Евфимия Тырновского [289, с. 429, 444].

Сама же структура восприятия сербов, отраженная в произведениях этих двух книжников, еще не претерпевает принципиальных изменений по сравнению с общей системой этнических представлений, характерной для болгарской образованной элиты последних десятилетий существования Второго Болгарского царства. Судя по сохранившемуся корпусу

сочинений последнего тырновского патриарха Евфимия, в основе этих представлений лежала мысль о неразрывном триединстве родового признака с категориями государственной принадлежности и вероисповедания [148, с. 34–37]. Наличие всех этих трех таксоном обнаруживается также в произведениях Цамблака и Костенечского.

Наиболее богатый материал для реконструкций такого рода содержится в «Житии Стефана Лазаревича» Константина Костенечского. Собственно этническое содержание термина «серб» в тексте прослеживается абсолютно четко. Для автора нынешние сербы — это потомки древних даков, представители «рода замечательного во всех отношениях» (мужественны, богопослушны и т. д.) [121, с. 366]. Из рода даков происходит Ликиний — зять Константина Великого и родоначальник сербской правящей династии [121, с. 372]. Принадлежность сербов к православию также является для автора обязательным атрибутом стереотипа их восприятия. На это указывают, в частности, многочисленные похвалы местному благочестию. Категории подданства (сербам деспот, сербский скипетр и др.) также широко присутствуют на страницах Жития. Однако трактуются они автором несколько своеобразно. Для Костенечского понятие «Сербия» не ограничивается территорией, контролируемой в данный момент деспотом Стефаном (1389–1427), а распространяется на всю землю «от древле нарекоша се сръбскаа» [121, с. 393], т. е. является в значительной степени категорией родового, а не только политического содержания. Подобные оценки можно распространить и на представления Григория Цамблака, который в «Рассказе о перенесении мощей Параскевы» также склонен говорить о некой единой богоугодной Сербской земле.

Таким образом, восприятие сербов болгарскими книжниками нацелено, в значительной степени, на родовый признак. Это наблюдение позволяет предположить, что наличие единовременного, но иноэтнического окружения способствовало развитию сходных тенденций в сознании различных слоев болгар. И представители народных масс, и культурной элиты были склонны видеть в соседнем народе в первую очередь инородцев. Рядовое население болгаро-сербской пограничной зоны реагировало на вынужденный контакт культивированием внешних приемов этноразграничительной практики. Представители образованных слоев обнаруживали подсознательную готовность к восприятию сербской среды с позиции этнической принадлежности, демонстрируя тем самым ту же напряженность собственно этнического компонента своего самосознания, которая была типична для жителей пограничья.

Работа с аналогичными источниками, касающимися взаимодействия болгарского и греческого населения, показывает, что напряженность подобного рода возникала, по-видимому, именно при контакте народов, близких по происхождению, языку, культуре, обычаям и т. д. В отношении же болгаро-греческого этнического контакта данная реакция не прослеживается. Между тем взаимодействие между этими двумя народами

на границе так называемой Адрианопольской и Пловдивской Фракии, а также на юге Македонии было не менее активным, чем между болгарами и сербами. Оба эти района были объединены в XV в. общими рамками административных и церковных границ. Пловдивская Фракия, а также большая часть Адрианопольской Фракии и Македонии (вплоть до северных районов Фессалии) были включены в санджак Паша. Одновременно все православное население Фракии было подчинено юрисдикции Константинопольской, а Македонии-Охридской патриархии.

Таким образом, объективные условия ставили два народа в положение прямого этнического контакта аналогичного тому, который существовал между болгарами и сербами на западе. Однако сходной реакции источники в данном случае не фиксируют. Результаты анализа османских налоговых регистров говорят лишь об единичных случаях употребления местными жителями этнонимов в качестве личной характеристики [32, с. 287–288]. Иностранные путешественники, отмечая факт существования болгаро-греческой этнической границы (западнее Адрианополя, приблизительно по течению реки Марицы [185, с. 161, 235, 260]), определяли ее в данном случае не по комплексу этнографических признаков, а просто по смене разговорного языка. Вот как, например, определена эта формально несуществующая граница в дневнике участника немецкой дипломатической миссии середины XVI в. Х. Дерншвама: «За Адрианополем начинается Болгария. Во всех селах говорят по-болгарски» [258, с. 260].

Внешние различия между болгарами и греками, закрепленные, прежде всего, в языке были настолько ярко выражены, что не создавали, по-видимому, в сознании населения очага этнического напряжения, направленного на подтверждение своих этнических признаков. Эти же различия препятствовали и чрезмерному бытовому сближению двух соседствующих культур. И хотя для населения балканских контактных зон традиционно был характерен билингвизм, однако имеющиеся в наличии данные содержат относительно мало информации о последствиях обыденного этнокультурного взаимодействия в рассматриваемый период. Одним из немногих сохранившихся примеров такого рода может служить так называемый Костурский сборник конца XVI в., содержащий краткий болгарский словарь к двум пьесам Аристофана, а также запись трех любовных песен, начертанных по-болгарски греческими буквами [298, с. 23–44]. О наличии прямого культурного общения косвенным образом свидетельствует и ряд общих сюжетов в фольклоре двух народов [240, 215]. Однако необходимо отметить, что масштаб заимствований носит сравнительно ограниченный характер и относится, прежде всего, к тематике, связанной с гайдучеством, что указывает на их сравнительно поздний характер.

Относительно оценки влияния элитарной культуры греков, а точнее канонического византийского искусства на профессиональную деятельность болгарских мастеров, среди специалистов существует мнение,

что в первые века османского владычества оно было по-прежнему велико [117, 210, 211, 222]. Основная роль в сохранении и распространении византийских традиций принадлежала Афону, сумевшему сберечь не только лучшие образцы фресковой живописи, иконописи, прикладного искусства и т. д., но и непрерывность самой художественно-ремесленной традиции. Однако данная проблема относится не столько к сфере этнокультурных контактов, сколько к вопросу становления региональных художественных школ в русле единого средневекового восточно-православного искусства.

В связи с анализом характера болгаро-греческого межэтнического взаимодействия уместно затронуть вопрос об отношениях, складывавшихся в XV–XVII вв. между духовенством греческого происхождения и болгарской паствой. Данная форма межэтнического контакта получила в условиях османского господства довольно широкое распространение, поскольку передача основной части территории Тырновской патриархии в ведомство Константинополя сопровождалась постепенной заменой высшего болгарского клира представителями греческого духовенства. В болгарских епархиях, относившихся к ведомству Охридской архиепископии, архиереи-греки также были обычным явлением. Например, в софийской митрополии почти на всем протяжении XV и первой трети XVI вв., т. е. всего времени, пока она принадлежала Охриду, митрополитами были исключительно греки [227, с. 250–251].

К сожалению, болгарские источники XV–XVII вв. практически не содержат материала, позволяющего судить о восприятии местным населением греческого клира. В исторической же литературе данная проблема излишне политизирована. Разгоревшийся в середине XIX в. болгаро-греческий церковный конфликт наложил неизгладимый отпечаток на болгарскую историографию. Утверждение, что греческие иерархи всегда якобы считались в Болгарии «чужаками», а между ними и паствой стоял непреодолимый языковой и культурный барьер, постепенно превратилось в стандартную формулу, не требующую пояснений. И лишь немногие исследователи позволяют себе высказывать сомнения относительно этого тезиса и самого факта существования такого понятия как «националистическая политика» в отношении деятельности Константинополя в XV–XVIII вв. [227, с. 279–280; 35, с. 702–703]. Между тем вопрос о роли греческих иерархов в исторической судьбе болгарского народа заслуживает особого внимания. Он затрагивает не только проблему формирования в обществе этнических установок и стереотипов, но и в значительной мере характеризует ту степень межэтнической напряженности, которая могла быть свойственна в рассматриваемый период отношениям двух православных народов.

Как уже упоминалось, в основе социальной политики османов лежала конфессиональная стратификация населения, что в сочетании с рядом других факторов создавало весомые стимулы для перехода христиан в ислам. В сложившихся условиях политика межэтнической интегра-

ции оказывалась едва ли не единственным средством противостояния религиозной агрессии. Одним из основных факторов, предопределявших возможность реализации этой политики, было решение проблемы языкового барьера между клиром и местным населением.

Эта проблема не была новой для греческого духовенства. Оно довольно успешно справлялось с ней и в доосманский период, когда архиереи-греки занимали высокие кафедры в различных районах православного мира и были вынуждены осваивать язык местного населения (как это было, например, на Руси). Сохранившиеся источники свидетельствуют, что данная традиция продолжала сохраняться и в новых условиях. Более того, она приобрела особую актуальность. Всеобщая разруха, гибель и массовая миграция населения, сопутствовавшие утверждению турок на Балканах, привели к крайнему дефициту образованных национальных кадров в европейских и азиатских епархиях. В этих условиях соблюдение этнического принципа при назначении церковных иерархов не всегда было физически возможно. Именно так и произошло в Болгарии. Но в районах относительно удаленных от эпицентра военных действий высшее духовенство не редко оставалось местным. В Охридской архиепископии славянские иерархи были явлением далеко не редким. В Печской патриархии сербский клир был нормой религиозной жизни.

Однако вне зависимости от местной специфики только на пути принципиального билингвизма Вселенская церковь была в состоянии разрешать задачу сохранения своей паствы. Для противодействия распространению ислама греческое духовенство было вынуждено осваивать язык местного населения в провинциях. И согласно многим свидетельствам оно с этой задачей успешно справлялось. Так, например, немецкий путешественник Ст. Герлах, много поездивший в 1573–1578 гг. по различным областям империи, особо отмечает в своих дневниках, что в Карамании, Анатолии, Сирии и Египте церковные проповеди читаются на арабском языке, поскольку большинство местных христиан говорит именно на нем [49, с. 74]. Известно также, что видный греческий церковный деятель Милетий Пигас, будучи поставлен в 1584 г. архимандритом в Египет, читал свои проповеди на арабском языке, который специально выучил от местных жителей [151, с. 198].

Не являлись с этой точки зрения исключением и славянские епархии. Славянский язык всегда достаточно активно употреблялся в канцелярии Охридской архиепископии. Причем, это относится не только ко времени пребывания во главе ее архиепископов-славян, таких как Дорофей (1466) или Прохор (1528–1550), но и ко всем другим периодам, когда ее возглавляли греки [227, с. 280, 308–309]. В болгарских епархиях, относящихся к юрисдикции Константинопольской патриархии, согласно некоторым данным славянский язык занимал в первые века османского владычества равноправное положение с греческим. Об этом, в частности, содержится информация в дневниках того же Ст. Герлаха. Посетив в 70-х гг. XVI в.

Софию, он записал, что здесь на языке местного населения не только читались проповеди, но и служилась литургия [49, с. 264]. Причем, в качестве характерной особенности местной богослужебной практики, он особо подчеркнул ее принципиальный билингвизм. Выражался он в выборе священником языка для литургии или проповеди в зависимости от конкретного этнического состава прихожан в тот или иной день. В своем дневнике он следующим образом описал порядок организации литургии в софийской митрополичьей церкви (а митрополитами в Софии были исключительно греки). «Местные болгары и греки ходят в одну и ту же церковь, поскольку имеют одинаковое богослужение; поэтому в тех случаях, когда на службе присутствует много болгар, литургия читается на болгарском языке, а когда много греков — на греческом» [49, с. 264].

Скорее всего, аналогичная практика существовала и в глубинке. На это косвенным образом указывает большое количество сохранившихся в Болгарии славянских богослужебных книг. Иностранные путешественники (современники событий) также дружно говорят о славянских богослужебных книгах, виденных ими в различных болгарских областях [185, с. 342, 343, 349 и др.].

Воспитание и обучение приходского духовенства, рекрутировавшегося из местного населения, находилось под патронажем греческих церковных властей. Вот как описывает организацию подготовки духовенства в Софии (крупнейшем в регионе митрополичьем центре) все тот же немецкий путешественник Ст. Герлах. «При митрополичьей церкви существует болгарское училище, а также еще одно в самом городе, в котором воспитывается большинство болгарских священников; греческих же училищ в городе нет совсем» [49, с. 264]. Аналогичное училище Герлах наблюдал и в сельской местности. Его содержали при монастыре «Св. Димитра», находящегося также на территории Софийской митрополии, пять монахов. Обучение в нем шло грамоте, письму и славянской литургии [49, с. 269].

Говоря о роли греческого духовенства в исторических судьбах болгар, необходимо также особо подчеркнуть, что в условиях стабилизации османского режима, когда сам факт существования болгарского народа игнорировался и в османской, и в международной официальной документации, титулатура высшего православного клира продолжала оставаться едва ли не единственной официальной формой признания болгар в качестве особой этнической общности. Следуя древней византийской традиции, греческие иерархи продолжали и в османский период включать в свою титулатуру этнонимы подвластных народов. Например, тырновский грек-митрополит носил титул экзарха «всех болгар». Причем эта формула равным образом употреблялась в греческом и славянском эквиваленте [228, с. 5]. Охридские патриархи также указывали в своей титулатуре болгар, употребляя древнюю формулу «архиепископ на Първа Юстиниана, на всички българи, сърби и прочее» [91, с. 45]. Битольский митрополит

среди прочего указывал, что он «экзарх на цяла българска Македония»; костурский, что он «экзарх на всичка стара България» [90, с. 83].

Что же касается бытующего в болгарской историографии тезиса о том, что греческие архиереи всегда воспринимались болгарским населением как «чужаки» и не могли претендовать на роль духовных вождей народа, необходимо еще раз отметить, что эту функцию они выполняли вне зависимости от своего желания. К этому их принуждал османский режим, реально поставивший их в положение духовных и юридических предводителей паствы.

К сожалению, современные эпохе источники практически не содержат информации о восприятии болгарами сложившейся ситуации. Об этом можно судить в основном лишь косвенно. Например, тот факт, что подготовкой Первого Тырновского восстания (1598), провозгласившего возведение на престол нового болгарского царя Шишмана III, занимался целый ряд греческих иерархов (пловдивский, шуменский, русенский, ловчанский владыка) во главе с представителем греческой династии Палеологов и Кантакузинов тырновским митрополитом Дионисием Ралли, вряд ли может свидетельствовать о существовании значительной межэтнической конфронтации и отчужденности в болгарском обществе XVI в. Аналогичным образом складывалась ситуация и в XVII в. при подготовке так называемого Второго Тырновского восстания (1686), когда контакты заговорщиков с правящими кругами России также осуществлялись по линии высокопоставленных церковных деятелей греческого происхождения.

Если же развести проблему взаимоотношений болгарского населения и греческого клира с темой межэтнического взаимодействия, думается, необходимо отметить, что многовековая история военной конфронтации между Болгарией и Византией все же не могла пройти бесследно, не оставив холода в отношениях соседей. Этническая преемственность между византийской и современной церковно-административной элитой в среде болгар также восторгов вызывать не могла. И на бытовом уровне болгары вряд ли могли особенно любить потомков византийцев. Греки были слишком серьезными экономическими конкурентами, их позиции в ремесленном производстве и торговле были гораздо более сильными. При этом в среде греков не могла не сохраняться память об историческом прошлом, порождаящая не только законную гордость, но и высокомерие по отношению к невежественным и простоватым соседям.

Хотя бытовая неприязнь болгар по отношению к грекам и не имела, по-видимому, в данный период ярко выраженной внешней формы, некоторые отголоски вражды все же прослеживаются. Иностранцы, посещавшие Болгарию проездом, не отмечали никакой напряженности в отношениях, акцентируя внимание на общности вероисповедания и социального положения двух народов. Однако Паоло Джоржич (дубровницкий купец и один из непосредственных организаторов Первого Тырновского

восстания) имел на этот счет иное мнение. Характеризуя внутреннюю ситуацию в болгарских землях, он писал в 1595 г. в тайном донесении трансильванскому князю Сигизмунду Баторию, что при выработке антиосманской стратегии необходимо иметь в виду, что болгары «враги турок», но «вовсе не друзья греков» [150, с. 317].

К сожалению, не представляется возможным уточнить, в чем именно выражался в XV–XVII вв. негативный стереотип греков. Необходимых для этого источников обнаружить не удалось. Самые ранние записи памятников болгарского фольклора, в которых встречаются нелицеприятные характеристики греков (главным образом обвинения в лукавстве, лживости и высокомерии), относятся уже к той эпохе, когда взаимоотношения двух народов вступили в принципиально новую фазу. Стереотип же, который можно реконструировать на основе современных письменных памятников, является выражением отношения не широких слоев народа, а относительно узкого слоя болгарской культурной элиты — книжников. При этом необходимо сразу подчеркнуть, что для них характерны, с одной стороны, явные влияния доосманских литературных клише, а с другой, следы диктата официальных космополитических установок, активно пропагандируемых в этот период православными церковными кругами. Кроме того, отношение авторов к грекам обычно не носит декларативного характера, поэтому об их восприятии приходится судить, опираясь главным образом на анализ смыслового содержания употребляемых в тексте этнонимов и этникон.

Среди сохранившихся оригинальных болгарских сочинений наиболее богатый материал содержится лишь в сочинениях начала XV в., которые в значительной степени являются отражением стереотипов еще доосманского периода. Это произведения Григория Цамблака и Константина Костенечского. Проведенный анализ показывает, что в их текстах представления о наиболее типичных чертах греков базируются, прежде всего, на конфессиональном противопоставлении греков-христиан и греков-язычников. Конкретным выражением данной позиции выступает параллельное использование авторами этнонима «эллины» и этникона «греки» с разным смысловым содержанием. В тех случаях, когда речь идет о противостоянии христиан с язычниками или о событиях греческой истории дохристианского периода, оба автора последовательно и без исключений используют этноним «эллины». Для обозначения христиан он не употребляется и носит в целом оценочный характер, приближаясь по значению к негативному конфессиониму, синонимичному понятию «язычники».

Использование этникона «греки» теми же авторами не столь однозначно. В целом его употребление отражает наличие представлений трех таксономических уровней: осознание греков как представителей этноса, носителей государственности и приверженцев православия. Так, например, в «Житии деспота Стефана Лазаревича» употребление этникона указывает чаще всего на категории подданства — «греческий скипетр»,

«греческий царь» и т. д. В трактате «О письменах» он несет на себе в основном нагрузку, связанную с таким основополагающим этническим понятием как язык. Но при этом необходимо особо отметить, что в обоих случаях принадлежность современных греков к православию является обязательным атрибутом стереотипа их восприятия, определяющим эмоциональный фон повествования.

В целом можно говорить о существовании в произведениях Григория Цамблака и Константина Костенечского двух уровней стереотипа восприятия греков — языческого и христианского. В первом случае структура стереотипа имела две таксономы — этническую принадлежность и языческое вероисповедание, а во втором три — род, подданство, конфессия. Но, говоря о существовании двух конфессионально ориентированных систем, необходимо особо выделить понятия, связанные с греческим языком. Для его обозначения и Костенечский, и Цамблук в одинаковом по смыслу контексте равным образом свободно пользовались производными словосочетаниями и от этнонима, и от этникона. Такие понятия как греческий и эллинский язык являлись для них безусловными синонимами, а следовательно, этническое единство носителей этого языка было очевидным.

Традиция смыслового разделения рассматриваемых терминов прослеживается и в сочинениях болгарских книжников XVI в. Речь идет о «Житии и Службе неомученику Георгию Новому», написанному вскоре после его кончины в 1515 г. софийским священником Пейо и о «Житии и Службе неомученику Николаю Софийскому», созданному непосредственно после его гибели (1555) книжником Матвеем Грамматиком. В этих произведениях этноним «эллыны» также используется исключительно по отношению к язычникам, а этникон «греки» подразумевает обязательную принадлежность к христианству.

Если же попытаться оценить эмоциональную составляющую этих двух терминов, то необходимо особо отметить, что произведения болгарских книжников вряд ли позволяют говорить о существовании негативного стереотипа греков. Весь имеющийся в наличии негатив относится исключительно к язычникам древнейших времен и имеет не этнопсихологическую, а скорее конфессиональную основу. Главными пороками эллинов-язычников книжники считали идолопоклонство [289, с. 395; 245, с. 90], «безумное мудрование» [311, с. 42] и гордыню [289, с. 394]. Современные же греки-христиане никаких негативных эмоций не вызывали. Скорее наоборот. Так, например, сочинения Константина Костенечского полны чувства уважения и преклонения перед ученостью византийцев и их книжной культурой. Особенно в этом отношении выделяется трактат «О письменах». Данный элемент прослеживается и в произведениях Григория Цамблака (особенно в «Похвальном слове патриарху Евфимию Тырновскому»), и в творении Матвея Грамматика.

В целом же сам факт скудости материала с греческой тематикой косвенным образом свидетельствует о ее неактуальности в рассматривае-

мый период. В отличие от сербов, взаимодействие с которыми вызывало на бытовом уровне некоторые элементы этнической напряженности, беспрепятственный контакт столь различных этносов не раздражал, по видимому, обыденного сознания болгар. И хотя некоторые элементы традиционной неприязни, возможно, и сохранялись, но в целом отношения были далеки от состояния этнической конфронтации.

Если в отношении народов исповедовавших православие письменные источники содержат данные, позволяющие судить главным образом лишь о существовавшей структуре этнических представлений, предельно минимализируя сферу эмоционального восприятия, то по поводу османов, сочинения книжников гораздо более информативны. Иоасаф Бдинский, Григорий Цамблак, Константин Костенечский, Матвей Грамматик, священник Пейо, многочисленные составители сборников XVII в., оставившие на полях записи о событиях, свидетелями которых они стали — все они относительно много и эмоционально говорят о турках.

Анализ источников показывает, что характерный для рассматриваемой эпохи конфессиональный антагонизм самым непосредственным образом отразился на характере общественного сознания. Особенностью восприятия османов стала крайняя степень идеологизации. Роль идеологического фактора в формировании их этнопсихологического стереотипа оказалась столь гипертрофирована, что в данном случае представления собственно этнического или этнополитического характера фактически уступили место более сложным понятиям, включающим в себя обязательный конфессиональный компонент.

Особенно это наблюдение относится к сочинениям эпохи османского завоевания. В частности, в житиях, принадлежащих перу последнего тырновского патриарха Евфимия видно, что стереотип его восприятия вообще ограничивается лишь одним таксономическим уровнем — конфессиональным [148, с. 40–41]. Та же особенность наблюдается в «Похвальном слове Филофее», написанном видинским митрополитом Иоасафом вскоре после падения Тырнова. Проявляется это, например, уже в том, что автор вслед за Евфимием употребляет по отношению к османам исключительно уничижительный эпитет «агаряне», указывающий на происхождение мусульман от наложницы Авраама Агари и являвшийся в литературе того времени своеобразным конфессиональным клише. Само же завоевание трактуется Иоасафом Бдинским как наказание православных за грехи, а борьба с османами под углом противоборства двух религий [311, с. 109, 110].

В дальнейшем происходит процесс постепенной политической и этнической конкретизации, однако он по-прежнему жестко идеологизирован. Это проявляется, в частности, уже в том, что конфессионизмы (производные от имени Агари или сына ее Измаила) продолжают неизменно сопутствовать в текстах всем понятиям, так или иначе связанным с османами. Это касается как обозначения новой государ-

ственности («агаренский/исмаилитский царь», «страны исмаилитские», «пределы исмаилитские» и т. д.), так и собственно этнических категорий («агаренский/исмаилитский род», «исмаилитский язык», «исмаилитский язык» — в значении народ). Использование же турецкого этнонима («турок/турчин») не характерно для данных авторов. Его употребление носит разовый характер и по смыслу полностью совпадает с названными конфессионимами. Аналогичные наблюдения можно отнести и к произведениям Матвея Грамматика, священника Пейо (середина XVI в.), а также к припискам современников к рукописным сборникам.

Соответственно оказалось сильно подвержено идеологизации и эмоциональное восприятие завоевателей. Сочинения болгарских книжников и приписки к рукописям изобилуют негативными эпитетами в их адрес. Среди наиболее распространенных можно выделить следующие: безбожные, скверные, нечестивые, неверные, лукавые, бесчинные, языческие, неправедные, беззаконные, богомерзкие, проклятые, богопротивные, безумные и т. д. Обращает на себя внимание, что подавляющее большинство определений нацелено именно на конфессиональную характеристику, причем, поданную под углом религиозного антагонизма.

В эмоциональном отношении исключение составляет, пожалуй, лишь «Житие Стефана Лазаревича», в котором позиция автора (болгарского эмигранта Константина Костенечского) в решающей степени определялась политическим заказом и оперативно менялась в зависимости от описания конкретного поворота взаимоотношений между деспотом Стефаном и османами. Например, дружественные отношения деспота с султаном Баязидом находили адекватное отражение и в тексте, порождая подчас едва ли не туркофильские пассажи. Однако в целом и в данном случае стереотип восприятия был ограничен конфессиональными рамками.

Необходимо, впрочем, отметить, что приоритет конфессионального компонента в системе восприятия османов православными книжниками довольно точно отражал реальную историческую ситуацию. Дело в том, что в XV–XVI вв. мусульмане фактически не пользовались на Балканах этнонимом [84, с. 134, 159]. Здесь турками себя называли исключительно турецкие крестьяне и кочевники из числа тюркских колонистов, тогда как все остальные пользовались термином «мусульмане». По этому поводу немецкий путешественник Х. Дерншвам, посетивший Османскую империю в 50-е гг. XVI в. записал в своем дневнике: «Когда кто-либо назовет турка турком, его бьют или ругают. Турки хотят, чтобы их называли мусульманами, что значит верующие. Такие мусульмане считают, что настоящие турки живут в Азии» [63, с. 92]. Причины этого крылись в значительной степени в особенностях формирования слоя столичной и провинциальной знати, среди которой слишком большой процент принадлежал исламизированным выходцам из христиан (капыкулу). В первые столетия османского владычества их влияние в Константинополе

и крупнейших балканских центрах было столь велико, что позволило некоторым исследователям метафорически говорить даже о фактическом продолжении византийской истории в рамках нового государства [309]. К этому необходимо также добавить, что рядовое мусульманское население крупных городов также в немалой части уже состояло из исламизированных жителей. По подсчетам болгарского исследователя П. Петрова к середине XVI в. доля христиан Софии, Пловдива, Видина и других центров значительно уступала мусульманам [204, с. 75]. Но принявшие ислам христиане вполне естественно не желали отождествлять себя по этническому принципу с невежественными азиатскими тюрками. И в этом своем стремлении они могли находить поддержку в Коране, который также как Священное писание не поощрял пропаганду в среде верующих этнодифференцирующих установок.

Взаимная пропаганда со стороны представителей обеих общин жестко идеологизированных взглядов вела, однако, к совмещению в народном сознании категорий религиозного и родового порядка. Уже в первые столетия османского владычества в болгарских источниках есть информация, что независимо от сохранения «новыми мусульманами» элементов традиционного быта и культуры, в глазах соотечественников они автоматически превращались в изгоев. В «Житии Николая Софийского» Матвей Грамматик довольно подробно описывает бытовую ситуацию, сопутствовавшую переходу главного героя в ислам. Будущий мученик (Николай Софийский) был в бессознательном состоянии обрезан своими приятелями. Однако, не имея ни малейшего желания исповедовать ислам, он продолжал вести прежний образ жизни, придерживаясь в быту традиционного для православных уклада [245, с. 74–84]. Однако все окружающие – и члены семьи, и родственники, и соседи отреклись от него. Как сообщает повествователь, первой реакцией на обрезание «ридания беху и не точию от съжителнице его, но и от въсех съродникъ и братии и просто рещи въсехъ православныхъ» [245, с. 74], затем начались «оскръбления... и печалы и различные досады и укоризны» [245, с. 82]. В конечном итоге, не вынеся всеобщего общественного порицания, полностью признавая его справедливость, видя себя «от съродныхъ възненавидену и от братии гнушаему» [245, с. 82], Николай решает избрать «путь истинны», т. е. мученичества. Он не только демонстративно отрекается от ислама, но и публично обличает его лживость, т. е. провокационно совершает уголовно наказуемое деяние, по-существу, обрекая себя на смерть.

Особую пикантность ситуации придает то обстоятельство, что главный герой на протяжении всех описываемых событий продолжал сохранять верность христианству. Лишенный в результате общественного остракизма возможности посещать церковь, он продолжал молиться дома перед иконой Иисуса Христа [245, с. 84]. Важно при этом отметить, что данная деталь, возможно, исключительно точно фиксирует сложившуюся в рассматриваемую эпоху бытовую практику. По свидетельствам

иностранцев, хотя на Балканах в XV–XVIII вв. и имело место распространение так называемого скрытого христианства, однако это явление не нарушало традиционной для империи конфессиональной поляризации общества [70, 71, 323]. Факт формальной смены религии имел в глазах населения в тот период, по всей видимости, решающее значение и не мог быть смягчен никакими компромиссными вариантами.

Исключительно болезненная реакция христиан на налог девширме (предусматривавший исламизацию юношей для подготовки к государственной службе) отчасти также может вписываться в контекст восприятия православия в качестве одного из обязательных элементов принадлежности к своей этнической общности. Все источники, от сообщений иностранцев до донесений османских чиновников, дружно сообщают, что эти наборы вызывали у родственников панический ужас. Следствием его были не только попытки подкупа должностных лиц, укрывание детей от сборщиков девширме и акты открытого сопротивления властям. Нередки были случаи нанесения мальчикам преднамеренных телесных увечий, делавших их непригодными для службы султану, а также заключение чрезвычайно ранних браков [258, с. 170–171; 41, с. 95–104; 126, с. 155]. И все это на фоне перспективы головокружительного карьерного роста (вплоть до должности великого визиря). Однако идеологизированное сознание современников не было, по-видимому, готово к позитивному восприятию перспектив подобного рода. Об этом же косвенным образом свидетельствуют и присутствующие в фольклорных памятниках описания самоубийств, сопровождающие попытки насильственного обращения в ислам.

На вопрос относительно влияния факта перемены религии на сознание самих новообращенных однозначный ответ дать трудно. Сохранившиеся источники содержат на этот счет весьма скудные сведения. Есть основания полагать, что в первом поколении болгары-мусульмане продолжали сохранять четкое сознание своей этнической принадлежности, однако данное обстоятельство уже не имело существенного значения. Например, французский путешественник Б. де ла Брокьер в 1433 г. имел возможность несколько раз беседовать с мусульманами болгарского происхождения. Один из них был освобожденный раб, возвращавшийся после паломничества в Мекку, другой — бейлербей из Адрианополя. Оба они не только помнили, но и не считали нужным скрывать свое происхождение. При этом были ревностными мусульманами и желали, чтобы именно в этом качестве окружающие их и воспринимали [258, с. 51–52]. Сходным образом характеризует самосознание османских сановников — недавних христиан — и чешский дворянин Владислав, вынужденный провести в конце XVI в. долгие годы в плену у турок. Описывая в своих мемуарах множество чиновников различных рангов, он неизменно указывает и их этническое происхождение — греческое, сербское, болгарское и т.д. [31, с. 58, 94, 97 и др.]. Данное свидетельство лишний

раз демонстрирует широкую доступность информации подобного рода. Иными словами, ее распространение общественным мнением не порицалось, поскольку не представляло угрозы для теократической государственности. Одновременно это обстоятельство лишний раз подтверждает факт переориентации сознания новообращенных в сторону его крайней конфессионализации и обесценивания значения собственно этнической таксономы в общей структуре самосознания.

Обесценивание коснулось и внешних признаков этнической принадлежности, даже такого знакового как язык. Иностранцы, в частности, сообщают, что янычарская гвардия (сплошь состоявшая из бывших христиан) не была склонна использовать турецкий язык в своем внутрикorporативном общении. Вот что писал по этому поводу в середине XVI в. один из итальянских путешественников, описывая царящее при султанском дворе многоязычие: «турецкий язык — был языком государя, арабский — языком священного законодательства Корана... славянский — на нем... говорили янычары» [251, с. 147]. В период же визирства сербско-го потурченца Мехмеда Соколовича (1555–1579) славянский язык стал по некоторым сведениям едва ли не основным языком имперской канцелярии [221, с. 21–27]. Однако сохранение новообращенными и родного языка, и памяти о своем происхождении не меняло характера отношения к ним бывших соотечественников. Что же касается янычар, то сохранились многочисленные свидетельства, что христианское население не без оснований считало их своими злейшими врагами. Так, к примеру, в конце XVI в. дубровницкий купец и австрийский агент Паоло Джорджич в тайном докладе о положении в болгарских землях обращал на этот факт особое внимание [160, с. 95–96].

Если для янычар и иных потурченцев, связавших свою судьбу с административным аппаратом империи, принятие ислама неминуемо вело к быстрой ассимиляции, то для крестьян, принудительно принявших мусульманство целыми деревнями (помаков), перспективы были несколько иными. Этнографический материал из районов Родоп (где начало проникновения ислама относится к XV–XVI вв., а массовые насильственные акции к середине XVII в.) дает основания утверждать, что коренное население продолжало на протяжении веков сохранять верность не только болгарскому языку, но и многим домусульманским обычаям. Это касается консервации архаичного диалекта и старинных национальных костюмов, народных обычаев, дублирующих праздничную христианскую обрядность, семейных отношений, сохранивших моногамию, традиционного уклада жизни и т. д. [153, 116, 209, 266]. Однако сохранение основных внешних признаков этнической принадлежности при условии изменения конфессии не могло, по всей видимости, действенным образом препятствовать постепенной переориентации самосознания помаков, хотя в полной мере это произошло, скорее всего, лишь в XVIII в.

Весь рассмотренный выше материал касался последствий тех форм взаимодействия болгар-христиан и османов, которые были обусловлены прямой экспансией ислама. Поскольку исламизация (насильственная или добровольная) подразумевала осознанный переход на сторону иноверцев-завоевателей, она встречала вполне естественный протест. Выражался он в самых различных формах, включая движение за сохранение культурного наследия, открытое противодействие исламизаторским акциям, распространение в обществе антимусульманских установок и т. д. Однако все эти формы были направлены, прежде всего, против экспансии враждебного вероисповедания. Если же говорить об его носителях, то для болгарских источников эпохи расцвета Османской империи (от падения Константинополя до войны с государствами Священной лиги), прямые враждебные выпады в их адрес не слишком характерны.

Безусловно, турок любить не могли. Для общественного сознания болгар они всегда оставались завоевателями и иноверцами. Однако кровавая эпоха их утверждения на Балканах осталась в далеком прошлом, а стабильная и достаточно благополучная жизнь шла своим чередом. Причем, это была жизнь в многоконфессиональном государстве, требующая на бытовом уровне известной доли веротерпимости от представителей всех религий. Болгарские источники свидетельствуют, что параллельно с затаенной, глубинной ненавистью, для обыденного сознания эпохи было характерно и вполне доброжелательное отношение к тем туркам, которые сопровождали болгар в их повседневной жизни.

Обращает, например, на себя внимание, что в обоих оригинальных болгарских мартириях XVI в. («Житии Николая Софийского» и «Житии Георгия Нового») главные герои оказываются в трагической ситуации в значительной степени благодаря своим приятельским отношениям с местными турками. Николай был обрезан в бесчувственном состоянии своими же друзьями после обильной дружеской попойки [245, с. 68]. Георгий же настолько доверял своим собеседникам, что пренебрег опасностью уголовного преследования и позволил себе в разговоре с ними нелегитимную критику ислама [190, с. 7–9]. Кроме того, некоторые детали, ненароком оброненные авторами (современниками событий), косвенным образом подтверждают предположение, что на обыденном уровне взаимоотношения в данный период вряд ли были конфликтными. Об этом, в частности, свидетельствует поведение судей, всячески старающихся замять конфликт, облегчить участь арестованных и уговаривающих толпу не брать на душу смертного греха [245, с. 126–127; 190, с. 14]. Создается впечатление, что если бы не твердое намерение главных героев принять мученический венец и не их непримиримая обличительная позиция, инцидент вообще постарались бы замять.

Да и вряд ли многовековое и в целом мирное (вплоть до эпохи Танзимата) сожительство представителей двух конфессий было возможно, если бы идеологическая конфронтация в Османской империи была ори-

ентирована на разжигание бытовой вражды. Местное законодательство на официальном уровне запрещало публичные выпады против христианской религии, но требовало соответствующего отношения и к исламу. Неповиновение закону жестоко каралось. Такова была цена гражданского мира в обществе, и современникам это было прекрасно известно.

Однако стремление властей к достижению межконфессионального согласия, характерное в целом для эпохи стабилизации османского режима, таило для порабощенных народов опасность активизации в их среде процессов скрытой (естественной) ассимиляции. Под этим понятием в современной науке обычно понимается такой характер этнического взаимодействия между народами, который (не являясь следствием насильственных ассимиляторских акций, а лишь результатом специфики развития конкретного общества) приводит, однако, к постепенному вытеснению самобытной культуры одного из контактирующих этносов (вплоть до утраты им языка и этнического самосознания) [115, с. 97–98].

Болгар такого рода угроза затрагивала самым непосредственным образом. Прежде всего, это касалось жителей крупных городов, где межэтническое общение имело наиболее активную форму. Осуществляясь в ходе повседневного контакта, естественная исламизация не затрагивала идеологизированного сознания людей, а следовательно и не вызывала резких форм сознательного противодействия. Одним из основных каналов проникновения ислама в дома православных болгар стал рынок. Исламская культура занимала в османском обществе элитарные позиции. Именно она являлась культурой господствующего класса, на удовлетворение потребностей которого были ориентированы лучшие образцы местного рынка. Болгарские ремесленники, большинство из которых работало в этнически смешанных эснафах и постоянно привлекалось к выполнению заказов, соотнесенных со вкусами мусульманских потребителей, на практике осваивали художественные и ремесленные приемы исламской культуры. Их распространению способствовало и масштабное монументальное строительство. Большой объем строительных работ по возведению многочисленных культовых сооружений, бань, караван-сараев и т. д. был физически невозможен без привлечения не только местных мастеров, но и большого количества подсобных рабочих. Это обстоятельство значительно облегчало знакомство самых широких слоев народа с художественными эталонами мусульман.

Ранее всего влияние ислама проявилось в изменении внешнего облика болгарских городов. Иностранные путешественники отмечают, что уже к концу XV в. города Болгарии начинают приобретать явственный ориентальный колорит. И дело было не только в строительстве новых для Балкан религиозных сооружений (мечетей и медресе). На иностранцев большое впечатление производило изменение характера рядовой застройки. Особенно это относилось к внешнему облику наиболее крупных болгарских городов, какими были София и Пловдив. Так по наблюдениям

немецких дипломатов Х. Дерншвама, Ст. Герлаха, Я. Фон Хаймендорфа и др. уже в середине-второй половине XVI в. эти города оказались полностью застроены в «магометанском стиле», не отличающимся от застройки Константинополя [185, с. 261, 265, 378, 492]. Дома по турецкому обычаю были повернуты окнами во двор, который огораживал высокий забор, и лишь лавки ремесленников смотрели на улицу [185, с. 273]. Сравнительные исследования, выполненные историками болгарской архитектуры, показывают, что уже в первые века османского владычества массовое жилище православного населения Болгарии мало отличалось от мусульманского, за исключением, разве что, отсутствия ритуальной комнаты для омовения [111, с. 217].

Ориентация местных ремесленников на вкус богатых турок и пытавшихся следовать современным модным веяниям состоятельных болгар приводила к тому, что в XVI и особенно в XVII в. наблюдается проникновение элементов восточного стиля и во внутреннее убранство православного городского дома. По мнению историка болгарской культуры А. Протича, этот процесс в большей или меньшей степени затронул все предметы в доме, но в первую очередь повлиял на оформление помещений с общественными функциями — кухню и гостиную [210, с. 401]. Особенно широкие размеры приняло проникновение турецкой деревянной резьбы, которая с течением времени стала восприниматься как традиционное украшение болгарского дома [210, с. 399–400]. В украшениях ремесленных изделий — металлической утвари и керамики также доминировало влияние восточного искусства [239, с. 90–96].

Иностранцы отмечают и достаточно активное заимствование городским населением Болгарии некоторых элементов турецкого костюма, подчас вплоть до его полного копирования. Например, немецкий дипломат М. Безолт уже в 1584 г. высказался по этому поводу вполне однозначно, записав в своем дневнике, что в городе «болгарские мужчины одеваются почти одинаково с турками» [185, с. 440]. Это сообщение подтверждается наблюдениями посланника венецианской республики К. Зена, немецкого купца М. Грюневега [615, с. 179; 185, с. 413–414] и многими другими. Особенно большой популярностью, как это ни странно, пользовались турецкие чалмы, прежде всего сине-зеленые и пестрые [258, с. 105].

Необходимо при этом особо подчеркнуть, что по сообщениям тех же иностранцев в сельской местности болгары продолжали сохранять строгую приверженность традиционному национальному костюму. При этом на путешественников производило глубокое впечатление даже не столько отличие одежды болгарских крестьян от костюма турок, сколько яркая индивидуальность национальных костюмов внутри православных народов. Французский путешественник П. Кузинер в XVII в. по этому поводу особо отметил, что если в городах представители всех христианских народов смешаны и по одежде, и по религии, то в селах они

живут раздельно, и там одежда болгар сильно отличается, к примеру, от греческой [258, с. 159].

Особой консервативностью в этом отношении отличались женщины. Даже в наиболее крупных городах их одежда была минимально ориентирована на престижные турецкие эталоны [185, с. 413, 440]. В деревнях же она представляла собой образцы этнографического костюма, вдохновлявшего путешественников на пространные описания. А в этнически контактных зонах (Македония, долины рек Марицы и Нишавы, районы, прилегающие к Эгейскому бассейну) демонстрация национальных одежд достигала своего апогея, включая в себя изобилие изощренных и подчас весьма неудобных украшений [258, с. 127–128, 152; 185, с. 236, 292].

С течением времени бытовая экспансия ислама начала получать в болгарском обществе все больший размах. И распространялась она не только на состоятельных обывателей, но и на духовное сословие. Выполненный специалистами анализ лексического состава болгарских книжных памятников XV–XVII вв. показывает, что с течением времени можно говорить о все более активном проникновении турцизмов в те сборники, составители которых пользовались бытовой лексикой [127, с. 75; 125, с. 104]. Особенно данное наблюдение относится к различного рода Физиологам, Громовникам, Коледникам, апокрифам и т. д. Данная тенденция прослеживается и в оригинальных болгарских житиях середины XVI в., а также в многочисленных приписках современников к рукописным сборникам. О масштабах естественной исламизации косвенным образом свидетельствует и наблюдаемое лингвистами массовое использование турцизмов в административной, торговой, ремесленной терминологии, а также в лексике, относящейся к обозначению составных элементов дома, мебелировки, элементов одежды, названий блюд и т. д. [169, с. 210–212].

Столь широкое проникновение элементов культуры, напрямую связанной с враждебным болгарам вероисповеданием можно объяснить, пожалуй, лишь отсутствием в обществе серьезного противодействия. Повидимому, проявления художественной и бытовой культуры, профессионального искусства не воспринимались в средневековом обществе с идеологических позиций даже представителями духовенства. Более того, существуют свидетельства, что и сами священнослужители не были чужды новым модным веяниям. Уникальную информацию на этот счет содержит дневник немецкого дипломата Ст. Герлаха, имевшего возможность посетить в 70-х гг. XVI в. константинопольского патриарха в его личных покоях. Описывая рабочий кабинет высшего православного иерарха, Герлах невзначай упоминает, что он был обставлен «по-турецки», имея в виду украшения, ковры, мебель, подобранные в соответствии с современной турецкой модой [49, с. 120–121]. Судя по фоновости повествования, создается впечатление, что картины подобного рода путешественнику не раз приходилось наблюдать в домах состоятельных христиан.

Бытовой контакт с художественной культурой мусульман в рассматриваемый период явно не порицался общественным мнением. Это предположение подтверждается и некоторыми наблюдениями болгарских искусствоведов. В данном случае речь идет об использовании ремесленниками восточных мотивов при выполнении заказов церковных кругов. Несмотря на то, что в целом болгарское искусство XV–XVII вв. продолжало придерживаться византийских канонов, довольно скоро начинает наблюдаться его ориентализация. Исследование А. Джуровой особенностей оформления рукописных сборников XV–XVII вв. показало, что, начиная с середины XV в. можно говорить о широком применении в них восточного орнамента нового типа [61, с. 32–33]. В этом отношении особенно отличались рукописи Рильского монастыря, принадлежавшие перу Владислава Грамматика, Мардария Рильского, Давида и некоторых других книжников. Например, заставки к сборникам Владислава Грамматика 1469, 1473 и 1479 гг. содержат плетения, характерные для исламского прикладного искусства того времени. Однако данное обстоятельство не помешало стать им одним из наиболее популярных типов заставок, используемых в XV–XVII вв. [61, с. 32]. Скорее всего, оформители воспринимали восточный орнамент с чисто формальных позиций абстрактной красоты. Иначе невозможно объяснить соседство на одних и тех же страницах исламских плетений и антиисламских выпадов, как это имело место, например, в сборнике 1479 г. того же Владислава Грамматика.

В XVI в. восточные мотивы проникают и в книжную миниатюру. Ярким примером могут служить рукописи Софийской книжной школы, особенно сборники, связанных с деятельностью Иоанна Кратовского и его учеников (Евангелие 1567, 1597 гг. и др.). В них мусульманские влияния прослеживаются уже не только в рисунке орнамента и типе книжных заставок, но и в архитектонике ландшафта, присутствующего в миниатюрах, а также в восточных типажах самих евангелистов [61, с. 32].

Сильное влияние Востока искусствоведы отмечают и в изделиях церковного прикладного искусства XV–XVII вв. Особенно оно заметно в характере резьбы по дереву и приемах украшения церковной утвари. Одним из наиболее ярких примеров такого рода является растительный орнамент резного иконостаса 1599 г. в церкви св. Стефана в Несебре. По мнению И. Георговой, он имеет поразительное сходство с рисунком султанской одежды, приписываемой Баязиду II (1481–1512) [47, с. 35].

Консервативное искусство иконы оказалось менее подвержено воздействию исламского искусства, оставаясь в целом в традиционных рамках православной иконописи. Однако, начиная с рубежа XVI–XVII вв. некоторые исследователи считают возможным говорить о начале проникновения восточных форм и в этот канонический жанр [202, с. 27]. Одним из сохранившихся примеров такого рода может служить болгарская икона св. Димитрия, датируемая первой половиной XVII в. Для ее живописи характерен не только типично восточный орнамент и колорит,

но и ориентальный облик самого святого: кроме восточной внешности иконописец снабдил его также кривой турецкой саблей и богатым персидским седлом [202, с. 27–28].

Хотя, по мнению подавляющего большинства исследователей, искусство Болгарии и продолжало оставаться в рассматриваемый период в рамках восточно-православной художественной культуры, претерпевая в основном изменения связанные с естественным процессом демократического опрошения, однако, приведенный материал показывает, что постоянный контакт с исламом не прошел для него бесследно. Сами современники не придавали, по-видимому, особого значения фактам заимствования некоторых приемов, образцов и других элементов художественной и бытовой культуры ислама. Не исключено, что в данном случае не последнюю роль сыграла и издавна распространенная на Балканах культурная традиция, уходящая своими корнями в обычаи византийского общества, свободно заимствовавшего все лучшее, что могло предложить искусство и бытовая культура соседних народов (в том числе и восточных). Однако в условиях многовекового иноземного и иноконфессионального господства явная склонность к бытовому и художественному плюрализму открывала наиболее легкий путь для процессов естественной ассимиляции. Общественное сознание, ориентированное православным духовенством на противодействие насильственным методам и на защиту христианского вероучения, оказалось, по всей видимости, слабо подготовленным к отражению бытовой экспансии мусульманской культуры. Между тем именно бытовая экспансия, не встречавшая осознанного противодействия, способствовала плавному вращанию болгар в иную модель мировой культуры.

Анализируя реакцию общественного сознания на процессы межэтнического взаимодействия и учитывая высокую степень его конфессионализации, необходимо также рассмотреть характер отношений болгар с представителями иных конфессий. В качестве таковых в рассматриваемый период на Балканах были представлены иудеи и католики.

В первую очередь, необходимо остановиться на проблеме взаимодействия болгар с католиками, поскольку эпоха османского завоевания придавала контактам такого рода массовый характер. В данном случае речь идет, прежде всего, о вынужденном соприкосновении самых широких масс населения с участниками войск антитурецких коалиций. Особо важно при этом отметить, что на территории самой Болгарии католическая община была вплоть до XVII в. крайне малочисленной. Она включала в себя три группы представителей этого вероисповедания: дубровницких купцов-колонистов, села рудокопов-саксонцев на северо-западе и бывших еретиков-павликиан, начавших в конце XVI в. переходить в католичество. Данное обстоятельство имеет особую важность, так как в силу своей малочисленности эти сообщества вряд ли могли оказывать решающее влияние на формирование общественного сознания. Сохранившиеся

источники также свидетельствуют, что восприятие католиков было связано не столько с результатами реального взаимодействия двух конфессиональных общин, сколько с длительным противостоянием различных ветвей христианства. Это же замечание относится и к характеру этнопсихологического стереотипа католиков в общественном сознании болгар.

Во взаимодействии с рыцарями-крестоносцами наибольшей интенсивностью контактов отмечен рубеж XIV–XV вв. и первая половина XV в. Расстановка политических сил в тот период фактически исключала возможность самостоятельной победы болгар над османами, диктуя необходимость совместных действий с крестоносцами. Сохранившиеся письменные документы содержат немало сведений, указывающих на сотрудничество с западными рыцарями. Особенно это относится к феодалской аристократии во главе с наследниками двух последних царских династий — сыном тырновского царя Фружином и сыном видинского царя Константином. Известно, например, что в 1404 г. Константин принимал активное участие в сражениях крестоносцев на территории бывшего Видинского царства, а Фружин помогал в 1425 г. войскам Сигизмунда при захвате Видина и Оряхово [275, с. 76]. Сражаясь на стороне войск антиосманской коалиции, болгарские царевици своим присутствием освещали в глазах соотечественников действия крестоносцев, придавая им иллюзию борьбы за восстановление уничтоженной государственности.

Сотрудничество такого рода оказывало благотворное влияние на состояние общественного сознания. Во всяком случае, в воспоминаниях крестоносцев имеется информация о доброжелательном отношении к ним местного населения. Об этом упоминают, в частности, французский маршал Ж. Бусико, немецкий рыцарь Х. Шилтбергера, участник похода польско-венгерского короля Владислава III итальянский гуманист Каллимах [258, с. 35, 38; 185, с. 122; 296, с. 138]. Но с течением времени отношение к потенциальным освободителям становилось, по-видимому, все более прохладным. Косвенным образом на это указывает исключительно скудная информация об участии местного населения в повторном походе короля Владислава (1444). Можно предположить, что отчасти это объясняется нескрываемыми экспансионистскими претензиями крестоносцев. Известно, например, что участие в походе знаменитого венгерского полководца Яноша Хуньяди было оговорено обещанием короля Владислава предоставить ему Болгарию в качестве личного владения [275, с. 298]. Никогда не скрывал своих завоевательных планов и король Сигизмунд. В ряде грамот он прямо называл себя «королем Болгарии», а саму территорию *«regnum nostrum»* [9, с. 12].

Литературные источники первой половины XV в. свидетельствуют, что для политической позиции книжников в данный период характерны черты необычной корректности. Так в «Житии деспота Стефана Лазаревича» Константин Костенечский в сочувственных тонах описывает военный союз византийского императора Мануила с итальянца-

ми, с пониманием относится к его поискам религиозного компромисса [121, с. 400, 388]. Восхваляет автор и политическую мудрость деспота Стефана, участвовавшего, по его сведениям, в подготовке церковной унии [121, с. 413–114]. Аналогичную позицию можно отметить и у славянского составителя Анонимной болгарской хроники, фактически исключившего из своего лексикона традиционно негативные эпитеты в адрес «латинян», сочувственно повествующего об их попытках противостоять османской экспансии [294, с. 531, 533–534].

Более того, в период борьбы с османами некоторые представители болгарской элиты принимали непосредственное участие в подготовке церковной унии. Известно, например, что уроженец Болгарии московский митрополит Киприан еще осенью 1396 г. вел переговоры по данному вопросу с константинопольским патриархом. А Григорий Цамблак в свою бытность киевским митрополитом принимал участие в переговорах на Констанцком соборе (1418).

Отмечая активизацию контактов с католическим миром, необходимо, однако, отметить, что это явление было непродолжительным и, по всей видимости, конъюнктурным по своей природе. Во всяком случае, на составе рукописных сборников, популярных в болгарских землях в середине XV в. оно не отразилось. Они по-прежнему содержали многочисленные сочинения, направленные против «латинян». Среди них особой известностью пользовались объемные собрания антикатолических произведений, составленные Владиславом Грамматиком. В частности, сборники, составленные им в 1456 г. и в 1469 г., содержали едва ли не полный объем всей известной в среде славян антилатинской литературы. Среди наиболее известных сочинений такого рода можно назвать «Повесть полезную о латинах, когда отлучились они от греков и от Святой Божией Церкви и как изобрели себе ересь», «О латинах, то есть фругах, откуда происходит их род, и о ереси их и почему откололись от Святой Соборной Церкви», поучения константинопольского патриарха Германа, послание патриарха Михаила Керуллария антиохийскому патриарху Петру и другие.

Что же касается распространенного в болгарской среде стереотипа восприятия католиков, то, несмотря на изменившуюся политическую ситуацию, он продолжал сохранять вполне определенную негативную окраску, являвшуюся частью православной историко-культурной традиции. Даже в период политического сотрудничества с крестоносцами источники фиксируют наличие конфессионального антагонизма. По этому поводу в 1433 г. французский путешественник и дипломат Б. де ла Брокьер весьма определенно записал в своем дневнике, что он «встречал большее расположение со стороны турок... чем греков (т. е. православных). Они не любят христиан, подчиненных римской церкви. А если иногда и оказывают ей почтение, то ими движет не любовь к ней, а бедность и скудость» [258, с. 52]. В дальнейшем данное наблюдение находило

дружное подтверждение в дневниках многочисленных иностранных путешественников. В середине XVI в. полную солидарность с мнением Б. де ла Брокьера выразил, например, французский дипломат О. де Бузбек [258, с. 135]. А в XVII в. на неприкрытую враждебность местного православного населения жаловался в своих донесениях в Ватикан католический епископ Илья Маринов, особо подчеркивая, что схизматики являются гораздо более упорными и непримиримыми врагами католиков, чем турки [161, с. 24].

Любопытно отметить, что даже политическая конъюнктура, диктовавшая необходимость политического союза болгар с соседними католическими державами, далеко не всегда была в состоянии сгладить враждебность, укоренившуюся в сознании населения. Так накануне войны 1593–1606 гг., когда впервые после полутора столетий иноземного господства замаячила слабая перспектива освобождения, рядовой священник Стойко из села Костенец прореагировал весьма неоднозначно. В приписке, оставленной в 1592 г. на полях Требника, он написал: «Господи Боже, призи с небес и виждь што се чини на земли. Туго христианем от преклеты агарени, от прекleti мачари и от прекleti немцы, и латини, и хаватве» [282, с. 52–53].

Важно особо отметить, что именно в данном случае конфессиональный антагонизм затрагивал не только сферу идеологии, но распространялся и на повседневную жизнь. Ярчайший пример тому — обычай, зафиксированный немецким дипломатом Ст. Герлахом [49, с. 199]. Посетив в 70-х гг. XVI в. Османскую империю, он описал существовавшее в среде православных правило отлучать от церкви девушку в случае ее брака с католиком. По его наблюдениям, людей, исповедовавших римско-католический толк христианства, здесь осуждали как «наиболее проклятых еретиков». Особую пикантность этому обычаю придавало то обстоятельство, что при заключении брака между христианкой и мусульманином подобная практика отсутствовала [126, с. 181].

Отчужденность на религиозной почве была характерна и для отношений между болгарскими и дубровницкими купцами. Начало активного проникновения дубровчан в болгарские земли относится к середине XV в. После выхода в свет серии султанских фирманов (1430, 1442, 1459), гарантировавших им право свободного передвижения и льготных правил торговли на всей территории империи, начался быстрый рост дубровницких торговых колоний в Софии, Провадии, Силистре, Варне, Пловдиве и других городах. Внутренняя структура колоний была основана на принципах самоуправления, принятых в самом Дубровнике. Колонисты имели свою управу, совет, суд, нотариуса, казну, церковь, священника, кладбище, а также продолжали сохранять свои права и обязанности по отношению к митрополии [234, с. 76, 93].

Таким образом, несмотря на то, что купцы постоянно контактировали с местным населением, статус проживания (приближавшийся к статусу

иностранный миссии) обеспечивал им реальную автономию и, как следствие, отчужденность по отношению к местным жителям. Размежевание подчеркивалось и наличием некоторых чисто внешних привилегий. В отличие от остальных христиан колонисты обладали правом свободного ношения оружия, а также имели официальное разрешение носить чалму и турецкий костюм [30, с. 66].

Болгары не были склонны искать близости с колонистами. Деловые контакты, безусловно, были активными. Однако самих дубровчан местные жители называли не иначе как «латинами» [185, с. 464]. Этот термин традиционно использовался для обозначения католиков в средневековой славянской литературе и являлся, по существу, негативно окрашенным конфессионимом [185, с. 464]. Употребляя его в отношении купцов, православное население как бы отмежевывалось от колонистов, подчеркивая их чужеродность в своей среде.

Конфессиональным фактором могут быть отчасти объяснены и сравнительно медленные темпы славянизации рудокопов-саксонцев, осевших в западных болгарских землях еще в первой половине XIV в. В XV–XVII вв. они жили компактными общинами в Чипровце, Железне, Клисуре и Кратово. Уже тот факт, что в султанских фирманах XV–XVI вв. они фигурируют под своим этническим наименованием («саксы») [161, с. 32], косвенным образом свидетельствует, что между ними и окрестным славянским населением продолжала сохраняться дистанция. Даже в середине XVII в., когда благодаря деятельности ватиканских миссионеров саксонцы вернулись к полузабытой религии предков, католический епископ Петр Богдан отмечал, что они отличаются от остальной массы населения не только религией, но также одеждой и нравами [161, с. 32–33].

Что касается отношения окрестного болгарского населения, то есть основания предполагать, что оно воспринимало их в качестве «чужаков». На это указывает сохранявшаяся в данном регионе практика употребления по отношению к рудокопам этнической клички «сакс» или «аламан», используемой в официальной налоговой документации [32, с. 291–292]. Определяя таким способом место саксонцев в своей среде, болгары тем самым подчеркивали имевшиеся различия и одновременно тормозили процесс ассимиляции. После же разгрома Чипровецкого восстания (1688), главным очагом которого стали именно католические общины, саксы в своей основной массе были вынуждены навсегда покинуть пределы Османской империи.

В последние годы XVI в. в болгарских землях образовался зародыш еще одной католической общины. Речь идет о принятии католицизма отдельными группами павликиан в южной и северо-восточной Болгарии. Вопрос об этнической принадлежности болгарских павликиан чрезвычайно сложен и остается открытым в современной историографии. Существует мнение, что они прямые потомки армянских и сирийских

колонистов-еретиков, насильственно переселенных во Фракию в конце VI–VIII в. и в X в. [98, с. 60–61]. Византийские власти, озабоченные не только борьбой с ересями в своих восточных провинциях, но и натиском варварских племен на Балканах, использовали колонии воинственных еретиков в качестве живого щита на границах своих владений. В результате многочисленных переселений армяне и сирийцы образовали во Фракии (прежде всего, район Пловдива) значительную компактную массу иноэтничного и, по-существу, иноконфессионального населения.

С течением времени учение павликиан распространилось на территорию Болгарского царства и стало основным идейным источником для оформления богомилства. В основе богомилства, также как и павликианства, лежал дуалистический взгляд на мир: добро и зло считались равноценными по значимости силами, созданными независимо друг от друга и находящимися в постоянной взаимной борьбе. Весь материальный мир (включая человеческое тело, государственные, общественные, церковные структуры) считался порождением зла и отвергался. Вместе с церковной организацией и клиром отвергались также основные обряды (крещение, причастие) и атрибутика (крест и т. д.). Создаваемые еретиками общины строились на принципе социального и имущественного равенства, что способствовало быстрому росту популярности движения среди неимущих слоев.

Общность религиозно-философских взглядов и социально-бытовых норм привела к тесному сближению сторонников учения среди представителей армянско-сирийских и болгарских общин. С течением времени павликиане в болгарских землях превратились в пестрый этнический конгломерат, в котором собственно болгары начали занимать в количественном отношении все более значительное место. Начались процессы естественной ассимиляции. И к XVII в., если судить по отчетам католических миссионеров, павликиане армянского и сирийского происхождения уже полностью растворились в болгарской этнической среде, утратив не только свое самоназвание, но также язык, письменность и остальные внешние атрибуты этноса [164, с. 58]. Произошло становление новой этноконфессиональной общности, за которой в османский период прочно утвердилось первоначальное греческое наименование — павликиане.

Что касается вероисповедания павликиан эпохи османского владычества, то для него было характерно выхолащивание ереси до уровня внешней обрядности [164, с. 63]. Сохранялось непочитание креста, отрицались церковные таинства и церковная иерархия. Здание церкви заменял один из домов, где по торжественным случаям совершались ритуальные трапезы. Единственная церковная функция, признаваемая павликианами и состоявшая в благословлении браков, исполнялась просто грамотным общинником, бравшим в руки соответствующую случаю книгу. При этом сложная дуалистическая система мировоззрения была практически утрачена. Исчезла в павликианских общинах и элитар-

ная прослойка так называемых «совершенных», являвшихся когда-то носителями и хранителями сокровенных философских основ учения. Результатом стала полная деградация ереси. Даже традиционная для павликианско-богомильских общин строгая приверженность аскетизму оказалась поколеблемой: институт брака уже не отвергался, молитвенные бдения не отличались суровостью и т. д.

Многовековой конфликт с православной церковью способствовал успешной деятельности в павликианской среде католических миссионеров. Первые посещения болгарских земель посланниками Ватикана относятся к 1565 и к 1581 г. Однако сколь-либо широких масштабов распространение католичества достигло лишь с началом деятельности францисканского священника Петра Солината (1595). А в 1622 г. папой Григорием XV была создана Конгрегация по распространению веры, призванная координировать и направлять всю деятельность миссионеров в балканском регионе. К концу XVII в. посланникам Ватикана удалось склонить к католицизму основную массу еретиков, проживавших в районе Пловдива и в северной Болгарии (окрестности Никополя и Свиштова).

Однако вплоть до XIX в. истинные успехи католицизма в павликианской среде были весьма относительны. Стремясь любым способом достичь увеличения количества новообращенных, миссионеры проводили с согласия Ватикана политику в высшей степени компромиссную. Еретики принимали крещение по римскому образцу, обязывались почитать крест и подчиняться римской церковной власти, а в остальном (по умолчанию) продолжали сохранять верность комплексу своих традиционных обрядов [164, с. 45–47; 99, с. 447]. Во всяком случае, на протяжении всего XVII в. в отчетах в Конгрегацию миссионеры дружно жаловались на живучесть в их среде еретических обычаев.

Особой жизнеспособностью отличался ритуальный курбан. Этот жертвенный обычай был призван оградить общинников от болезней и всех прочих несчастий. Суть его состояла в том, что с исполнением соответствующих обрядов всенародно закалывался агнец (или иной домашний скот), который затем торжественно съедался общинниками. Конфликт же с духовенством возникал из-за того, что по обычаю торжественная трапеза совершалась в церкви. Еще Петр Солинат сообщал, что вскоре после обращения павликиане села Ореша взбунтовались против запрета совершать курбан в храме. Они развалили церковный алтарь и превратили его в трапезу (стол) [164, с. 30]. В середине XVII в. софийский католический епископ Деодат, посетив село Маринопольцы, обнаружил в церкви местных католиков вместо алтаря и икон лишь стол, на котором они совершали массовые ритуальные трапезы [164, с. 37]. В последующем Ватикану приходилось издавать специальные инструкции, обязывающие духовенство бороться с частными и общественными курбанами. Однако они благополучно дожили, по крайней мере, до середины XIX в. [164, с. 71, 216, 217].

Если попытаться охарактеризовать отношение православных болгар к павликианам, то, прежде всего, необходимо отметить высокую степень идеологической инерции. Несмотря на начавшийся процесс возвращения еретиков в лоно христианской церкви, в глазах окрестного населения они еще долго продолжали оставаться еретиками-изгоями. В докладах первых миссионеров особо отмечается отчуждение, царившее в отношении православных к их подопечным. И это не удивительно. В рамках православной догматики павликианство было тягчайшей ересью, а его приверженцы считались отлученными и контакты с ними, мягко говоря, не поощрялись. Свидетелями именно такого отношения и стали ватиканские эмиссары [161, с. 44]. Высокая же степень веротерпимости, проявляемая Ватиканом к павликианским обычаям и, как следствие, длительное сохранение общинами традиционного этнокультурного облика, также вряд ли способствовали изменению отношений. Думается, в глазах православных болгар совмещение еретических обычаев и католической атрибутики могло явиться серьезной причиной не смягчения, а скорее усиления негативного стереотипа восприятия. В массовом сознании православной паствы католицизм и павликианство могли органично дополнять и взаимно компрометировать друг друга в рамках союза двух «злейших ересей». Что же касается характера этнопсихологического стереотипа павликиан-католиков, то сколь-либо определенные очертания он приобрел лишь к концу XVIII в., поэтому и рассмотрен будет в соответствующем разделе.

Возвращаясь же к общей оценке восприятия католиков, необходимо признать, что собранный материал указывает на стабильный характер негативного стереотипа. Несмотря на резко изменившуюся в XV в. политическую ситуацию, а также на имевшие место факты сотрудничества с западными державами, православное население продолжало оставаться на жестко идеологизированных позициях. И хотя источники не позволяют обнаружить признаков открытой конфронтации, но то обстоятельство, что даже в условиях господства иноверцев-мусульман неприязненное отношение к «латинам» продолжало сохранять прочные позиции в общественном сознании, служит наглядным доказательством глубины антикатолических настроений в обществе.

Что касается иудеев, то отношение к ним на протяжении всего рассматриваемого периода было исключительно стабильным, дистантным и сдержанным. В целом создается впечатление, что в ментальном и этнокультурном плане эти две общины существовали как бы в параллельных, не связанных между собой мирах. Однако в реальной жизни это было не так. Начиная с конца XV в. евреи оказались одним из наиболее многочисленных этносов в крупных городах балканской части Османской империи. Причиной тому стали антисемитские гонения в Испании и Португалии, которые вызвали массовый исход евреев из этих стран. Причем, едва ли не подавляющее их большинство осело в конечном итоге на землях Османской империи. Общее число эмигрантов (так называ-

емых евреев-сефарадов) в этом регионе оценивается исследователями приблизительно в 90 тыс. человек [304, с. 35–37].

При этом необходимо иметь в виду, что одними евреями-сефарадами (Сефарад на иврите означает Испания) состав османской иудейской общины не ограничивался. История расселения израильтян на Балканах включает в себя три основных этапа. Их первые общины возникли здесь еще в римское время и продолжали функционировать в эпоху Византийской империи. Эти евреи усвоили не только греческий язык, но и многие из элементов местной культуры. На Балканах за ними прочно закрепилось название романьоты. Так называли и еврейских подданных Первого и Второго Болгарского царства. Ко второй волне эмиграции (XII–XIV вв.) обычно относят переселенцев из стран Центральной и Западной Европы (прежде всего из Венгрии и Баварии). Они принесли с собой язык и культуру, типичную в основном для немецких евреев и получили поэтому название ашкенази. Появление в конце XV в. численно превосходящих все местное еврейское население сефардских эмигрантов стимулировало, по-видимому, развитие в иудейской общине дезинтеграционных тенденций. Сохранившиеся протоколы раввинских судов свидетельствуют, что в XVI в. эти судебные инстанции были буквально завалены разбирательствами по поводу приоритетов тех или иных культурно-бытовых норм. И лишь к XVII в. специалисты считают возможным отнести становление на Балканах относительно гомогенной еврейской общности [304, с. 37]. Эта новая общность унаследовала от испанских евреев не только название и культурный облик, но и язык (джудезмо, шпаньол, жудеспаньол), который хотя и претерпел значительные изменения за счет лексических заимствований (в основном за счет немецкого, венгерского и турецкого языков), но сохранил кастильскую диалектную основу [172].

Что касается болгарских земель, то согласно данным османских налоговых регистров, абсолютным лидером по количеству иудейского населения в конце XVI в. стала София, где насчитывалось до 15 тыс. человек. Далее следовал Пловдив (300 хозяйств), затем Никополь (205 хозяйств) и Видин (50 хозяйств) [248, с. 9]. В болгарских землях евреи развили исключительно высокую степень активности в области торгово-финансовых операций. Вместе с дубровническими купцами они сосредоточили в XVI–XVII вв. в своих руках основной массив внешней и внутренней торговли региона.

На первый взгляд кажется, что деятельность такого рода неизбежно должна была привести к массовым контактам с неиудейским населением. Однако исследования показывают, что этого не произошло. Израильтяне вели исключительно замкнутый образ жизни. Формально причиной тому стала их строгая приверженность официально навязанному османами принципу конфессионально-юридической автономии, позволившему группироваться еврейскому кварталу вокруг синагоги. Здесь же были сосредоточены училища, административные учреждения и все необходимые

для полуавтономной жизнедеятельности заведения. Евреи также строго придерживались принципа конфессиональной автономии и в своей ремесленной деятельности (в отличие от христиан). Благодаря четко организованной системе товариществ и корпораций, комплектуемых строго по этнорелигиозному признаку и действующих по принципу иерархии, производственные контакты с мусульманами и христианами были сведены до минимума, фактически не затрагивая рядовое население общины [199, с. 30, 39, 61; 198, с. 21–34].

Такая организация труда не была случайной. Речь идет о сознательной политике изоляционизма, а точнее о вынужденной методике самосохранения в иноэтничной среде. Обособленное проживание еврейских семей вне иудейской общины резко порицались общественным мнением. С точки зрения современников именно компактное проживание всех евреев в одном месте, абсолютная закрытость общины представлялась идеальной моделью существования. На этот счет сохранился любопытный документ, в котором в качестве идеала описан еврейский квартал в Скопье, сожженный австрийскими войсками в 1697 г. В книге раввина Аарона Хаима Акоена он описан следующим образом: «В течение многих лет евреи здесь жили в одном месте, построенном в виде крепости посреди города, которая была окружена стенами с прочно закрытыми воротами, чтобы сохранить еврейский народ в славе и чести, чтобы сохранить скромных дочерей израилевых, дабы они не выходили из крепости.... Так как жители этого города, которые не евреи, люди дурные и грешные. Да не могут они проникнуть в это место, где находятся наши дома и наши дворы, а также наши синагоги... все это внутри указанной крепости» [83, т. 2, с. 315].

Несомненно, идеальные поселения подобного типа встречались далеко не везде. В источниках можно найти указания на более открытые общины и даже на проживание среди иудеев мусульманских семей. Однако общая тенденция на размежевание с иноверцами прослеживается вполне определенно. Установка такого рода тем более симптоматична, что Османская империя не знала примеров массовых антисемитских гонений. И хотя деятельность некоторых ростовщиков (а позднее и откупщиков) подчас вызывала возмущение, но оно не выходило за рамки законности.

Что касается отношения болгар к присутствию в их среде сравнительно многочисленной общины «сынов Израиля», то оно было подчеркнуто сдержанным. Во всяком случае, источники не дают оснований говорить о росте антисемитских настроений в рассматриваемый период. Это косвенным образом подтверждается и сравнительно низким процентом произведений с еврейской тематикой в памятниках устного народного творчества. И хотя элементы юдофобии в них порой встречаются, нельзя сказать, что они типичны. Чаше всего в таких случаях фигурирует традиционная для Средневековья тема предательства (см. например, стих «Шайна Робина и Марко») или опасение за осквернение православных святынь [158, с. 227–231]. А то обстоятельство, что болгарский язык

и джудезмо фактически никак не повлияли друг на друга [123, с. 167–181; 171, с. 85–86], косвенно свидетельствует о достаточно высокой степени отчужденности между двумя общинами.

Причем, судя по материалам фольклора, со стороны болгар природа этой отчужденности диктовалась исключительно конфессиональным фактором и вряд ли затрагивала в рассматриваемый период этнические чувства. Основание для таких предположений дают произведения, в которых обыгрывается брачная тематика (например, стих «Стоян и Ганка Белканка», «Стоян и сестра Шенгюфа»). И хотя сама возможность брака между болгаринцом и еврейкой порицалась общественным мнением обеих общин, на практике подобные браки все же имели место (при условии перехода невесты в православие). Особенно примечательно, что в представлении болгар результатом обряда крещения было изменение не только вероисповедания, но и национальной принадлежности невесты. В песнях по этому поводу прямо говорится: «Чифутче става българче» [158, с. 106–107, 196–198]. Тем самым конфессиональное сознание еще раз демонстрировало полный приоритет над этническим.

Подводя итоги анализа процессов этнического взаимодействия можно сделать вывод, что в новых условиях они таили в себе угрозу активизации ассимиляционных процессов. Проблема сохранения самобытного этнокультурного облика встала для болгар на уровень общенациональной задачи уже в XV в. Исследование показывает, что наиболее успешно она решалась за счет активизации элементов обыденного сознания. Ориентированный на приоритет собственно этнических категорий, этот тип сознания способствовал активизации и культивированию в народной среде сразу всего комплекса внешних этноразграничительных признаков, создавая дополнительное препятствие для проникновения в повседневный быт элементов исламской культуры.

Другим важнейшим условием, определившим возможность выживания болгар в качестве самобытной этнокультурной общности, стала деятельность Константинопольской патриархии. На ее долю парадоксальным образом выпали сразу две взаимоисключающие функции — этнонивелирующая и этноконсолидирующая. Вынужденная пропагандировать жестко конфессиональные установки, она хотя и добивалась искажения прежней структуры самосознания паствы, однако при этом невольно способствовала усилению внутренней замкнутости религиозно-территориальных общин. При условии же компактного проживания этноса этот фактор неожиданно начинал играть роль действенного механизма, ориентированного на предотвращение эрозии традиционных этнокультурных связей. Тем самым именно община в том виде, в котором она оформилась под воздействием османского законодательства и инициатив Вселенской церкви начинала выступать главным тормозом на пути процессов естественной ассимиляции.

В поисках идентичности

В современной этнологии утвердилась точка зрения, что резкое изменение исторической ситуации не может не оказывать решающего влияния на состояние этнического самосознания народа, в том числе и на характер его этнопсихологического автостереотипа, т. е. на представления о характерных особенностях собственного этноса [23, с. 181–182]. В этом отношении история болгар османского периода представляет особый интерес, поскольку позволяет проследить изменения в сфере сознания в условиях приближенных к экстремальным.

Широко распространено мнение, что этническое самосознание по своей внутренней структуре иерархично и включает в себя представления различных таксономических уровней [23, с. 181; 114]. Для Балкан эпохи зрелого феодализма наиболее типичным является комплекс, состоящий из следующих основных таксонов: представления о единстве рода, государственной принадлежности и вероисповедания [215, с. 317–349]. В доосманский период автостереотип болгар формировался в основном в рамках существования независимой болгарской государственности. Это обстоятельство предопределило возникновение достаточно четких представлений о тесной взаимосвязи категорий этнической и государственной принадлежности [10, с. 338–339; 130, с. 36–69; 148, с. 33–36].

Интеграция болгарских земель в состав империи османов уничтожила объективные предпосылки для распространения и развития в обществе данной формы самосознания. Анализ показывает, что автостереотип болгар достаточно быстро отреагировал на изменение условий, начав претерпевать существенные изменения уже на рубеже XIV–XV вв. Прежде всего, данное наблюдение относится к изменению смысловой функции этнонима «болгары».

Общепризнанно, что этноним является наглядным внешним выражением самосознания народа. Исследования Д. Ангелова показали, что самоназвание «болгары» (как словесный символ и наглядное проявление самосознания болгарского народа) начал утверждаться в источниках с IX в. [10, с. 315–350]. В период существования Первого и Второго Болгарского царства в международной этнической номенклатуре оно подразумевало, в первую очередь, подданных болгарского государства [10, с. 338–339]. С уничтожением в конце XIV в. государственной независимости и изменением правового положения болгар меняется и позиция этнонима.

Изучение болгарским историком И. Гылыбовым огромного массива османской документации XV–XVI вв. дает основания утверждать, что

употребление этнонима в этом виде источников имеет разовый характер [55]. Вслед за документами османской канцелярии этноним постепенно исчезает и из международных актов. В европейских источниках дипломатического характера начала XV в. термин «болгары» еще встречается, обозначая по инерции подданных болгарского царя. Но вместе с окончательным установлением на Балканах османского господства этноним полностью теряет свое политическое содержание и исчезает из официальной документации. На смену ему приходит собирательный и в значительной степени условный термин «греки» или «ортодоксы» [44, с. 42].

Постепенно меняется и содержание, вкладываемое в этноним самими болгарами. Проследить эту эволюцию представляется возможным на материале оригинальных сочинений болгарских книжников конца XIV – начала XV вв., принадлежащих к единой литературно-художественной школе, получившей в современной историографии наименование Тырновской. Из книжников, чья болгарская этническая принадлежность не вызывает слишком серьезных сомнений, этноним «болгары» наиболее полно представлен в сочинениях Евфимия Тырновского, Иоасафа Бдинского, Григория Цамблака и Константина Костенечского. Проведенный анализ позволяет установить, что за период с 70-х гг. XIV в. по 30-е гг. XV в. смысловая функция этнонима претерпевает эволюцию от этнополитонима до своего собственно этнического значения.

Употребление термина «болгары» в первом значении является характерной особенностью корпуса сочинений последнего болгарского патриарха Евфимия. В его текстах можно выделить следующие этнопроизводные понятия, располагающиеся по частоте использования следующим образом: болгарское царство/держава, болгарский царь, болгарский скипетр, болгарский архиепископ, болгарские города, болгары, болгарский народ, болгарский род, (болгарские) соотечественники. В целом система их употребления охватывает основные внешние стороны проявления национальной государственности. Главенствующее место принадлежит категориям «царь» и «царство». Царь персонифицирует в себе и державу, и своих подданных. В текстах эта особенность этнополитического мышления проявляется, в частности, в том, что при сообщениях о военных действиях речь идет исключительно о царях.

В значении существительного этноним употребляется Евфимием лишь три раза: для обозначения воинов царя Калояна в сцене пленения латинского императора Балдуина [312, с. 197]; в панегирике св. Параскеве, где она объявляется заступницей всех болгар [312, с. 74]; для указания этнической принадлежности святого Ивана Рильского [312, с. 7]. На данных отрывках степень политизации этнического самосознания автора демонстрируется весьма наглядно. В сцене, описывающей захват войсками Калояна императора Балдуина, этноним в наибольшей степени указывает на отношения подданства. Основанием для такого заключения служит то обстоятельство, что именно для описания данного события

этноним, строго говоря, употреблять было не обязательно. Дело в том, что в этой операции под началом царя Калояна сражались не болгары, а половцы. Однако для Евфимия это обстоятельство не имело, по-видимому, существенного значения (хотя в историографии того времени этот факт был достаточно известен). В панегирике св. Параскеве речь идет, скорее всего, также о категориях политического характера. Во всяком случае, сравнение аналогичных пассажей (один из панегирика св. Параскеве, другой из панегирика царице Феофане) достаточно наглядно иллюстрирует данное предположение. В первом Евфимий пишет: «...Българом красота, заступница же и хранительница...» [312, с. 74]. Во втором — «...скипетру Българскому пособнице и известная представительнице...» [312, с. 258].

Вместе с тем, собственно этническое значение термина для Евфимия абсолютно ясно. Лучшее тому подтверждение — два отрывка из Жития Ивана Рильского, в которых этноним употребляется по своему прямому назначению. Так о родителях Ивана Рильского автор сообщает, что они «Българе же родом» [312, с. 7], а в конце Жития обращается к святому с просьбой молиться за свой народ: «...моли ся въсемилостивому владыце спасти твоя съродники едиnorodный ти език (т. е. народ) Българский...» [312, с. 26].

Таким образом, смысловая функция этнонима представлена в сочинениях Евфимия двояко: с одной стороны, она неотделима от представлений о государственном подданстве, а с другой, опирается на осознание родовой общности. И хотя в основе представлений автора о единстве народа лежит, по-видимому, этнический признак, однако в условиях существования национальной государственности он занимает подчиненное положение по отношению к категории подданства.

О содержании, вкладываемом Иоасафом Бдинским в рассматриваемый термин, можно судить лишь по тексту сохранившегося Похвального слова Филофеи. Это сочинение было создано в 1393–1396 гг. на основе аналогичного сочинения Евфимия Тырновского. С точки зрения использования этнонима оно отражает не столько этнические, сколько политические позиции автора. Ни сам этноним, ни этнопроизводные сочетания при описании современных событий автором не используются. Они присутствуют лишь в компилятивных отрывках из текста Евфимия, касающихся событий начала XIII в. Повествуя о настоящем времени, Иоасаф избегает употреблять этнические определители для указания статуса Тырновского и Видинского царства. Тырново фигурирует в тексте всего лишь как географическое понятие, а в отношении Видина употребляются абстрактно-политические формулы типа «царей христолюбивых держава» [311, с. 114]. Данная специфика объясняется, вероятно, феодальной раздробленностью и фактом одновременного существования сразу двух болгарских царств. Этнографам хорошо известны ситуации, когда в случае возникновения на базе одного этнического массива нескольких государственных образований на передний

план выступает сознание государственной принадлежности и местного патриотизма [23, с. 193]. По-видимому, это наблюдение можно отнести и к данному случаю. Этим обстоятельством можно объяснить и присутствующую в тексте апологетику Видина.

Сочинения Григория Цамблака были написаны в течение двух десятилетий после захвата османами территории всей Болгарии. Созданные в изгнании, они в значительной степени отразили специфику мышления эмигранта. Наиболее информативными с точки зрения смыслового анализа этнонима является «Похвальное слово патриарху Евфимию» и «Рассказ о перенесении мощей Параскевы». В них он представлен в следующих выражениях: царь болгарский, болгарские пределы, болгарский язык, болгарские роды, болгарские книги, болгарская слава. Контекст употребления этнонима позволяет предположить, что хотя этнополитическое содержание термина для автора по-прежнему актуально, однако тенденция к усилению собственно этнического компонента прослеживается вполне отчетливо.

Сама тематика данных произведений, посвященных последнему периоду существования и гибели болгарской державы, определяет тесную взаимосвязь категорий этнического и политического характера. Обращает на себя, однако, внимание особенность обращения автора с терминологией политического характера. Этнические определители Цамблак использует исключительно для обозначения Тырновского царства. Видинская держава представлена у него этнически нейтральными формулировками — «Бдинский град», «царь Бдинского града». Соответственно и захват османами Тырновского царства трактуется Цамблаком как подчинение ими всех «болгарских пределов» [312, с. 432].

Вместе с тем, у Цамблака не возникало, по всей видимости, сомнений по поводу этнического единства населения обоих княжеств. Так при описании перенесения мощей Параскевы в Сербию, он скорбит, что Тырново и Видин лишились своей святыни, которую отныне будет украшать не «болгарская слава», а сербская [312, с. 436]. Наиболее же определенно мысль о племенном единстве всех болгар прослеживается в «Похвальном слове Евфимию». По мысли Цамблака едва ли не основной целью Евфимия при вступлении на патриаршую кафедру была забота о своих соотечественниках («о своеплеменном имеше милование») [311, с. 43]. Однако в начальный период его пребывания на кафедре (1375–1381) юрисдикция тырновского патриарха распространялась на население как Тырновского, так и Видинского царства. Деятельность Евфимия в области реформы церковно-славянского языка автор также не соотносит с политической конъюнктурой. Цамблак однозначно трактует ее как общеполитическую, подчеркивая, что со всех концов земли к Евфимию приходили учиться «българских родов множества» [311, с. 49].

Еще более отчетливое внимание к этнической проблематике характерно для сочинений еще одного болгарского эмигранта первой тре-

ти XV в. — Константина Костенечского. В этом отношении особенно выделяется его историко-грамматический трактат «О письменах», отмеченный не вполне типичным для славянской книжности позднего Средневековья интересом к этнической проблематике. Болгарский этноним представлен здесь только в одном качестве — «болгарский язык», однако контекст его употребления позволяет относительно подробно реконструировать этнические воззрения автора.

Излагая теоретические основы проводимой в Болгарии во второй половине XIV в. реформы славянской письменности, Константин соотносит языковые и этнические категории. По логике автора разговорный язык есть категория этническая, поскольку носителем каждого конкретного языка является соответствующее племя. Обращаясь к истории создания Кириллом и Мефодием церковно-славянской письменности и останавливаясь на характеристике различных языковых групп, Константин как бы делит мир по этноязыковому принципу: греческий ареал, иудейский, латинский и славянский. К славянскому миру Константин относит носителей русского, болгарского, сербского, боснийского, словенского, чешского и хорватского языков [289, с. 396]. Описывая конкретный лексический вклад каждого племени в дело создания общей письменности, он употребляет в тексте соответствующие этнические определители. Однако в целом называет всю группу языков не иначе как славянские [289, с. 395, 398, 425 и др.], признавая тем самым единый этнический корень. Говоря о наименовании нового синтетического языка, Константин особо подчеркивает, что он не может называться ни болгарским, ни сербским, а лишь славянским, поскольку он «есть всех сих племень» [289, с. 398]. Сам же факт создания солунскими братьями церковно-славянской письменности оказывается для автора как бы зримым воплощением идеи внутреннего единства всех славянских народов. Органической составляющей этого мира славянских племен и является для Константина монолитная этническая болгарская общность.

Трудно судить, до какой степени взгляды Константина соответствовали основным установкам эпохи. Однако значительное распространение в XV–XVI вв. краткого списка трактата («Словеса вкратце») в болгарских и сербских землях, а также на территории России свидетельствует, что сознание книжников было восприимчиво к идее славянского единства. Более того, существуют данные, что переписчики не формально относились к вопросу о составе славянских племен. Например, бросается в глаза, что Константин, желая, по-видимому, соотнести количество славянских племен с сакральной цифрой семь, опустил из списка поляков. Эта ошибка была исправлена в XVI в. анонимным болгарским книжником, составителем философско-богословского сборника, куда вошли и «Словеса вкратце». В нем он приводит новый отредактированный список, восстанавливающий поляков, но опускающий из перечня хорватов (вероятно, в угоду той же цифре семь) [280, с. 259].

Что касается территории славянского ареала, то взгляды Константи́на относительно его границ, по всей видимости, соответствовали некой распространенной в среде книжников точке зрения. Отголоски воззрений подобного рода можно отчасти обнаружить и у Григория Цамблака. Рассказывая в «Похвальном слове Евфимию» об успехе реформы письменности, предпринятой в Болгарии этим патриархом, Цамблук очерчивает географию территорий, язык народов которых родственен, по его мнению, болгарскому — «севернаа въсе до океана и западнеа до Илирика» [311, с. 49]. В общих чертах этот район совпадает с территорией обитания племен, перечисленных Константи́ном — на севере русские, на западе хорваты.

Своеобразное развитие идея славянского единства получает в сочинении, написанном Григорием Цамблаком на смерть своего соотечественника московского митрополита Киприана. В «Надгробном слове», призванном подчеркнуть близость автора к умершему митрополиту, Цамблук достаточно определенно декларирует мысль об особом характере братства между болгарами и русскими. Используя в качестве литературного прототипа «Надгробное слово Мелетию Антиохийскому» Григория Нисского [302, с. 372–382] и развив его мысль о духовном родстве епископов, Цамблук выстраивает картину идеализированного болгаро-русского духовного братства.

Анализ показывает, что вся композиция Слова строится на риторическом сопоставлении болгарской и русской паствы: «мы» — болгары, т. е. паства Евфимия; «вы» — русские, т. е. паства Киприана. Обыгрывая идею Григория Нисского о тождестве духовного вероучителя и истинного «родителя» народа (которыми в обоих случаях оказываются иерархи-болгары), автор подводит аудиторию к мысли о существовании высшего духовного братства болгар и русских. Реализация этого братства возникает и осуществляется через одновременную пастырскую деятельность епископов-соотечественников — митрополита Киприана в Москве и патриарха Евфимия в Болгарии.

По мысли автора, русская паства потеряла в лице Киприана «не учителя токмо, но и родителя», который «благодатию пресвятого духа вас (русских) породил, воспита же евангелием, наказа же учением отеческим, упрямудрил господним страхом» [128, с. 26]. Аналогичным образом Евфимий является «рождением нас (болгар) отцем и учителем» [128, с. 27]. Логическим следствием этого тождества оказывается мысль о братстве болгарской и русской паствы, возникающей благодаря двум иерархам: Евфимий — отец, болгары — чада; Киприан — отец, русские — чада; Евфимий и Киприан — духовные братья («брат беаше нашему отцю» [128, с. 29]); следовательно, их духовные чада также оказываются братьями. Последняя мысль является кульминационной в произведении. Эта та идея, к которой автор пытается подвести свою русскую аудиторию всей логикой повествования. В заключительной части слова

он прямо подытоживает: «братия бо вам есмы отлучшии, понеже и отец ваш... брат беаше нашему отцю. Сего ради егда веселястесь вы, и мы слышащее, веселию вашему спричащася, и плачу вашему подобны есмы сообщницы» [128, с. 29].

Возникшая духовная близость двух паств закрепляется тем обстоятельством, что иерархи оказываются соотечественниками. Цамблак специально подчеркивает в тексте, что Киприана, Евфимия и его самого «наше (т. е. болгарское) отечество изнесе» [128, с. 25]. Напоминая русской аудитории о болгарском происхождении их митрополита, Цамблак, безусловно, преследовал собственные политические цели. Учитывая шаткое положение амбициозного болгарского иерарха, логично предположить, что Цамблак просто стремился лишний раз подчеркнуть свою близость к усопшему. Однако представляется маловероятным, что он стал бы подчеркивать факт своего иноэтничного происхождения, если бы его собственное самосознание, а также сознание русской аудитории не было готово к восприятию славянской тематики.

Таким образом, материал сочинений Константина Костенечского и Григория Цамблака дает основания говорить о некоторой активизации в начале XV в. элементов общеславянского сознания в среде образованной болгарской элиты. В отличие от источников XIII–XIV вв., крайне скудных с точки зрения данных о сохранении сознания единства славянской этнической общности [130, с. 65–66], материал начала XV в. свидетельствует о некоторой переориентации общественного сознания. Косвенно на это указывает и такой известный южнославянский памятник середины XV в. как Анонимная болгарская хроника. По мнению исследователей, с точки зрения компоновки материала для нее характерен не узкорегionalный, а ярковыраженный общевосточный подход [294, с. 490; 3, с. 80; 183, с. 241]. По всей видимости, глобальное противостояние христианства и мусульманства, характерное для Балкан этого периода вполне могло способствовать преодолению сознания обособленности отдельных этнических общностей.

Активизация собственно этнического компонента самосознания болгарских книжников и одновременно повышение интереса к идее славянского единства являлись, по всей вероятности, логическим следствием эпохи политической дестабилизации. Уничтожение болгарской государственности предопределило дальнейшую несостоятельность этнополитической формы самосознания, а вынужденное оживление межэтнических контактов (как в результате исчезновения прежних границ, так и миграции населения) способствовало расширению этнического кругозора и более интенсивному функционированию собственно этнических понятий. Одновременно именно в эту эпоху происходит ослабление влияния на население сразу всех идеологических институтов. Прежние политические структуры османами были уничтожены, однако новые находились еще в стадии становления. Тырновская патриархия прекратила свое су-

ществование, однако система миллетов еще не сложилась. При этом позиции официальной православной культуры были ослаблены.

В этой ситуации возникли условия не только для понижения общего культурного уровня населения, но и для распространения в среде книжников некоторых представлений, типичных для иных социальных слоев. В современной литературе уже высказывались наблюдения, что в Средневековье собственно этнический компонент сознания играл, по всей вероятности, доминирующую роль в структуре самосознания именно рядового населения, тогда как в сознании элиты он занимал подчиненное положение [215, с. 323–324]. Можно предположить, что обстановка конца XIV – первой половины XV вв. способствовала росту во всех слоях общества элементов обыденного сознания с одновременным усилением позиций собственно этнического компонента. И то обстоятельство, что даже в сочинениях, относящихся к наиболее консервативному агиографическому жанру можно обнаружить повышенный интерес к этнической проблематике, является одним из свидетельств стремления автостереотипа к структурным изменениям в сторону усиления роли этнической таксономы.

Проведенное исследование дает, однако, основания говорить, что данная тенденция не получила продолжительного развития. В новом теократическом государстве автостереотип болгар довольно быстро начинает претерпевать существенные внутренние изменения, связанные с возрастанием роли не этнического, а конфессионального фактора. Прежде всего, речь идет об усложнении самой структуры автостереотипа. Уже в середине XV в. представления об отношениях подданства получают тенденцию к приобретению собственной сложной подструктуры.

Данной процесс связан в значительной степени с тем, что в сознании болгар представления о государственной принадлежности начинают восприниматься в рамках двух различных систем — в системе исторической памяти народа и в системе новых политических реалий. Память, как на уровне книжной культуры, так и устного народного творчества продолжала бережно хранить воспоминания, связанные с идеей национальной государственности, а, следовательно, и с прежними отношениями подданства.

Решающая роль в консервации этого процесса принадлежала православной церкви. Уже само сохранение традиционного культового действия и богослужебной практики подразумевало сохранение населением хотя бы части знаний о средневековой болгарской державе. Напрямую традиционные функции церкви никогда не были предназначены для поддержания в народе каких-либо элементов этнического самосознания. Однако в условиях османской действительности вне зависимости от программных установок патриархата, этнического состава клира или административной принадлежности епархий им неожиданно пришлось выполнять эту новую роль. Сам факт сохранения традиционных церковных структур оказался в новых условиях определенной гарантией

консервации хотя бы части исторической информации, прежних этнокультурных навыков, а, следовательно, косвенным образом влиял и на характер самосознания населения.

В соответствии с древней традицией в болгарских церквях в османский период продолжали храниться и по соответствующим случаям зачитываться старые рукописи. Среди них были, например, синодики, чрезвычайно богатые в информативном отношении, так как они содержали упоминания о болгарских царях и наиболее важных событиях доосманского периода. Так сохранившийся Синодик царя Борила являлся, по существу, краткой летописью государственной жизни Болгарии XIII–XIV вв. В церквях также хранились поменики, содержащие информацию о болгарских царях и наиболее важных событиях прошлого. В отдельных случаях поменики, как особый тип документа, выступали и в качестве своеобразного индикатора активности исторической памяти народа. Примером уникального источника такого рода может служить наиболее старый список Зографского поменика (список 1502 г.), в котором к числу болгарских царей причислен сын тырновского царя Ивана Шишмана Фружин, так никогда и не вступивший на престол [91, с. 489].

Важнейшие историко-информативные функции выполняла также агиография, часто используемая для чтения в массовой аудитории. Особо это относилось к житиям местных святых и тех, чьи мощи хранились в Болгарии. Связано это было с тем, что в этом случае в тексте часто присутствовали сюжеты, напрямую соотнесенные с историей Первого и Второго Болгарского царства. К примеру, в широко популярном Житии Ивана Рильского рассказывалось о встрече святого с царем Петром. В Похвальном слове Евфимию Тырновскому об истории завоевания Болгарии османами и т. д.

Особую же ценность представляли исторические справки, поясняющие обстоятельства появления мощей в болгарских землях. Поскольку чаще всего мощи попадали в Болгарию в качестве военных трофеев, повествование нередко превращалось в панегирик военной доблести болгарских царей. Такого рода справки содержались, например, в часто переписываемых в османский период житиях, принадлежащих перу Евфимия Тырновского. Например, в тексте «Похвального слова Иоанну Полиотскому» присутствовал даже довольно пространственный рассказ об обстоятельствах пленения в 1205 г. болгарским царем Калояном латинского императора Балдуина.

Серьезное воздействие на процесс сохранения этнического самосознания оказывали также культы местных святых. К популярным в среде болгар относились культы Кирилла, Мефодия, Климента, Наума, Ивана Рильского, Гавраила Лесновского, Прохора Пщинского, Михаила Осоговского и некоторых других, которых население считало своими по родовому признаку.

Особенно это замечание можно отнести к культу Ивана Рильского, постепенно распространившегося из западных областей на всю болгарскую территорию и получившего статус национального небесного заступника. К концу XVII в. его образ становится чрезвычайно популярен в книжности, иконографии, фольклоре, а сам он оказывается в болгарских землях единственным святым, имеющим в годовом цикле целых три праздника. Учитывая историческое содержание и информативность этого культа, можно сказать, что в рассматриваемый период он играл одновременно и образовательную, и этнообъединяющую роль, стимулируя пробуждение в широких народных массах патриотических чувств.

Народная память также хранила информацию о былой государственности. Из поколения в поколение передавались топонимы, напоминавшие о царском достоинстве древних болгарских властителей. Об этом свидетельствуют такие наименования как Царавец, Царева ливада, Царев дол, Царев кладенцы и другие названия [34, с. 403]. Население на протяжении столетий продолжало петь песни, передавать сказания и легенды, главными героями которых были реальные правители последнего периода существования болгарского царства. Их имена в памяти народа были овеяны легендой героической борьбы с османским нашествием. Среди наиболее популярных реальных персонажей историко-героического эпоса оказался феодальный правитель из Македонии Марко Кралевич и последний тырновский царь Иван Шишман. Иностранным путешественникам, посещавшим болгарские земли в XVI–XVII вв. не раз приходилось быть свидетелями, как местные жители в песнях «отдавались воспоминаниям о своем прошлом величии» [258, с. 171] и о подвигах в борьбе с турками. Песни такого рода довелось слышать, например, австрийскому дипломату К. Шеперу, его соотечественнику В. фон Шайнаху, немецкому дипломату Х. Дерншваму, французскому путешественнику Ж. Форизьену и многим другим [185, с. 188, 262, 425; 258, с. 171].

Сами образы борцов с турецким нашествием получили в устном народном творчестве ярко выраженную легендарно-эпическую окраску, далеко не всегда совпадающую с реальными обстоятельствами их жизни. Так турецкий вассал Марко неожиданно превратился в центральную фигуру героического цикла с антиосманской направленностью, а царь Шишман получил биографию, значительно продлевающую его реальную жизнь.

Исследователями установлено, что Иван Шишман после падения Тырнова затворился вместе с сыном Александром в Никополе. Там он был пленен, а затем скончался в заточении в Пловдиве приблизительно в 1395 г. [189, с. 80]. Совсем иначе запечатали его судьбу народные предания. Многочисленные сказания о смерти царя Шишмана, сохранившиеся в разных болгарских землях (Балканский хребет, Фракия), повествуют о многолетней героической борьбе его дружины и последней битве под Самоковом [189, с. 82–83]. В легендарных местах его сраже-

ний население вплоть до XIX в. хранило топонимы, связанные с этими событиями: Шишманово кале, Шишманов гроб и другие [189, с. 83]. Одновременно в западной Болгарии существовало предание о последнем сражении дружины Шишмана на Софийском поле [158, с. 78]. О степени популярности этих легенд свидетельствует приписка к одному из рукописных сборников, в которой анонимный книжник середины XV в. вполне определенно сообщил, что «последний император великий болгарский» Иван Шишман был убит у града Самокова после тридцати лет борьбы с турками [236, с. 114]. Об активном характере народной памяти и жизненности идеи национальной государственности говорит и поддержка, оказанная населением организаторам Тырновского восстания (1598), объявившим о возведении на престол якобы отдаленного потомка династии Шишмановичей.

В тесной связи с проблемой отражения в народной памяти истории гибели собственной государственности стоит и восприятие болгарами факта падения Константинополя. Это событие ассоциировалось у современников с предзнаменованием ожидавшегося в 1492 г. конца света. Об этом наглядно свидетельствует большое количество появившихся после 1453 г. новых славянских списков пророчеств эсхатологического толка [255, с. 30]. В устной народной традиции тема падения Константинополя оказалась отчасти объединенной с преданиями об уничтожении болгарского царства. Наиболее последовательно такого рода контаминации прослеживаются в болгарском варианте знаменитого песенного цикла о смерти византийского царя Константина IX Палеолога (1448–1453) и его жены Елены. В одном из вариантов этого цикла император представлен в качестве последнего болгарского царя, гибель которого знаменует и конец болгарской государственности [260, с. 16–19]. Сам факт существования подобного цикла свидетельствует, что в массовом сознании сохранялась не только память о прежних категориях подданства, но и смутные ассоциации, напоминающие о принадлежности его к некой единой православной системе, центром и олицетворением которой для средневекового мышления являлся Константинополь.

Одновременно османское завоевание предопределяло неизбежность принятия болгарами новых, объективно существующих отношений государственной принадлежности. Процесс их осознания осложнялся, однако, тем, что система правовых реалий османского общества фактически закрепляла за христианами статус двойной юрисдикции — одновременно по отношению к султану и патриарху. Как уже упоминалось, теократический характер империи гарантировал христианам автономию в вопросах урегулирования многих сторон повседневной жизни. В рамках системы миллетов статус патриарха получал принципиально иной уровень. Глава Вселенской церкви оказывался не только политическим представителем своей паствы перед лицом султана, но и ее верховным судьей, сосредоточившим в своих руках церковно-гражданское управление православным

населением империи. Одновременно местные иерархи начали представлять свою паству перед лицом провинциальных властей и брать на себя основную часть судебно-исполнительских функций. В результате участие церковных иерархов в светской жизни паствы выросло настолько, что дало основание некоторым исследователям даже сравнивать константинопольского патриарха с преемником византийского императора, а митрополитов и епископов с его наместниками, правившими в своеобразном «государстве в государстве», организованном самими османами внутри своей империи [126, с. 117; 309].

Безусловно, данная аналогия носит образный характер и не претендует на политическую корректность. Важной представляется иная сторона вопроса: данная правовая ситуация давала иноверцам возможность существовать (на субъективном уровне) одновременно как бы в двух реалиях. В качестве верноподданных султана православные разделяли вместе с мусульманами весь ход социально-экономической и политической жизни империи, переживая ее взлеты и падения, годы благоденствия и кризисов. В качестве же подданных константинопольского патриарха проживали фактически без вмешательства османских властей духовную и этническую часть своей истории. Возникла ситуация, которую на уровне сознания можно было интерпретировать как аналог системы двойного подданства. Южнославянские источники XV–XVII вв. из Фракии, Мизии, юго-западных земель свидетельствуют, что элементы мышления такого рода действительно можно обнаружить.

Законный характер власти султана местными христианами признавался, по-видимому, безусловно. Об этом свидетельствует, в частности, закрепление за ним сакрального для славян титула «царь» и производного глагола «царствовать», которые в различных модификациях встречаются в многочисленных приписках к рукописям и сборникам османского периода. Например: «царь», «царь султан», «царь всей земли Романискои и Македонскои и Българскои и Сръбскои» и т. д. [236, с. 35, 103; 213, с. 63]. Одновременно в тех же источниках можно обнаружить трактовку статуса церковных иерархов в значении, приближенном к рангу правителей областей. Такой подход особенно типичен для первых двух веков османского господства. Так, например, в приписке к Номоканону второй половины XV в., сообщающей о поездке охридского архиепископа Дорофея, прямо сказано, что он объезжал «весы и села и градовы по области државы своее црковнаа» [4, с. 265].

Большое распространение получила у летописцев и датировка событий одновременно по времени правления султана и духовного владыки. В текстах обычно сообщается, что некое событие произошло при султанине «Х» и при владыке «Х». Например, «при царе султан Сулименеа и при владыке софиском Диомидием» [236, с. 35].

Сразу необходимо оговориться, что эта формула имела доосманское происхождение. Подробное ее объяснение приводится еще в Эпанаго-

ге — известном византийском сборнике правовых норм (IX в.). В ней православное государство сравнивается с телом, а церковь с душой общества. Благополучие населения напрямую зависит от гармонии и единства между ними. В этом документе, в частности, говорится: «Так как государство наподобие человека состоит из частей и членов, то наиважнейшими и необходимейшими членами являются царь и патриарх, почему мир и благоденствие подданных и зависит от единомыслия и согласия царской и патриаршей власти» [231, с. 29]. При этом особо подчеркивается, что важнейшей обязанностью царя является защита правопорядка и благочестия [231, с. 30].

Используемая некогда по отношению к христианскому государю и церковному иерарху древняя формула подразумевала их взаимную ответственность за судьбы вверенных им Богом подданных. Формальная замена имени православного царя на царя мусульманского превращала ее, строго говоря, в бессмыслицу. Нельзя, однако, исключать и вероятность того, что в соответствии с новым соотношением светской и духовной власти привычное клише было заново осмыслено книжниками и использовалось ими вполне сознательно, как исключительно точно отражающее современные реалии фактического двойного подданства. Возможно, об этом же свидетельствуют и отдельные случаи упоминания в летописных записях имени лишь одного духовного владыки. Так, например, в приписке к Четвероевангелию, переписанному в 1573 г. в плененском селе Горна Митрополия священником Димитром сказано, что в это время «обладающу българскую землюю благочестивому архиепископу Кир Арсению» [280, с. 52]. При этом имя правящего султана не упоминается вовсе.

Закреплению в сознании болгар однозначных представлений о категориях подданства мешало также оформление на Балканах представлений легендарного характера, касающихся особого статуса и предназначения России. Сущность этих представлений, зарождение которых датируется исследователями началом-срединой XVI в., сводится к восприятию далекой северной державы в качестве прямого наследника Византии, призванного освободить православные народы от «агарянского» рабства [228, с. 10–14; 60, с. 81–82]. Широкую популярность в образованных слоях общества начали получать различного рода пророчества, связанные с предсказаниями о грядущем падении империи османов и скором приходе ниспосланного свыше избавителя. Одним из наиболее знаменитых пророчеств было сказание о надписи на гробе Константина Великого, истолкованное в XV в. будущим патриархом Геннадием Схоларием. В нем говорилось, что туркам удастся покорить Константинополь, но затем они будут уничтожены. С течением времени это довольно туманное высказывание начало приобретать все более определенную прорусскую направленность. В наиболее популярной в XVII–XVIII вв. версии это предание гласило, что в Константинополе турки будут властвовать долго, но затем «русский народ, соединясь со всеми языками, желающими

мстить Измаилу, его победит вторично» [181, с. 13]. Появлялись и другие предсказания подобного рода. В середине XVI в. александрийский патриарх Иоаким находил намеки о предначертанном возвышении Руси в самом Апокалипсисе [173, с. 151–152]. А в XVII в. посещавшие Москву греки уверяли, что вера в освободительную миссию России превратилась на Балканах едва ли не в общераспространенное явление [105, с. 353].

Возникновение представлений об особой миссии России на православном Востоке не в последнюю очередь связано и с позицией самого русского государства, постепенно все более склонного трактовать себя в качестве покровителя православных народов. Эта позиция была естественным следствием претензий России на роль нового православного центра после падения Константинополя. Начало было положено еще задолго до первых военных столкновений с Турцией. Брак московского великого князя Ивана Васильевича с византийской царевной Софьей Палеолог (1472) положил начало фантазиям на тему о «перенесения империи» из Византии на Русь. Признание же константинопольским патриархом царского достоинства ее потомка Ивана IV (1561) стало как бы официальным подтверждением законности претензий подобного рода.

В болгарских землях формирование представлений о мессианском предназначении России происходило не в элитарной, а в народной среде, далекой от осмысления проблем эсхатологии и региональной политики. Поэтому процесс мифотворчества сфокусировался в основном на понятной народу конкретной фигуре царя, в данном случае русского царя. Порожденный народным сознанием, этот образ хотя и не получил подробной разработки, однако постепенно приобрел столь неординарную трактовку, что мог оказывать определенное влияние на представления народа о своем верховном правителе.

Записанные в XIX в. несколько произведений болгарского народного творчества [108] сохранили сюжеты, позволяющие говорить о присутствии в системе народного сознания некоторых элементов болгаро-русских династических контаминаций. Обнаруживаются они, в частности, в одном из вариантов исторических сказаний о двух последних (причем, в обоих случаях мифических) болгарских царях — Константина и Асenea. Речь идет о судьбе наследников болгарской династии после завоевания страны турками. При этом вопрос тесно увязывается с русскими сюжетами. Согласно логике повествования, Россия в этих сказаниях становится местом спасения болгарских царевичей, а сама русская правящая династия оказывается напрямую связана с болгарской.

Первое из сказаний относится к широко известному на Балканах греческому песенному циклу о смерти царя Константина. В болгарском варианте этот образ совместил в себе сразу три исторических персонажа — Константина Великого, последнего византийского императора Константина Палеолога и последнего тырновского царя Ивана Шишмана [108, с. 235–236]. В сказании речь идет о завоевании турками Констан-

тинова царства и чудесном спасении его сыновей в России. Все события трактуются через призму небесного предопределения: накануне роковых событий царице снится ~~ведий~~ сон — небо раздваивается, месяц тонет в крови, звезды падают на землю и лишь небесные Стожары спасаются бегством на далеком севере. В «точном» соответствии с предсказанием страну завоевывают турки, царь Константин погибает, а оба царевича находят приют в «славной России». Заканчивается песня загадочным пророчеством, что спасшимся царевичам суждено наследовать царство.

Прямым логическим продолжением данного сказания является повествование о судьбе еще одного якобы последнего болгарского царя — Асеня [108, с. 216–217]. В тексте рассказывается о завоевании Болгарии турками, бегстве Асеня в Россию и установлении его потомками родственных связей с русской правящей династией. События развиваются следующим образом: в изгнании Асень проживает инкогнито, скрываясь под личиной пастуха; женится на простой русской крестьянке, но родившегося от этого брака сыну суждено взять себе в жены дочь русского царя (в другом варианте эта миссия выпадает на долю дочери Асеня). В наследство от своего некогда монаршего отца юноша получает корону древних болгарских царей и некие важные документы, хранителем которых отныне становится русский правящий дом. Затем он отправляется на родину предков для поиска тщательно спрятанной и завещанной ему царской сокровищницы, находит ее в окрестностях Софии в селе Урвич и благополучно переносит в Россию.

Так согласно логике повествования Россия превращается в страну проживания потомков болгарских царей, место хранения их регалий власти и казны. Причем, наследники болгарской династии не просто эмигрируют в Россию, а становятся членами русского правящего дома. Таким образом, отчасти как бы сбывается пророчество из сказания о смерти царя Константина — потомки последнего болгарского царя действительно наследуют царство (но не болгарское, а русское). Другими словами, «истинный» болгарский царь оказывается жив. Он скрывается в России и дожидается часа своего возвращения. В то же время, учитывая факт переноса регалий власти, само русское царство отныне может трактоваться в народном сознании в качестве «чудесного» продолжения болгарской государственности.

Не исключено, что катализатором формирования воззрений подобного рода могли стать и некоторые конкретные события XVI–XVII вв. Одним из них невольно могло оказаться распоряжение константинопольского патриарха Иоасафа, предписавшего в 1561 г. всем епархиям своего диоцеза регулярно поминать в церковных службах имя московского государя. Это распоряжение имело по-существу формальный характер и сопровождало церемонию признания Константинопольской патриархией царского достоинства Ивана IV. Однако текст здравицы был составлен таким образом, что в глазах неискушенной аудитории

мог послужить толчком для возникновения представлений о существовании определенной связи между правителем современной Руси и некогда свергнутой турками местной династией. Основанием для этого могла послужить, в общем-то, стандартная, но в сложившихся условиях весьма двусмысленная формулировка. Без каких-либо дополнительных пояснений прихожанам приходилось регулярно слышать в церквях здравницу русскому царю, в отношении которого употреблялось местоимение «наш» и имя которого ставилось в один ряд с местными царями древности. В тексте прямо провозглашалось: «Поддай Господи многолетнее здравие благоверному и благочестивому Царю нашему Ивану как и прежним древним царям» [173, с. 111]. Сохранились сведения, что и после смерти Ивана IV данная практика сохранялась. Так, например, в XVII в. константинопольский патриарх Константин Лукарис утверждал, что имя Михаила Романова по-прежнему присутствует в текстах церковных служб [228, с. 14].

Невольная, но систематическая пропаганда в церквях трактовки русского царя в значении, приближающемся к статусу реального государя турецких христиан, не могла не оказывать влияния на формирование сознания обывателей. К концу XVI в. популярность фигуры правителя Московской Руси приобрела в среде болгар, возможно, масштабы столь значительные, что бросалась в глаза даже иностранцам. Во всяком случае, итальянские дипломаты Чедолини и Соранцо, посетив в этот период болгарские земли, особо отмечали, что местные жители «всегда будут готовы взяться за оружие, восстать для освобождения от турецкого рабства и подчиниться его (московского правителя) власти» [256, с. 200].

Другим важным источником для активизации народного мифотворчества могли стать слухи о судьбе потомков (пусть даже и не вполне реальных) болгарских династий Срацимировичей и Шишмановичей. Известно, что после подавления Второго Тырновского восстания (1686) один из его непосредственных руководителей Ростислав Срацимир (по слухам из династии Срацимировичей) нашел убежище в Московском государстве. Он получил от русского правительства имение в Смоленской губернии и стал родоначальником дворянского рода Ростиславичей-Дубровских. О судьбе возможного потомка Шишмановичей (Шишмана III), провозглашенного участниками Первого Тырновского восстания (1598) новым болгарским царем, историкам ничего достоверно не известно. Сохранились лишь свидетельства, что после разгрома восстания в народе ходили упорные слухи, что Шишманович не погиб, а бежал в Россию [87, с. 711]. Вне зависимости от степени достоверности этой информации, сам факт ее циркуляции мог послужить отправной точкой для активизации народной фантазии.

Таким образом, если говорить о структуре стереотипа болгар, то в XV–XVII вв. наблюдается тенденция к постепенному усложнению восприятия категории подданства. На субъективном уровне оно начало осо-

знаваться параллельно в рамках нескольких различных систем: в системе исторической памяти, как генетическая связь с утраченной национальной государственностью; в системе современных политических реалий, как подданство по отношению к османской власти в лице султана; в системе правовой автономии, как принадлежность к «руммилету» во главе с патриархом; в системе смутных народных представлений о существовании некоего далекого, но «своего» и истинно законного православного государства. Становление столь сложной системы в восприятии категории подданства способствовало усилению позиций конфессионального компонента в общей структуре самосознания. Он становился обязательным атрибутом сразу двух таксономических уровней автостереотипа. Религиозная принадлежность оказывалась обязательным условием не только духовного, но и правового единства народа сразу в трех из четырех перечисленных систем восприятия подданства. Усиление значения конфессиональной таксономии влекло за собой соответствующее изменение соотношения основных компонентов внутри иерархии самого автостереотипа.

Если в последние десятилетия существования Второго Болгарского царства в сознании элитарных слоев конфессиональная принадлежность болгар воспринималась, в значительной степени, как атрибут национальной этнополитической системы, занимая подчиненное положение по отношению к категориям политического характера [130, с. 62–68], то к XVI в. конфессиональный компонент постепенно выдвигается на первый план.

Религиозная конфронтация в обществе также способствовала активизации религиозного сознания. Эту тенденцию всемерно старалась поддерживать и церковь. Вынужденная противостоять распространению ислама, она должна была решать труднейшую задачу консолидации разнородной паствы. Одним из условий успешного решения этой задачи стала необходимость насаждения в обществе внеэтнической, общехристианской идеологии, способной объединить представителей всех некогда враждовавших народов. Идея вселенского православия, не денационализации, а равенства всех православных народов перед Богом и патриаршим престолом постепенно превращалась в доминирующую цель деятельности Вселенской патриархии.

Одним из важнейших способов распространения в обществе общехристианских установок явилось создание и популяризация новых церковных культов, прославляющих современных мучеников, погибших за веру от рук турок. Характерной их особенностью стала откровенная космополитическая тональность и тщательное избегание каких-либо этнических привязок. В отличие от аналогичных произведений доосманской эпохи национальная принадлежность героев как бы вообще перестала существовать. Вне зависимости от места событий, будь это Константинополь, Янина или София, мученический венец за православную веру принимали не греки или болгары, а христиане без рода

и племени. Заказчиком этого корпуса мартирий выступила Константинопольская патриархия, она же внимательно заботилась об их тиражировании и распространении в регионах. Подавляющее большинство произведений было посвящено греческим неомученикам. Среди них наибольшей популярностью пользовались Мучения Иоанна Трапезундского, Георгия Одринского, Иоанна Янинского, Михаила Маврудиса, Луки Митилинского, Макария Кийского и др.

Среди новых неомучеников были и два болгарина, казненных в XVI в. — Георгий Новый и Николай Софийский. В том же столетии в их честь были созданы две оригинальные мартирии. «Житие и Служба Георгию Новому» были составлены непосредственно после смерти святого (1515) очевидцем казни софийским священником Пейо. «Житие и Служба Николаю Софийскому» также были написаны вскоре после казни (1551). Об авторе — Матвее Грамматике известно только, что он был участником описываемых событий и выполнял обязанности великого ламбадария софийской церкви.

Если анализировать оба произведения с точки зрения отражения в них этнопсихологического автостереотипа авторов, то обращает на себя внимание полное отсутствие собственно этнического стереотипа и замена его конфессиональным. При описании христианского населения Софии оба автора вообще отказываются от использования этнонимов, заменяя их чисто религиозными клише — «христиане», «христианский род», «православных сословие» и т. п. [190, с. 105; 245, с. 86]. Одновременно само понятие «православие» приобретает в новой интерпретации расширенный смысл, сопоставимый по значению с родовым признаком. В отношении его употребляется формулировка «отеческое предание» [245, с. 4]. Религиозная направленность собственного автостереотипа подчеркивается и однозначно конфессиональной трактовкой восприятия завоевателей.

Целенаправленная пропаганда со стороны греческого духовенства узкоконфессиональных установок не могла не оказывать влияния на характер общественного сознания. Говоря, однако, об усилении религиозного сознания необходимо иметь в виду, что данный процесс проходил, прежде всего, под воздействием идеологических факторов. Тем самым его влияние было ориентировано в первую очередь на сознание местной элиты, т. е. на круги близкие к духовенству. Учитывая же значительное опрошение и вынужденную социальную гомогенизацию, поразившие болгарское общество, можно предположить, что самосознание болгарского духовенства оказалось подвержено данному процессу не столь уж в большой степени.

Уникальным памятником эпохи, позволяющим судить о степени живучести собственно этнического компонента самосознания, является Поменик дарителей болгарского монастыря Зограф на Афоне [91, с. 490–521]. Данный документ был начат монахами в 1527 г. для регистрации паломников-дарителей и регулярно заполнялся на про-

тажении всего XVI–XVII вв. Запись дарителей осуществлялась по определенной схеме, в основу которой был положен этнотерриториальный принцип. В соответствии с местом жительства, паломники систематизировались по нескольким графам, имеющим соответствующее название — Болгарская земля, Сербская земля, Греческая земля, Молдовлахия и т. д. При этом интересно отметить, что такого понятия как «Македонская земля» или Македония в Поменике нет. Использование данной системы свидетельствует не только о сохранении в среде болгарского монашества четких представлений об этнических категориях, но и позволяет судить о взглядах современников на границы болгарской этнической общности.

Заполняя Поменик согласно заведенной традиции, монахи Зографского монастыря были вынуждены демонстрировать свои представления об официально несуществующих этнических территориях. Под рубрикой «Болгарская земля» в источнике чаще всего фигурируют населенные пункты в следующих границах: на севере от Силистры до Видина, на западе до Чирповца и Пирота, на юго-западе до Скопье и Костура, а на юге до Неврокопа и Станимака. Поскольку на протяжении почти двух столетий документ заполнялся различными людьми и, возможно, под влиянием получаемой от паломников информации, в Поменике нередко можно встретить путаницу при определении принадлежности того или иного населенного пункта. Прежде всего, это относится к районам, расположенным в этнически смешенных зонах. Наиболее ярким примером такого рода может служить Македония, города которой (Битоля, Прилеп, Велес, Скопье и др.) попеременно встречаются то в рубрике «Болгарская земля», то в рубрике «Сербская земля».

Однако в целом такая путаница для Зографского поменика не характерна. Создается впечатление, что монахи достаточно хорошо ориентировались в этнических границах на Балканах. Например, в качестве безусловно болгарских территорий в документе фигурируют все населенные пункты из областей центральной, северной и северо-западной Болгарии (вся Загория, Ловеч, Габрово, Етрополе, Враца и т. д.), а также районы Пловдива и Разлога. В качестве западной этнической границы с сербами Поменик стабильно указывает города Ниш и Лесковац, которые последовательно упоминаются под рубрикой «Сербская земля».

Изложенный материал позволяет делать выводы и о сохранении в обществе отдельных элементов общеполитического сознания. Наличие достаточно четких представлений относительно внешних границ расселения болгар на полуострове свидетельствует, что в XVI–XVII вв. узколокальная форма сознания еще не получила повсеместного распространения. Вместе с тем, источники вполне определенно указывают, что уже к XVI в. процесс локализации сознания начинает набирать силу [11, 93, 94]. Это проявляется, в частности, в чрезвычайно редком использовании книжниками самого понятия «болгарская земля» (если не считать новых списков сочинений периода Первого и Второго Болгарского цар-

ства). В тех же редких случаях, когда это понятие удается обнаружить и когда контекст позволяет делать выводы о его смысловой нагрузке, оказывается, что оно сводится к обозначению территории Тырновской митрополии. Таковы, например, были взгляды сельского священника Димитра из-под Плевны. В своей приписке к Четвероевангелию (1573) он вполне определенно называет «болгарской землей» область, относящуюся к юрисдикции тырновского митрополита [280, с. 52–53]. Полностью исчезает из современных источников и термин «Болгария». Им, равно как и терминами «Сербия», «Греция» в XVI–XVII вв. продолжают пользоваться лишь иностранные путешественники.

Меняется также смысловая функция слова «отечество». По наблюдениям Д. Ангелова, употребление этого понятия в IX–XIV вв. имело тенденцию к постепенному приобретению широкого этнополитического значения в противовес изначально существовавшей традиции обозначения им конкретного места рождения [11, с. 5–13]. В условиях османского владычества эта тенденция быстро пошла на спад. В агиографических произведениях болгарских книжников начала XV в. еще можно наблюдать двоякое употребление данного термина — в узколокальном и широком этнополитическом или этнотерриториальном значении. Например, Константин Костенечский в «Житии Стефана Лазаревича» говорит, что отечеством этого деспота была земля «от древле нарекша се... сръбскаа» [121, с. 393]. Но в других случаях в качестве отчества различных персонажей указывает не государственные образования и не этнические территории, а конкретные населенные пункты. Например, отчеством хана Тамерлана названо местечко «Отрарь» [121, с. 387].

В памятниках XVI–XVII вв. — мартириях и многочисленных приписках к рукописным сборникам не обнаруживается уже и намек на употребление данного термина в широком значении. Само его использование сводится до возможного минимума. В тех же случаях, когда все же употребляется, он обозначает всего лишь город или село. Так для мученика Георгия Нового это Кратово [190, с. 133], для Георгия Новейшего — София [245, с. 40], для Николая Софийского — Янина [245, с. 31], для первопечатника Якова Крайкова — местечко Камена река в Македонии [91, с. 105].

Думается, что распространение представлений, связанных с осознанием себя (в первую очередь) членом местной территориальной общности явилось естественным следствием уничтожения османами всех внешних символов единства нации, а также общего процесса деградации культуры. Вместе с тем, данная тенденция способствовала, возможно, сохранению автостереотипом своей этнической окраски в среде широких народных масс. Развитие узколокальной формы сознания не мешало сохранению населением понятий, типичных для обыденного уровня самовосприятия (важной составной частью которых является признак родовой принадлежности). Одновременно именно эта форма самосознания

препятствовала распространению категорий общего плана, к которым в османский период и относилось, прежде всего, осознание себя частью православно «румилета».

О том, что самосознание простого народа продолжало сохранять на всем протяжении XV–XVII вв. четкие представления о своей этнической идентичности свидетельствуют многочисленные сообщения иностранцев, посещавших в этот период Балканы. Их дневники буквально пестрят указаниями об этническом составе населенных пунктов. Однако этой информацией они могли обладать лишь при соблюдении определенных условий: в случае достаточно четких ответов со стороны местных жителей или же их приверженности целому комплексу внешних этноразграничительных признаков. Не исключен также вариант большой осведомленности в данном вопросе со стороны переводчиков. Однако в любом случае сам факт обилия информации такого рода возможен лишь в случае сохранения населением четкого сознания своей этнической принадлежности.

Стабильно фиксируя, как уже упоминалось, этнические границы расселения болгар (река Нишава на западе и Марица на юго-востоке), иностранцы считали необходимым отмечать этническую принадлежность жителей также в тех случаях, когда встречали поселения со смешанным или не типичным для данной местности этнорелигиозным составом. Чаще всего примерами совместного проживания различных этносов становились города. Среди них наиболее часто фигурировали София, Пловдив, Русе и Разград. По наблюдениям путешественников, кроме болгар в них жили также турки, евреи, греки и дубровчане. При этом количество неболгарского населения с течением времени возрастало. Например, если в 1433 г. француз Б. де ла Брокьер писал, что подавляющую часть населения Софии составляют болгары, то в 1574 г. его соотечественник П. Лескалопье особо отмечал большое количество турок, евреев и дубровчан [258, с. 55, 152].

В сельской местности помимо чисто болгарских поселений в XVI – XVII вв. путешественники нередко отмечали совместное проживание болгар и турок или же болгар и татар. Однако в этих случаях, по их наблюдениям, население было территориально разделено замкнутой системой религиозных общин [185, с. 243, 391–394]. Вариант же совместного проживания компактных групп разноязычного христианского населения был, по сообщениям иностранцев, для болгарских земель не типичен. Чаще всего в этих случаях возникали отдельные моноэтнические деревни. Промером такого рода может служить село Клисура близ Софии, обозначенное в 1574 г. участником французского посольства П. Лескалопье как «село греков» [258, с. 151]. Особняком продолжали держаться и поселения саксонских колонистов-рудопромышленников в Чипровцах, Кратово, Желязие и Клисуре.

Судя по тем же сообщениям, конфессиональная автохарактеристика также использовалась в народной среде, однако носила, по-видимому, поверхностный характер. Например, в путевых дневниках нередко встречается запись, что православное население болгарских сел имело обыкновение ставить перед входом в деревню большой каменный или деревянный крест. Тем самым жители отмечали перед лицом внешнего мира свою религиозную принадлежность, как бы отдавая дань официально принятой категоризации населения. При этом на вопросы путешественников отвечали, что в селе живут болгары, свидетельствуя тем самым, что на уровне обыденного сознания продолжали ставить превыше всего родовой признак.

Связывая эти наблюдения с общей характеристикой автостереотипа, необходимо отметить, что выявленное несоответствие в соотношении основных компонентов самосознания у представителей разных социальных слоев не в последнюю очередь связано с проблемой влияния обыденного сознания и идеологии на процесс становления самоидентификации этнической общности. Проанализированный материал показывает, что у образованных слоев сознание этнической принадлежности оказывалось, в целом, в большей степени подчинено конфессиональному компоненту, чем у широких народных масс. В народной же среде собственно этнический компонент самосознания продолжал играть, по всей видимости, более значительную роль на всем протяжении рассматриваемого времени.

На основании проведенных наблюдений представляется возможным выделить в общем ходе эволюции самосознания болгар особый локальный период (конец XIV – первая половина XV вв.) связанный с резким, но кратковременным усилением в их среде позиций обыденного сознания. В качестве характерной особенности этого периода можно назвать общее усиление значимости этнического компонента в сознании даже наиболее образованных слоев, представителями которого в ту эпоху было духовное сословие. Однако данная тенденция не получила в дальнейшем развития. Вместе с процессом стабилизации османского режима происходит процесс постепенного соотнесения структуры общественного сознания с новой теократической системой общества, а соответственно и усиление позиций конфессиональной таксономы.

Логическим следствием данного процесса явилось изменение структурного оформления автостереотипа за счет конфессионализации его основных компонентов. В традиционной триаде представлений об обязательных атрибутах этноса (единство происхождения, государственной принадлежности и вероисповедания) конфессиональная таксонома была вынуждена выполнять несвойственные ей функции. В новых условиях осмысление принадлежности к этнической общности оказывалось тесно сопряжено с фактором религиозного характера, и, как следствие, усиление конфессиональной направленности автостереотипа становилось

естественным, закономерным процессом. На протяжении рассматриваемого периода динамика этого процесса была, безусловно, различной. По-разному он протекал и в разных социальных слоях. Однако в целом, думается, эту тенденцию можно рассматривать как основное магистральное направление формирования этнопсихологического автостереотипа в XV–XVII вв.

Болгарские земли и кризис османской военно-феодальной системы

В современной историографии много пишется о кризисных явлениях, охвативших в XVII–XVIII вв. социальную, экономическую и политическую сферу жизни Османской империи. Первопричину их исследователи видят, прежде всего, в разложении спахийской (тимарной) системы землевладения. Поскольку процесс этот был чрезвычайно длительным, а его последствия имели решающее значение для государства и всех его подданных, имеет смысл подробно рассмотреть данный вопрос.

В своем классическом варианте военно-ленная система просуществовала недолго. Уже к концу XVI в. в аграрных отношениях начали набирать силу тенденции, свидетельствующие о наступательном развитии частновладельческих элементов в экономике. Связано это было сразу с несколькими факторами.

Победоносное наступление османской армии и поступление в страну гигантской военной добычи изменили сам облик спахий, сферу их материальных интересов и образ жизни. В обществе возросла роль денег. Вместе с тем, возможности их поступления во второй половине XVI в. начали сокращаться. Расширение территориальных границ империи сделало нерентабельным использование главной силы султанского войска — спахийской конницы. Сбор ополченцев и передвижение к месту предполагаемых военных действий стали занимать слишком много времени, а неспособность конницы воевать зимой ставила под удар возлагавшиеся на нее военно-стратегические задачи. Это не могло не отразиться на военных успехах империи и состоянии ее финансов. Экономика, ориентированная на экстенсивный путь развития и поставленная в зависимость от масштабной внешней экспансии, начала терять динамику роста.

Ситуацию усугубил мировой финансовый кризис, связанный с «революцией цен» в Европе и изменением торговой конъюнктуры. Для Османской империи поступление дешевых драгоценных металлов из Америки и перемещение направления традиционных торговых потоков означал приход инфляции и обесценивания основной денежной единицы — серебряного акче. Цены и налоги резко возросли, но жестко зафиксированные доходы спахий с их держаний остались на прежнем уровне. Итогом стало обнищание основного слоя османского феодального общества. В частности, в Восточной Румелии доля тимариотов в общем объеме феодальной ренты упала с 50–70 % в начале XVI в.

до 20–25 % в конце столетия, перестав зачастую покрывать даже расходы на военные сборы [175, с. 243].

Происходящие перемены предопределили неизбежность возникновения внутреннего раскола внутри спахий. Судьба владельцев мелких тимаров и зеаметов с одной стороны и хассов с другой начала развиваться по различным сценариям. Жесткая регламентация прав и небольшой доход первых не только препятствовали их обогащению, но нередко приводили и к дефеодализации. Одновременно владельцы крупных держаний все более обогащались, используя свои иммунитетные права и находя (благодаря своему служебному положению) способы превращения уловных держаний в частновладельческие.

Глубокие изменения в системе спахилыка привели в конечном итоге к полному беспорядку в системе регистрации служебных ленов и соответственно к неразберихе при сборе ополченцев. Особенно это отразилось на состоянии главного подразделения османского войска — спахийской конницы. Несмотря на частые проверки, число уклонистов постоянно росло. Серьезная попытка восстановления боеспособности ополчения была предпринята во второй половине XVII в. великим визирем Мехмедом Кеprüлю и его преемниками. В результате жестоких репрессий на время удалось добиться восстановления дисциплины в среде тимариотов. Однако уже в XVIII в. реальное значение провинциального конного ополчения для османской армии свелось к минимуму.

Важную роль в подрыве военно-ленной системы сыграло и само государство. Ограниченные возможности ополчения вынуждали его все больше опираться на профессиональную армию, главным боевым ядром которой был янычарский корпус. Янычары приобретали при дворе все большее влияние, а их содержание превращалось в постоянную проблему для государственной казны.

Обеспокоенное бесконечным денежным дефицитом, правительство пыталось поправить положение дел через передачу на откуп сбора доходов все с большего количества мирийских земель. В принципе, в Османской империи откупная система в различных областях экономики была явлением традиционным, но в так называемый «классический период» она не использовалась в ущерб спахилыку. С ростом бюджетного дефицита масштабы передачи на откуп сбора налогов с мирийских земель стали все более возрастать, однако ожидаемых результатов это не приносило. Причина состояла в появлении новой практики перепродажи откупов, распространившейся в XVII в. При этой системе новые владельцы уже не были напрямую ответственны перед верховной властью за принятые их предшественниками обязательства. В результате фискальный гнет усиливался, но казна не получала ожидаемых поступлений.

Одновременно власти решились на допуск в систему спахилыка никогда не воевавших придворных. В счет оплаты жалования им передавалась часть доходов от держаний. Это новшество опять не решило

финансовых проблем казны, но усилило проникновение в сферу земле-
владения лиц, не имевших никакого отношения к воинской службе.

В XVIII в. Османская империя вступала, имея в своем активе процесс интенсивного разложения спахийской системы и утверждения иных аграрных порядков. В их основе, по наблюдению российского османиста М. С. Мейера, лежали изменившиеся отношения между землевладельцами и государством с одной стороны, и между крестьянами и землевладельцами с другой [156, с. 22]. На Балканах и в болгарских землях в частности основной единицей новой аграрной структуры постепенно начал становиться чифтлик.

Своей трансформацией из небольшой личной усадьбы в составе ленного держания в полноценное частновладельческое хозяйство чифтлик обязан сразу нескольким факторам. Один из них в значительной степени связан с высочайшим указом 1694–1695 гг., открывшим дорогу распространению практики пожизненных откупов — маликяне.

Реформа откупной системы была вызвана к жизни все тем же хроническим бюджетным дефицитом и дополнительными финансовыми трудностями во время войны с государствами Священной лиги. Наиболее простой способ решения проблемы властям виделся в перераспределении доходов феодальной ренты в пользу государства. С этой целью в начале XVIII в. произошло массовое изъятие тимаров у спахийцев и передача их в султанские и государственные хассы. По оценке историков, тем самым был нанесен сокрушительный удар по спахийской системе земле-
владения, а в болгарских землях она вообще была поставлена на грань уничтожения [316, с. 34–35, 45]. Однако целью данного мероприятия было не стремление к увеличению собственных земель короны, а расширение площадей, пригодных для превращения в маликяне.

Введенная сначала в азиатских провинциях империи, она на первых порах неплохо себя зарекомендовала и была признана перспективной для широкого использования. Задуманная как средство противодействия злоупотреблениям откупщиков и их уходу от принятых перед государством финансовых обязательств, маликяне быстро превратилась в базу для развития частновладельческого сектора в экономике. Маликяне предусматривала изменение практики откупной системы. Ранее стоимость откупа устанавливалась на аукционе и выплачивалась сразу. Маликяне предполагала единовременную выплату крупного аванса и дальнейших ежегодных пожизненных взносов. Первоначально владелец маликяне должен был выплатить сумму в размере 2–8 кратной стоимости тех сборов, которые он намеревался собирать в дальнейшем, а затем ежегодно проплачивать стоимость ежегодного откупа (или его оговоренную часть). Взамен государство уступало ему право полного распоряжения источником дохода — от сдачи в субаренду до полного отчуждения. Власти имели право передачи маликяне другому лицу лишь после смерти владельца или в случае

невыполнения условий договора. При их соблюдении возможность вмешательства властей в деятельность откупщиков сводилась до минимума.

Главное же — владельцы маликяне были избавлены от жесткой регламентации государства по отношению к крестьянам, что способствовало распространению частноправовых отношений в аграрном секторе экономики. Одновременно через систему субаренды откупов происходил интенсивный приток денежного капитала в сельское хозяйство. Создавались условия для включения земель сельскохозяйственного назначения в торговый оборот и вытеснения государства из аграрной сферы. В избавленных от опеки верховных властей землях новой формой ведения сельского хозяйства постепенно становилось частновладельческое товарное хозяйство, использующее труд батраков и поденщиков — чифтлик.

Чифтликская форма землевладения оформлялась и непосредственно за счет разложения самого спахилька. Заинтересованность в плодах сельскохозяйственной деятельности толкала крупных держателей на поиски путей по расширению размеров своей усадьбы. Османское земельное законодательство предусматривало возможность законной продажи производителями своих наследственных прав на землю. И хотя это происходило под контролем властей, однако в условиях кризиса государственной власти, усугублявшегося на протяжении всего XVIII в., это обстоятельство открывало законный путь для создания крупных товарных хозяйств. Вероятно, не случайно именно в этот период рыночная цена тапу — документа, закрепляющего наследственные права крестьян на обрабатываемую землю, подскочила более чем в два раза, превысив цену самого земельного участка [156, с. 25]. Однако продажа тапу не означала чаще всего обезземеливания крестьянства. Новые землевладельцы стремились обычно не к сгону непосредственных производителей с земли, а к захвату владельческих прав и превращению крестьян в арендаторов-издольщиков.

Часто процесс передачи владельческих прав происходил и посредством конфискации имущества несостоятельных налоговых должников. Неспособность справиться с возросшими налоговыми платежами нередко вынуждала крестьян обращаться за займом к феодалам или ростовщикам. Гарантом сделки при этом часто становились сельскохозяйственные угодья, на законном основании переходившие в случае невыплаты долга к новому владельцу. Но наряду с законными существовали и иные способы, в том числе и силовые захваты.

Исследования показывают, что первоначально размеры чифтликов, (по крайней мере в болгарских землях) не были велики. К примеру, в юго-западных землях и в районах Македонии, где они появились довольно рано, их размер не превышал 25–50 га, что соответствовало приблизительно 2–5 крестьянским наделам [315, с. 79]. Преобладание мелких чифтликов не исключало появления крупных владений, особенно в районах, специализирующихся на скотоводстве. Однако, по мнению специалистов, превращение их в крупные товарные помещичьи хозяй-

ства не было типичным для XVIII в. явлением, а доходы от сбыта продукции еще значительно уступали поступлениям от рентных платежей [315, с. 170–171; 156, с. 26–28].

Необходимо особо подчеркнуть, что широкое распространение чифт-ликского землевладения было одной из характерных особенностей развития экономики Болгарии XVIII в. Именно эти территории постепенно превращались в этот период в одну из основных сельскохозяйственных житниц Османской империи, поставлявших в столицу зерно, мясо и другие продукты земледелия. Возможным это стало, прежде всего, благодаря широким масштабам происходящих здесь сдвигов в агрокультуре, опирающихся на увеличение удельного веса частного сектора в общей структуре сельского хозяйства.

Основа частновладельческих хозяйств в этом районе была заложена еще в эпоху османского завоевания (XIV–XV вв.), когда верховная власть поощряла появление частновладельческих мюльков в Восточной Румелии [178, с. 46–81]. В тот период ими здесь активно одаривались удачливые полководцы и родовитые турецкие колонисты из Малой Азии. С помощью распространения этой формы землевладения власти пытались решить задачу восстановления опустошенных при завоевании районов и одновременно укрепить безопасность в стратегически важном столичном регионе. Как показали исследования болгарского историка Б. Цветковой, именно таким образом здесь изначально оформилась относительно широкая прослойка частновладельческих хозяйств [275, с. 118–121].

В XVIII в. серьезную лепту в оформление новых аграрных порядков внесли янычары. Многократно задолжавшая им жалование, верховная власть пыталась обезопасить себя от мятежных войск посредством удаления их из столицы. К тому же размещение янычарских гарнизонов на окраинах империи позволяло параллельно решать задачу усиления границ. Но в провинции янычары оказались на особом положении — вне сферы действия основного законодательства. Они не подчинялись местным административным органам, а лишь своим офицерам. Им разрешалось заниматься хозяйственной деятельностью, но при этом они сохраняли свои привилегии — освобождение от налогов, сборов, пошлин и т. д. Янычарский статус открывал возможность и для облегченного доступа к получению земли в частную собственность. Началось широкое проникновение янычар в сферу феодального землевладения. По наблюдениям специалистов, присутствие янычарского элемента в структуре частного землевладения Болгарии на протяжении XVIII в. непрерывно нарастало [49, с. 55–66].

В северо-западных и северных болгарских землях уже с начала столетия янычарство стало одной из основных групп в составе нового слоя землевладельцев [36, с. 99]. Зачастую этот процесс происходил за счет сокращения мирийского фонда. Исследования болгарского историка Хр. Гандева наглядно продемонстрировали один из возможных

механизмов передачи государственных земель в частную собственность на примере изменения статуса крупных земельных владений в Видинском и Софийском районах [36, с. 99–110]. В 1701 г. земли, традиционно входившие ранее в состав султанских хассов и обладавшие широким иммунитетом, были переведены в разряд мирийских. Местная администрация сумела воспользоваться чиновничьей неразберихой и тем обстоятельством, что у султанских крестьян не было на руках документов, подтверждающих их наследственные права на землю. Результатом стала передача сельскохозяйственных угодий в руки частных владельцев. В особом выигрыше от этой операции оказались местные янычары. Крестьяне же смогли сохранить за собой лишь приусадебные участки, потеряв права на основной земельный фонд.

Большое количество чифтликков возникло уже в первой половине XVIII в. также в Русенском и Никопольском районах [67, с. 84–98]. Плодородные районы подунавья, северо-западной и западной Болгарии быстро становились областью интенсивного частновладельческого земледелия. Этому в немалой степени способствовала и относительно развитая инфраструктура региона, обилие торговых и ремесленных центров, обеспечивавших сбыт сельскохозяйственной продукции, а также близость европейских рынков. Аналогичная ситуация складывалась в юго-западных землях, в районах, прилегающих к побережью Эгейского моря, в долине р. Марица. Их привлекательность для владельцев чифтликков объяснялась, в первую очередь, наличием условий для выращивания технических культур — табака, хлопка, тутовых деревьев и др., позволявших развернуть крупное хозяйство, ориентированное на внутренний и внешний рынок.

Особо значительных размеров наступление чифтликского землевладения достигло во второй половине XVIII в. Этому процессу в значительной степени способствовал рост самовластия местных аянов. Насильственный захват и скупка ими крестьянских земель стали в этот период повсеместным явлением. Исследования показывают, что в Македонии, например, известны случаи присвоения аянами территорий целых общин [262, с. 46]. Особенно же преуспел на этом поприще знаменитый видинский правитель эпохи кырджалийства Осман Пазвантоглу. Известно, в частности, что земли, оформленные как его частная собственность, составляли около трети контролируемых им территорий [179, с. 112].

Но при этом необходимо особо отметить, что наступление чифтликской системы землевладения далеко не всегда происходило путем незаконных захватов. Нередко причиной возникновения новых частнособственнических владений становился сам факт появления больших массивов бесхозных земель. Обстановка анархии и сепаратизма, постепенно захлестнувшая империю к концу XVIII в. привела к гибели и массовой миграции крестьянства. Обезлюдевшими подчас оказывались не только отдельные села, но и целые районы. Брошенные земли подлежали кон-

фискации государством с их последующей перепродажей, а новые владельцы становились уже законными собственниками купленной земли.

Однако процессы, наблюдавшиеся в XVIII в. в сфере земельных отношений, нельзя сводить исключительно к кризису спахийского землевладения и развитию чифтликского хозяйства. Параллельно с этими формами хозяйствования основной базой производства сельскохозяйственной продукции в болгарских землях продолжала оставаться сельская община. Завоевав Балканы, османы сохранили общину практически в неизменном виде, поскольку она исключительно удачно вписывалась в тимарную систему. Более того, в значительной степени именно благодаря существованию традиционного общинного землевладения и стало возможным развитие системы условных ленных держаний. Крестьяне-производители выполняли роль своеобразного буфера между верховным собственником земли в лице государства и временным пользователем, в роли которого выступал спахия. Получив подтверждение своих наследственных прав на обрабатываемую землю, они становились своеобразным гарантом сохранения условного характера спахилька, тормозя процессы формирования новой феодальной знати. И лишь кризис османской военно-ленной системы, стимулировавший рост частной земельной собственности, открыл новую страницу в истории общины, предопределив неизбежность ее внутреннего перерождения.

Однако в XVIII в. эти процессы начали проявляться еще только на уровне тенденций. Так, исследование, проведенное Е. Гроздановой показывает, что на протяжении XV–XVIII вв. болгарская сельская община демонстрировала поразительную устойчивость с точки зрения сохранения своей внутренней традиционной структуры и характера. И хотя к концу XVIII в. процессы внутренней дифференциации начали набирать силу, однако их результаты еще не привели к изменениям принципиального характера [53].

Роль главного защитника общинной системы сыграли непосредственно сами османские власти. Кроме причин политического характера, связанных с необходимостью дополнительных ограничений прав спахиев на земельную собственность, важное значение имели также причины фискального плана. Государство изначально стало рассматривать общину в качестве своеобразной первичной административной ячейки, осуществлявшей регистрацию налогоплательщиков, распределение и сбор налогов. Особое удобство для властей представляла и традиционная практика коллективной ответственности в сфере налогообложения и уголовно наказуемых деяний. Ответственность за своевременную выплату всех причитающихся платежей лежала на общине в целом. На общине лежала и коллективная ответственность за соблюдение правопорядка на принадлежащих ей землях.

Встав на защиту общины, османские власти законодательно подтверждали сохранение ее традиционной системы землепользования. Осо-

бую важность представляло признание юридических прав на земельный фонд в тех границах, которые сложились с доосманских «старых времен» [53, с. 30]. Важно также, что описание этих границ проводилось самими местными старейшинами, чиновники их лишь документально фиксировали. Что касается системы землепользования, крестьяне сохраняли свои владельческие права на обрабатываемую землю, включая права купли-продажи и бесплатного наследования. Но это касалось лишь их личной собственности — дом, земельный участок, сад, огород, виноградник. Земли совместного пользования — пастбища, водопой и т. д. по-прежнему закреплялись за общиной в целом и фактически находились вне сферы возможных рыночных отношений. Такой подход османских властей способствовал консервации традиционного статуса общины, защиты прав ее членов от внешних посягательств.

Однако развитие рыночных отношений не могло не подтачивать общину изнутри. Данные налоговых регистров свидетельствуют, что в XVIII в. наблюдается начало процессов имущественной дифференциации в среде крестьянства. Хотя справедливости ради необходимо отметить, что это явление было характерно, прежде всего, для районов развитого чифтликского земледелия. В частности, данные о сборе джизье в Тырновском крае в первой половине XVIII в. констатируют наряду с зажиточными (28,3 %) и богатыми крестьянами (5,5 %) наличие большого количества малоземельных и совсем безземельных (66,2 %) [36, с. 187–190]. В районах традиционного общинного земледелия соотношение было несколько иным, склоняясь в пользу крестьян со средним уровнем достатка. Однако к концу столетия рост удельного веса хозяйств сельских старейшин и первенцев в общей структуре общины начинает нарастать повсеместно.

Большое значение для активизации процессов имущественного расслоения в условиях развития товарно-денежных отношений имело наличие у крестьян фактически частнособственнических прав на свой земельный участок. Так, в отличие, к примеру, от России, где общинный земельный фонд периодически перетасовывался, находясь в непрерывном движении, болгарские общинники получали свои земли в постоянное владение. Это обстоятельство способствовало накоплению богатств внутри семьи, оформлению зажиточной прослойки, становлению богатых и влиятельных крестьянских родов.

В усилении влияния и росте благосостояния таких родов были прямо заинтересованы и османские власти. Связано это оказалось, прежде всего, с механизмом выплаты налоговых сборов в рамках практики коллективной ответственности. По сложившейся традиции именно наиболее состоятельные члены общины гарантировали перед властями всем своим имуществом, а нередко и личной свободой своевременное выполнение общинных налоговых обязательств. В свою очередь, принятие ими на себя забот по распределению и сбору налогов способствовало

дальнейшему обогащению общинной верхушки, так как предоставляло возможности для различного рода манипуляций, вплоть до минимализации своего личного вклада.

Так в XVIII в. начали формироваться объективные условия для разложения общины изнутри. Из крайне замкнутого, относительно гомогенного коллектива она постепенно начала превращаться в формальное объединение, члены которого различались и по уровню материального достатка и по роли в процессе сельскохозяйственного производства. Однако в XVIII в. эти процессы еще только начали набирать силу. Для крестьян в этот период актуальными были не социальные конфликты внутри общины, а совместная защита от наступления ростовщического капитала [53, с. 102–119].

Замена натуральных сборов денежными, постоянный рост налогов и массовая передача их на откуп все чаще создавали трудности при сборе необходимых сумм. Рост налоговых задолженностей вынуждал общинников искать помощи у ростовщиков. При заключении коллективных договоров обычно предусматривался залог недвижимостью (земельные участки, виноградники, постройки и т. д.). Это открывало возможность для проникновения ростовщического капитала в сферу землевладения.

Заинтересованность ростовщиков в захвате земельной собственности наблюдалась, в первую очередь, в районах распространения товарного земледелия. В Болгарии в этом отношении особенно выделялись юго-западные земли. О масштабности данных процессов в этом регионе позволяет судить специальный фирман, изданный властями в 1795 г. Он был адресован судебным властям Беломорской Фракии и Македонии и был призван препятствовать превращению общинных земель в чифтлики. Фирман прямо обвинял местных ростовщиков в закабалении крестьян и принуждении их к передаче своей земли в счет погашения задолженностей. В этой связи кадиям запрещалось нотариально регистрировать подобные сделки [262, с. 46–47]. Однако, несмотря на судебное противодействие властей, именно так закреплялся один из основных способов разрушения традиционной общины, обезземеливания крестьянства и создания чифтликского землевладения.

Эволюция аграрных отношений оказала решающее влияние на все сферы жизни османского общества. Появление товарного земледелия, рост объемов сельскохозяйственной продукции, все большая заинтересованность производителей в выращивании технических культур (хлопок, табак, шелковичные деревья), продукция которых была предназначена на рынок, а не на личное потребление способствовали развитию городов, торговли, расширению ремесленного производства. В свою очередь, интеграция села в городскую экономику предопределяла неизбежность все большего проникновения товарно-денежных отношений в бытовой уклад сельских жителей.

Одним из прямых следствий сдвигов в агрикультуре стало увеличение объемов сельскохозяйственного производства в балканских провинциях Османской империи и расширение экспорта его продуктов в страны Европы [314, с. 217–235]. Практически на всем протяжении XVIII в. (за исключением конца столетия) для экономики Болгарии характерен плавный подъем. Основным объектом вывоза из болгарских земель становится сельскохозяйственное сырье — шерсть, хлопок, шелк-сырец, кожи, табак, воск, розовое масло. Что касается зерна, то хотя по объемам производства оно занимало в региональной экономике лидирующее место, его экспорт из Османской империи был фактически запрещен. Исключения разрешались только с санкции великого визиря. Для властей снабжение населения основными продуктами питания (хлебом и мясом) традиционно являлось одной из основных составляющих системы национальной безопасности страны. И этот подход был исторически оправдан, так как в феодальном обществе с его слабо развитыми рыночными отношениями и при наличии примитивных транспортных средств любой сбой в обеспечении крупных городских центров продуктами первой необходимости мог привести к дезорганизации внутривнутриполитической жизни. Поэтому не только вывоз, но и нерегламентированная торговля этими товарами была строго запрещена. Государственное вмешательство в торговлю зерном являлось характерным элементом османской экономики и осуществлялось посредством контроля над ценами и поставками продукции. И хотя контрабандный вывоз существовал, из рыночный торговли этот важнейший продукт земледелия был фактически изъят.

Аналогичная ситуация складывалась и в области торговли скотом. Желепство — отрасль товарного скотоводства, ориентированного на скупку и перепродажу на мясо овец, коз и другого скота имела в болгарских землях чрезвычайное распространение. Именно в этой сфере в XVIII в. наблюдается становление первых богатых и влиятельных болгарских буржуазных родов — Чалыковцев, Хаджигеоргиевых и др. Позиции болгарских скотопромышленников в снабжении османской армии, городов Румелии и самого Стамбула продуктами животноводства были исключительно прочными. Не в последнюю очередь это объясняется и тем, что этот бизнес был для них традиционным. Есть информация, что уже в XV в. болгарские купцы имели подряды на поставку мяса в армию османов [297, с. 165–167]. С течением времени скупка скота в районах Балканских гор, Родоп и Добруджи с последующей его перепродажей превратилась в рамках внутримперского межэтнического разделения труда едва ли не в национальный болгарский промысел. Однако он был обязан обслуживать, в первую очередь, стратегические интересы государства.

При таком подходе властей истинным лидером болгарского экспорта в XVIII в. становится не зерно и мясо, а текстильное сырье, пользующееся большим спросом на рынках Западной и Центральной Европы. По условиям Пожаревацкого мирного договора 1718 г. подданные Австрийской

и Османской империи получали право свободной торговли товарами собственного производства при условии выплаты 3 % пошлины. Эти договоренности открыли новую страницу в истории балканской торговли, обеспечив местным купцам прямой выход на рынок Венгрии, Австрии, Германии. Это хорошо видно на примере Болгарии. В торговые сделки со странами Центральной Европой быстро оказалось вовлеченным население северной Болгарии, юго-западных и южных земель [26, с. 189–228]. Одновременно эта торговля явилась мощным стимулом для роста и обогащения придунайских городов — Видина, Никополя, Русе, Свиштова и др.

Масштабы торговли текстильным сырьем были весьма значительны. Известно, например, что в период 1700–1750 гг. саксонские текстильные мануфактуры пользовались в основном хлопком из юго-западных болгарских земель [303, с. 79], что в Трансильвании его экспорт в 1767–1776 гг. ежегодно увеличивался на 3000 тонн [25, с. 52–53]. Что касается шерсти, хотя она в основном поступала на рынки Западной Европы через южные порты благодаря деятельности греческих купцов-посредников, но и ее объем вывоза на север постоянно нарастал. Так в Трансильвании в тот же период ее продажа ежегодно увеличивалась на 2000 тонн [25, с. 52–53]. Торговля шелком-сырцом занимала более скромное место, но и его вывоз по самым скромным подсчетам ежегодно превышал 200 тыс. кг. [201, с. 81].

Главными центрами болгарской торговли зарубежом стали трансильванские города Брашов и Сибиу, где давно существовали колонии болгар. С начала XVIII в. ведет отсчет и развитие болгаро-русской торговли. Ее основой стала образованная в Нежине колония балканских купцов — так называемое «нежинское братство», получившее в 1710 г. торговые привилегии от Петра I. В среде этого многонационального братства количество собственно болгарских купцов начало особенно нарастать во второй половине столетия [259, с. 60–61, 83–84]. Из России в болгарские земли везли в основном железо, церковные одежды, книги, парчу. В Россию вывозились хлопок и шерсть, табак, бакалея и ряд других товаров местного производства.

Одновременно с внешней развивалась и внутренняя торговля. Наряду с коробейниками и воскресными базарами все большее значение начали получать ежегодные ярмарки, ориентированные на крупно и мелкооптовую торговлю с большим оборотом наличных средств. Наиболее известной в XVIII в. была Узунджовская ярмарка, переживавшая расцвет в первой половине столетия и остававшаяся крупнейшей вплоть до XIX в. По-существу, в тот период она имела статус общенациональной, собирая сельскохозяйственных производителей, ремесленников и торговцев со всех уголков Болгарии. Большой популярностью пользовалась ярмарка в городе Сяр, специализировавшаяся в основном на продаже хлопка. К середине XVIII в. все большее значение начинают приобретать ярмарки в Свиштове, Неврокопе, Кукуше, а со второй половины столетия в Сли-

вене. Характерная деталь — расширению ярмарочной торговли не смогла положить конец даже анархия рубежа XVIII–XIX вв. Так, например, в 1799 г. в самый ее разгар и едва ли не в эпицентре вооруженных столкновений открылась традиционная Сливенская ярмарка, которая по оценке австрийского представителя при Порте была в тот год «одной из наиболее богатых... (за последние годы)... особенно по количеству товаров, привезенных из Германии» [179, с. 199].

Однако, говоря о расцвете внутренней торговли, необходимо отметить, что, несмотря на развитие рыночных отношений, на протяжении всего XVIII в. она продолжала находиться в тисках средневековой государственной регламентации, типичной для стран мусульманского Востока. Тщательный административный контроль (как и в предшествующие столетия) по-прежнему осуществлялся местными чиновниками-мухтесибами и их штатом. Они следили за соблюдением режима фиксированных цен на продукты питания, сырье, предметы первой необходимости. Установление нормированных цен продолжало совершаться централизованно и на длительный период времени (обычно на десятилетия). Церемония обнародования цен имела форму официального мероприятия и обычно была связана с восшествием на престол нового султана или какими-либо чрезвычайными обстоятельствами. Цены-нормы призваны были фиксировать верхнюю ценовую границу, но не запрещали продажу по более низким ставкам.

Строгое соблюдение османскими полицейскими органами подобных правил торговли, безусловно, тормозило развитие в обществе рыночных отношений и становление крупного торгового капитала. Ситуация усугублялась процессом обесценивания местной валюты и ростом инфляции. Анализ болгарским историком Н. Тодоровым динамики колебания цен на основные продукты потребления в городах Русе, Видин, София показал, в частности, их постоянное стремление к первоначально заданным величинам на протяжении почти всего XVIII в. [247, с. 132–136]. И хотя автор оперирует статистикой относящейся к периоду до 70-х гг., т. е. эпохе предшествующей феодальной анархии, и очень осторожно высказывается о причинах этого явления, думается, в рамках естественных процессов они вряд ли объяснимы.

И, тем не менее, вопреки жесткой внешней регламентации торговые отношения развивались, обеспечивая приток больших денежных капиталов в города. В XVIII в. (за исключением конца столетия) городская экономика Болгарии интенсивно развивалась. В значительной степени этому способствовало увеличение численности городского населения за счет притока обезземеленного крестьянства и рост благосостояния проживавших в городах феодалов. Оба эти фактора способствовали активизации местных рынков. Первый самым фактом своего существования обеспечивал увеличение спроса на предметы первой необходимости. Второй стимулировал процесс совершенствования продукции мест-

ных ремесленников, особенно специализировавшихся на изготовлении предметов роскоши.

Однако развитие ремесленного производства и в XVIII в. (так же как и торговли) продолжало происходить под внимательным контролем государства. Средневековые восточные представления о создании наиболее благоприятных условий для функционирования города заставляли чиновников осуществлять контроль над всеми процессами ремесленного производства. Главным орудием государства в этом отношении оставались традиционные восточные ремесленные корпорации — эснафы. В XVIII в. на территории всей Румелии они продолжали сохранять статус главной городской хозяйственной структуры [247, с. 110–116]. И даже несмотря на то, что к концу столетия постановления их администрации постепенно начали терять характер обязательных, альтернативные способы производства появились в болгарских землях лишь в XIX в.

Вплоть до XIX в. эснаф продолжал оставаться в османском городе основной хозяйственной и общественной организацией. Основной его функцией был по возможности полный контроль над производством и продажей ремесленной продукции. Государство последовательно поддерживало эснафы, рассматривая их как важнейший фискальный орган и инструмент своего активного вмешательства в городскую экономику. Несмотря на развитие рыночных отношений, регламентации и контролю подлежали все производственные и торговые процессы — снабжение сырьем, технология производства, оплата труда, цены на сырье и готовую продукцию. В полном соответствии со средневековыми восточными канонами без вступления в эснаф ремесленник не мог быть признан полноценным членом городского производственного сообщества и не мог рассчитывать на открытие собственного дела.

Наибольший государственный контроль наблюдался над корпорациями, чья профессиональная деятельность хотя бы отчасти обслуживала нужды армии, т. е. имела стратегическое значение. В болгарских землях это были эснафы, связанные с металлургией — добычей и переработкой руд, изготовлением из них различных орудий и оружия. Их центрами традиционно были Чипровец, Желязна, Клисурса, Чирпан, Брезник, Самоков, Сливен. Работа проживавших в них ремесленников-металлургов была ориентирована, прежде всего, на внутренний рынок и на государственный заказ.

Совсем иной масштаб включенности в рынок был у тех эснафов, которые обслуживали экспорт. Среди такого рода корпораций старейшими в болгарских землях были кожевенные. Этим промыслом местные ремесленники активно занимались еще с доосманских времен, поэтому именно документы, касающиеся их деятельности, являются наиболее древними из сохранившихся цеховых актов (начало XV в.) [247, с. 119]. С течением времени объемы кожевенного производства все более нарастали, становясь важнейшей статьей экспорта. Не в последнюю очередь это,

вероятно, было связано и с отсутствием серьезной конкуренции со стороны мусульман, вызванной определенными ритуальными ограничениями, распространявшимися на данную сферу деятельности. В XVIII в. трудно было найти город, в котором не было бы мастерских по производству и обработке кож. Среди них объемом производства особо выделялись София, Враца, Русе, Габрово.

Большой известностью пользовались абаджийские эснафы, производившие грубошерстное сукно и изделия из него. Главным центром абаджийства в болгарских землях исторически был Пловдив. Уже в XVI в. пловдивская аба закупалась для нужд армии. Наиболее же старые из сохранившихся документов в составе кондика пловдивского абаджийского эснафа содержат данные, начиная с 1685 г. [13, с. 56–60]. Судя по материалам этого кондика, в XVIII в. количество мастеров, желавших заниматься этим промыслом, имело тенденцию к неконтролируемому росту. Это вызывало серьезную озабоченность цеховой администрации и одновременно являлось надежным свидетельством растущих потребностей рынка.

В связи с расширением спроса на абу в течение столетия постепенно меняется и характер абаджийского производства. Если первоначально пловдивские абаджии работали исключительно на заказ, используя материал клиента, то постепенно основное место начала занимать работа на рынок из своего материала, но не произведенного, а купленного в сельских мастерских. На производстве абы в основном специализировались жители родопских сел. Происходил процесс разделения труда. Однако, несмотря на то, что именно в абаджийстве наиболее рано проявились первые признаки организации мануфактурного производства, по мнению специалистов, говорить о появлении мануфактур в болгарских землях по отношению к XVIII в. все же преждевременно [247, с. 199–206].

Ориентация внешнего и внутреннего рынка на текстильное сырье способствовала развитию и относительно нового для болгарских ремесленников дела — производства шелка-сырца. Продажа шелка на рынках Центральной Европы стала особенно выгодной после запрета, введенного Испанией на его вывоз в 1700 г. Культивирование тутовых деревьев приняло наиболее широкие масштабы в северо-западной Болгарии. Крупнейшим центром по обработке шелковичных коконов стала Враца. Переработкой шелковых коконов занимались также в Габрово, Старой Загоре, Хасково и других местах.

Оценивая роль эснафов в развитии городской экономики Болгарии, необходимо еще раз подчеркнуть, что в рассматриваемый период она была двойственной. С одной стороны, на протяжении всего XVIII в. в их рамках происходил постоянный прирост ремесленного производства. Результаты подсчетов турецкого историка М. Генча свидетельствуют, что за столетие его прирост на Балканах и в Малой Азии составил почти 100 % [156, с. 44]. С другой стороны, стремясь сохранить высокие доходы в условиях сокращающегося спроса, вызванного большими объе-

мами относительно дешевого европейского импорта, эснафы ужесточали цеховую регламентацию, стремясь уменьшить количество новых членов. Как уже упоминалось, подробная документация сохранившегося кондика пловдивского абаджийского эснафа показывает, что на протяжении всего столетия забота о сокращении производства была едва ли не главной проблемой цеховой администрации. Результатом ее стараний, подкрепленных соответствующими распоряжениями правительства, стало постепенное сокращение мастерских, занятых в этом чрезвычайно выгодном промысле. По всей вероятности, именно поддерживаемая Портой борьба цехов за монополию явилась одной из основных причин задержки появления в XVIII в. даже в этой относительно развитой сфере ремесла мануфактурного и фабричного производства. Соответственно и становление специализирующейся на текстиле крупной местной буржуазии также откладывалось. К концу XVIII в. экономика Болгарии вплотную подошла, но еще не переступила черты, за которой началось развитие собственно капиталистического способа производства.

Характеризуя в целом итоги кризиса османской военно-ленной системы, можно сказать, что XVIII в. стал веком перелома, растянутым на целое столетие переходным периодом. Вместе с остальными народами Османской империи болгары мучительно переживали затяжной структурный кризис. Однако, как точно отметил М. С. Мейер, несмотря на тяжелые последствия «сдвиги в социально-экономической жизни Османской империи не дают оснований для безоговорочных выводов о застое и упадке. Скорее можно говорить о положительных результатах перемен, которые означают переход феодального общества на более высокий стадийный уровень, отмеченный развитием частнособственнических тенденций» [156, с. 81].

Однако кризис, поразивший Османскую империю в XVIII в., не ограничился социально-экономической сферой. Военно-феодалное по своей сути, государство османов на протяжении столетий фактически подчиняло все свое внутреннее устройство задаче организации вооруженных сил. Это нашло непосредственное отражение и в структуре его общественно-политической надстройки, получившей в историографии наименование военно-административной системы. До тех пор пока тимарная система, являвшаяся краеугольным камнем этой системы и определявшая не только структуру землевладения, но и механизм набора основной части войска (спахийского ополчения), справлялась со своей задачей, общество находилось в относительно стабильном состоянии. Но вслед за началом ее упадка последовал и затяжной внутривластный кризис, сопровождавшийся нарастанием центробежных тенденций и постепенным ослаблением центральной власти. Анализируя причины возникновения столь серьезных последствий развала системы ленного землевладения, М. С. Мейер особо подчеркивает значение сопровождавшего его падения роли спахий в обществе, что в свою очередь вело к нарушению

сложившегося ранее паритета между тремя основными властными группировками — спахиями, капыкулу и улемами [156, с. 133].

Существовавшая на основе этого паритета система, исключительно эффективная в «классический период», начала давать серьезные сбои уже в конце XVI и особенно в XVII вв. Вместе с разложением спахийской системы происходило накопление больших денежных средств в руках высших чиновников османской администрации и спахийской элиты. Одновременно через заключение браков началось постепенное сращивание родовой тюркской (спахийской) аристократии с представителями придворных сановных кругов — выходцев из капыкулу. Следствием этих процессов стало оформление в столице к середине XVII в. новой прослойки османского общества — профессиональной родовой бюрократии, внутри которой уже фактически отсутствовало деление на капыкулу и спахий. Эта новая социальная общность, объединившая в своем лице потомков «рабов августейшего порога» и элиту тюркской феодальной аристократии, самым фактом своего появления практически положила конец трехчленной структуре правящего класса и открыла новую страницу в общественном развитии Османской империи. Параллельно закончила свое существование и система девширме (последний раз «дань кровью» упоминается в источниках в 1705 г.).

Власть в столице стала постепенно переходить в руки новых мощных кланов, выступавших за повышение роли чиновничьего аппарата и ограничение влияния султанов на управление страной. Большое значение в усилении их позиций сыграло событие вроде бы чисто технического характера — строительство в 1654 г. резиденции великого визира вне территории султанского двора. Это мероприятие ознаменовало собой обособление собственно государственных, профессиональных чиновничьих учреждений в общей системе управления, повышение роли Порты при общем ослаблении позиций султанского двора. Результатом, в частности, стала ликвидация монополии султана и его окружения в сфере решения вопросов кадровой политики. По подсчетам специалистов, уже в начале XVIII в. султанский двор имел возможность обеспечивать своими кандидатами лишь 26,3 % вакансий в центральном аппарате и 38,5 % среди губернаторов провинций [156, с. 127]. Реальная власть в столице оказалась в руках новой олигархии.

Изменение баланса сил в османском обществе и связанный с ним внутриполитический кризис отразился, в первую очередь, на системе провинциального управления. Приблизительно с середины XVII в. правители областей не только перестали выполнять функцию проводников воли султана, с которой они успешно справлялись в XV–XVI вв., но и начали постепенно превращаться в источник провинциального сепаратизма. По мнению историков, именно борьба Порты с неповиновением пашей стала в середине — второй половине XVII в. важнейшим фактором внутривнутриполитической жизни Османской империи [156, с. 158–160; 195, с. 5].

Существенную роль в усилении личной власти, а вместе с ней и сепаратизма пашей сыграло появление в их распоряжении отрядов наемных войск. Их возникновение было напрямую связано с прокатившейся на рубеже XVI–XVII вв. первой волной кризиса османской военно-ленной системы. Ее жертвами стали, прежде всего, тимариоты Малой Азии, из чьей среды вышло большое количество тюркских деклассированных элементов. Последовавшая череда их восстаний (так называемые восстания джеляли) способствовала дальнейшему осложнению внутривластной ситуации в обществе. Неожиданно усугубил положение и технический прогресс: именно на этот период пришлось появление ручного огнестрельного оружия. Набор государством на период военных действий в ряды солдат дешевых наемников-мушкетеров из числа бывших тимариотов стал, по мнению турецкого историка Х. Иналджика, важнейшим фактором процесса децентрализации в XVII–XVIII вв. [305, с. 295]. Вычеркнутые по окончании походов из армейских списков, эти воины отказывались сдавать огнестрельное оружие и расходились по провинциям в поисках работодателя. Те же, кому не удавалось найти место в свите какого-нибудь пашы, пополняли отряды теперь уже современно вооруженных разбойников. Именно так на Балканах появились отряды тех, кто позднее (во второй половине XVIII в.) стал известен под именем кырджалиев.

Скопление в центральных областях империи большого количества деклассированных вооруженных людей обеспечило нарушение общественной безопасности, предопределив необходимость принятия центральной и местной администрацией дополнительных мер по поддержанию порядка. С одобрения Порты первоначально предполагалось, что именно эту функцию и будут выполнять отряды наемных воинов, создаваемых при главах провинциальной администрации. Для их содержания центральная власть разрешила даже собирать местным властям в свою пользу особый чрезвычайный налог. Этот налог дал дополнительную возможность для аккумуляции в руках пашей больших денежных средств. Постепенно образовался порочный круг: чем больше были контролируемые местными правителями экономические ресурсы, тем крупнее отряды личной гвардии, а чем крупнее дружины наемников, тем все более независимую политику пашы пытались проводить.

Осознав опасность, власти попытались запретить содержание частных войск. Начиная с 1688 г. специальными султанскими указами отряды личной гвардии неоднократно запрещались, однако безрезультатно. Ограничить своеволие местных правителей власти попытались и путем сокращения сроков пребывания в должности. Во второй половине XVII в. средняя продолжительность пребывания на высших провинциальных постах постепенно сократилась в среднем до двух лет. Но на практике эта политика лишь усилила алчность и прбизвол назначенцев, одновременно подрывая в глазах населения авторитет представляемой ими центральной власти.

К началу XVIII в. Османская империя подошла, имея в своем активе опыт уже почти полувековой борьбы с провинциальным сепаратизмом. И хотя для Восточной Румелии в течение первой половины XVIII в. не характерны открытые столкновения пашей с центром, однако специфика развития внутривластической ситуации в этом регионе в целом и в болгарских землях в частности в значительной степени определялась эволюцией и трансформацией наметившихся в целом центробежных тенденций. Суть происходивших здесь процессов состояла в том, что центральная власть фактически потеряла прежний контроль над ситуацией. В конкретно-историческом проявлении кризис военно-административной системы открыл в XVIII в. широкие возможности для произвола местных властей, разгула вооруженного бандитизма, янычарских бунтов и появления такого нового для османского общества явления как мятежи аянов.

На бытовом уровне последствия ослабления султанской власти и потери общего контроля над ситуацией население ощутило едва ли не в первую очередь в фискальной сфере. Налаженный ранее четкий механизм и строгий порядок взимания государственных налогов начал давать сбой. Наиболее слабым звеном в новой системе оказался человеческий фактор, а именно местные власти. Начиная со второй половины XVII и особенно в XVIII вв. их произвол при сборе налогов стал постоянным фактором повседневной жизни.

Приверженность османов политике традиционализма, нежелание менять издавна укоренившуюся систему налогообложения все дальше загоняли страну в тиски финансового кризиса. На общем фоне постоянной инфляции сохранение не только схемы, но и размеров традиционных четко фиксированных сборов неминуемо вело к реальному снижению их доли в общей сумме денежных поступлений казны. Пытаясь как-то выйти из положения, правительство, не меняя ничего в отношении традиционных налогов, пошло по пути введения все новых и новых чрезвычайных, размеры которых устанавливались в соответствии с рыночной стоимостью местной валюты и потребностями казны. Но эта практика открывала широкие возможности для налоговых злоупотреблений.

Так, например, разрешение, выдаваемое местным властям на сбор чрезвычайных налогов для обеспечения охраны общественного порядка, на практике быстро привело к появлению многочисленных так называемых «незаконных» поборов. В 1704 г. правительство даже попыталось законодательно запретить их по всей стране, но безрезультатно. Тяжелейший удар некогда налаженному порядку в налогово-финансовой сфере нанесла и австро-турецкая война 1716–1718 гг., окончательно расстроившая финансы. В условиях хронического недофинансирования Порты была вынуждена официально узаконить введение ряда местных налогов для пополнения расходов администрации округов в военное и мирное время, т. е. по существу благословить фискальный произвол провинциальных властей.

Например, в болгарских землях проблема злоупотреблений при сборе налогов в первой половине — середине XVIII в., судя по сохранившимся источникам, стояла очень остро. Специальное исследование болгарского историка Б. Цветковой показывает, что архивы этого времени буквально переполнены документами, содержащими, с одной стороны, жалобы граждан, а, с другой, информацию о противодействии населения, выражавшегося в основном в ведении им затяжных судебных тяжб [270, с. 213–251].

В этой связи интересно отметить, что наибольшее возмущение в этот период вызывали даже не чрезвычайные поборы, буквально разоряющие население. Создается впечатление, что оно уже научилось относиться к этому явлению как к неизбежному злу. Всплески народного негодования достигали своего апогея в связи с попытками нарушения чиновниками правил взимания традиционных государственных налогов. Это нарушало представления о справедливости и вызывало самый резкий протест.

Сохранившаяся документация, регистрирующая обращения жителей в кадийские органы по данному поводу очень многочисленна и охватывает большинство земель с болгарским населением. Из западных и юго-западных земель в центр поступали доносы на администрацию, принявшую негласное решение требовать к исполнению ряд повинностей, которые официально были заменены денежными выплатами (при одновременном сборе и их денежного эквивалента). Из Македонии, в частности, жаловались, что местные власти пытаются завышать один из основных налогов — авариз. Подобные претензии возникали и по поводу другого государственного налога — харача. Наиболее же распространенными были жалобы на произвол чиновников при установлении фиксированных цен на рынках [270, с. 219].

Особенно большие возможности для произвола открылись после введения на рубеже XVII–XVIII вв. новой системы взимания традиционного налога с немусульман — джизье. До этого момента основной единицей его сбора было домовладение. Но поскольку такая практика позволяла уклоняться от выплат арендаторам жилья, налог был превращен в подушный. При этом сумма налога отныне зависела от масштаба благосостояния налогоплательщика, а оценка этого благосостояния возлагалась на чиновников. В каждом населенном пункте распределялись особые налоговые карты, различавшиеся по трем категориям — для богатых, среднесостоятельных и малоимущих. В зависимости от вида карты джизье налагалось в большем или меньшем размере. Данное нововведение давало чиновникам большой простор для маневра. Документы свидетельствуют, что часто налоговые карты распределялись крайне несправедливо. Нередко результатом сговора между сборщиками джизье и местными кади становилось вручение среднесостоятельным гражданам налоговых карт для богатых, а малоимущим карт для средних.

Центральная власть, заинтересованная в сохранении благосостояния налогоплательщиков (как основного источника пополнения казны), пыталась встать на их защиту. Рассылаемые из столицы многочисленные распоряжения категорически осуждали фискальные нарушения, однако реально повлиять на положение не могли. В болгарских землях особенно тяжелая ситуация в сфере сбора подушной подати сложилась, по всей видимости, в 1730–1731 гг. Некоторые материалы дают основание предполагать, что в этот период по многим районам прокатились народные волнения, направленные против злоупотреблений при сборе джизье. Особенной интенсивностью они отличались в Тырновской, Габровской, Дряновской, Елоховской, Ямбольской и некоторых других околиях [64, с. 58–62].

Однако наиболее распространенной формой противодействия населения произволу в XVIII в. были не антиправительственные выступления, а уход на новое место жительства. Что касается переселений, закон официально их не запрещал, но в качестве обязательного условия предусматривал выплату компенсационной суммы за необрабатываемую землю и регистрацию в налоговых органах по новому месту жительства. Но относительно слабая заселенность региона, большое количество пустующих земель и жизненная заинтересованность администрации соседних округов в увеличении количества налогоплательщиков вынуждали ее смотреть сквозь пальцы на факты незаконных переселений, т. е. уходы с прежнего места жительства без выплаты необходимой по закону компенсации. И хотя официально установленный для подобных случаев десятилетний срок возврата беглой райи никто не отменял, однако в реальной жизни местные чиновники предпочитали акцентировать внимание на другой букве закона, предписывающей немедленную налоговую регистрацию по новому адресу.

А райя переселялась активно. Бежали как отдельными семьями, так и целыми селениями. Бежали как в соседние районы, так и в города. Анализ кадийских регистров, проведенный Б. Цветковой показывает, что чаще всего райя уходила из вакуфных и хасовых сел [270, с. 231–232]. В меняющихся социально-экономических условиях относительно независимый статус этих земельных владений создавал управляющим льготные условия для произвольного увеличения налогов, что и определяло повышенную степень мобильности крестьян. Однако, хотя и в меньшей степени, подобная участь не миновала и все другие категории феодальных и государственных владений. Так, например, массовые перемещения зафиксированы в начале столетия во многих селах в районах Пирота, Врацы, Видина, Оряхово, а в середине века в русенской околии [270, с. 231–234].

Говоря о бегстве райи необходимо, впрочем, четко осознавать, что далеко не всегда оно было связано с экономическим фактором. Многочисленные войны, которые Османская империя бесконечно вела на севере Балкан, вынуждали население искать приют в более спокойных районах.

В данной связи историкам известны массовые исходы жителей из мест, прилегающих к театру военных действий. Так, например, было во время войны с государствами Священной лиги, во время австро-русско-турецкой войны 1735–1739 гг. и т. д.

Особую эпоху в истории внутренней миграции населения представляет собой рубеж XVIII–XIX вв., сопровождавшийся в болгарских землях разгулом феодальной анархии и бандитизма. В этот период зафиксирован массовый уход жителей с традиционных мест обитания в околиях Софии, Брезника, Етрополя, Златницы, Пирота, Самокова, Радомира, Берковицы, Кюстендила, Пазарджика из многих других районов [270, с. 234]. Ради спасения жизни и имущества крестьяне стремились обосноваться в городах или относительно крупных укрепленных пунктах, участились случаи ухода в Валахию, Молдавию и даже в южные районы России. Переселение за Дунай вызывало особую обеспокоенность властей, так как затрагивало непосредственные интересы казны. Стремясь возмездия потерям налоговых плательщиков, власти не скупились на обещания по предоставлению налоговых льгот и содействию в возврате земли и потерянного имущества.

Кризис османской военно-административной системы быстро привел и к обострению проблемы внутренней безопасности. Если в «классическую эпоху», судя по сохранившимся документам, проблема разбойников (в источниках их называют гайдуками, кырджалиями, харамиями) не была особенно актуальна, то по мере ослабления центральной власти положение в провинциях начало меняться. На протяжении всего XVIII в., начиная с окончания войны с государствами Священной лиги и включая эпоху феодальной анархии рубежа XVIII–XIX вв., источники фиксируют в болгарских землях стабильный рост вооруженного бандитизма. Публикация Б. Цветковой обширной подборки документов, посвященных распространению гайдучества, показывает, что пики его активности чаще всего совпадали с военными действиями в придунайском ареале [279]. Однако в отличие от предшествующих веков по мере налаживания мирной жизни проблема гайдучества не теряла своей остроты. Новая социально-экономическая ситуация обеспечила постоянный приток в разбойничьи шайки все нового пополнения из среды деклассированных элементов (как мусульманского, так и христианского происхождения), а технический прогресс и введение новых принципов комплектования османской армии снабжали их современным вооружением.

И хотя в болгарской историографии до сих пор присутствует элемент романтизации гайдуков, стремление интерпретировать их действия с позиций национально-освободительного борьбы, такой подход по отношению к событиям XVIII в. все же грешит элементами явной модернизации. Попытка перенесения в прошлое реалий и менталитета грядущей эпохи национально-освободительных движений вряд ли правомерна и не подтверждается, к тому же, имеющимся в наличии документальным матери-

алом. Сама задача освобождения от турецкого ига в данный период перед болгарами объективно все еще не стояла. Да и некому ее в болгарском обществе тех времен было ставить. Не было ни предводителей, ни консолидирующих центров, ни идеологов борьбы, ни самой национально-освободительной идеологии (появление в среде книжников первых списков «Истории» Паисия Хилендарского к таковой отнести весьма сложно).

Что же касается разбойничества как общественного явления (по терминологии региона «гайдучества»), то оно известно абсолютно всем странам во все времена и связано, в основном, со слабостью властных структур. Другое дело, что с приходом Нового времени в европейских литературных кругах начался процесс поэтизации прежде маргинальных образов. Культурологам хорошо известен феномен общественного сознания, связанный с этим явлением. Зародившись в эпоху романтизма, он вызвал к жизни целое новое направление в европейской литературе (сочинения Скотта, Шиллера, Байрона и др.), которое в свою очередь породило в образованных слоях общества противоясственное увлечение маргиналами. Постепенно этот процесс распространился и на те социальные слои, которые привыкли ориентироваться на моды элиты.

Что же касается этнического или конфессионального фактора в качестве одного из побудительных мотивов в действиях разбойников, то он, несомненно, всегда присутствовал в истории, придавая вооруженному бандитизму особую жестокость и служа одновременно частичным самооправданием для маргиналов. Однако для того, чтобы превратить данный фактор в основу и движущую силу освободительного движения, необходимы все же объективные условия и уровень подготовленности общества, существенно отличающийся от того, который демонстрировали болгары в XVIII в. Разгул гайдучества в данном регионе связан в рассматриваемый период не с начальной фазой национально-освободительной борьбы народа, а с кризисом османской военно-ленной и административной системы, с неспособностью властей справиться с местным сепаратизмом и противостоять надвигающейся анархии. Думается, что собственно гайдучество (в форме действия разрозненных разбойничьих отрядов) было подготовительной стадией того движения, которое на протяжении всего столетия постепенно набирало силу в Восточной Румелии. К исходу века оно оформилось окончательно, ввергнув регион в пучину анархии. В историографию же оно вошло под условным названием — эпоха кырджалийства.

Первая мощная волна гайдучества накрыла болгарские земли в начале XVIII в. Она была связана с последствиями затянувшихся боевых действий конца XVII в. и войнами 1714–1718 и 1735–1739 гг. Из земель с болгарским населением больше всего в этот период пострадала Македония и придунайские области (особенно на северо-западе). Судя по многочисленным документам, банды вооруженных разбойников буквально наводнили эти районы. Особой наглостью отличались отряды, промышлявшие разбоем на самом Дунае и ставшие серьезной угрозой

движению корабельного транспорта [279, с. 292, 305, 323]. Так, например, в 1705 г. в окрестностях Видина был изловлен отряд Чокана, состоявший из 10 конных и 10 пеших разбойников, терроризировавших местные села и нападавших на путников [279, с. 293]. Немногим лучше обстояло дело и во внутренних районах. В 1707 г. с крупной группой бандитов боролись власти Велеса [279, с. 294]. В 1709 г. софийская администрация с гордостью рапортовала о поимке разбойников (судя по именам — болгар), промышлявших грабежами по окрестным дорогам и селам. В качестве одного из пострадавших в донесении упоминается некий христианин Стойко из Самоковской казы, дом которого был разграблен и дотла сожжен [279, с. 306–307]. В 1721 г. власти этого же района боролись с бандой Чавдархана, насчитывавшей 20–30 человек [279, с. 324–325] и т. д.

В связи с приведенными примерами стоит особо отметить, что все перечисленные банды донимали власти и население в мирное время. Более того, именно в периоды мирного затишья появилась традиция рассылать ежегодно по весне распоряжения (в связи с появлением в лесах зелени), обязывающие местные власти привлекать дополнительные силы для борьбы с гайдучеством. Что касается периодов ведения военных действий, то кроме обычных разбойников серьезной проблемой для властей была активизация в регионе вражеской агентуры, в чью задачу входила организация антиправительственных выступлений с целью дестабилизации ситуации. На протяжении XVIII в. документально зафиксировано несколько серьезных случаев подобного рода.

Во время австро-венецианско-турецкой войны 1714–1718 гг. вблизи Видина было, по всей видимости, подготовлено восстание [270, с. 236]. На рубеже 1716–1717 гг. несколько сотен бойцов османской армии и ополченцев были неожиданно отправлены сражаться против большого отряда болгарских повстанцев, укрепившихся в нескольких часах пути от Видина. В письме начальника видинской крепости сообщалось, что во главе его стояли капитаны Георгий, Филимон и Димитр, ранее переселившиеся в Валахию, а затем вернувшиеся, чтобы «бунтовать райю». При разгроме отряда погибли 60 человек и двое из главарей — Филимон и Димитр, а 25 пленников были в последствии осуждены на каторжные работы. В письме особо отмечается, что в результате проведенной операции удалось захватить архив мятежников, который вместе с уцелевшим капитаном Георгием и двумя его ближайшими сподвижниками отправлен для дальнейшего дознания в Стамбул.

Следующее выступление было организовано в 1737 г. в западной Болгарии в связи с русско-австрийско-турецкой войной 1735–1739 гг. [227, с. 136–153]. В его подготовке принимало активное участие австрийское командование, поддерживавшее связи с охридским архиепископом Иоасафом и главой Печской патриархии Арсением IV. Планировалось массовое восстание местного населения, начало которого увязывалось с общим наступлением антитурецких войск в районе Ниша. Однако

намечавшимся планам не суждено было сбыться. Информация о готовящейся акции попала в руки турецких властей. Арсений IV был вынужден бежать в Австрию, а Исаафу с большим трудом удалось оправдаться перед правительством. В результате планировавшаяся акция оказалась не столь масштабна, как задумывалось. В июле 1737 г. взятие австрийцами Ниша послужило сигналом для выступления. Восстало население Пиротского, Знепольского, Кюстендильского, Брезникского, Дупницкого, Кривопаланского, Берковского и некоторых других районов. Среди руководителей восстания османские власти называли ряд болгарских духовных лиц — самоковского владыку Симеона, софийского дьякона Павла Величкова и рильского монаха Тимофея. После разгрома первый из них был казнен, а два других бежали из страны.

Спланированное за Дунаем в качестве вспомогательной акции, восстание после отступления австрийских войск (осенью 1737 г.) было обречено на поражение. Против относительно слабо вооруженных отрядов были брошены основные силы османской армии, участвовавшей в боевых действиях. Результатом стали не только массовые жертвы среди населения, но и поток беженцев в австрийские земли. Судя по имеющейся документации, территория Пиротской и Знепольской околий опустела в конечном итоге до такой степени, что османским властям пришлось зазывать налогоплательщиков обратно ценой предоставления больших льгот [270, с. 236].

В период русско-турецкой войны 1768–1774 гг., когда русские войска впервые вели военные действия непосредственно на болгарской территории, среди местного населения также впервые начала работать агентура русского командования. Именно тогда в историю русско-болгарских отношений вошло имя подполковника Назара Каразина — болгарина, состоявшего на русской службе [223, с. 327–330]. Ориентирующийся на местности, владеющий кроме болгарского также турецким и греческим языками, он оказал серьезную помощь в подготовке планируемого наступления и в развертывании антитурецкой агитации среди своих соотечественников. Летом 1768 г. он получил от командования задание по осмотру и снятию планов с турецких крепостей. Переправившись через Дунай, Каразин с успехом выполнил поставленную задачу, пробравшись далеко вглубь турецкой территории (вплоть до Адрианополя). Зимой 1769 г. он вновь под видом монаха отправился в пограничные районы Болгарии для сбора сведений стратегического характера и распространения манифеста Екатерины II, призывающего население на борьбу с Портой.

Когда в июне 1773 г. армия П. А. Румянцева переправилась на правый берег Дуная, начался новый этап сотрудничества русского командования с болгарским населением. Сравнительно малочисленное русское войско было крайне заинтересовано в поддержке извне. По этой причине значительное распространение получила практика организации из числа местных жителей добровольческих отрядов, сражавшихся в составе рус-

ской армии. С целью набора волонтеров в различные районы Дунайского княжества и в Болгарию направлялись специальные офицеры. Среди них был и подполковник Н. Каразин. Сохранилась информация, что из своего рейда по болгарским землям он привел в русскую армию около 3 тыс. добровольцев, готовых сражаться под русскими знаменами [223, с. 327]. Известно также, что во время войны он командовал добровольческим отрядом численностью около 1 000 человек, значительное число которых составляли болгары [223, с. 329].

Архив военно-походной канцелярии армии П. А. Румянцева содержит сведения, что болгары сражались в составе волонтерских отрядов под Силистрой, Пазарджиком, Русе, Тутраканом и в других местах. В сражении под Силистрой, например, отличился отряд добровольцев под командованием майора Богданова, а в июле 1773 г. во время похода А. В. Суворова на Тутракан в составе его войска было 680 вновь набранных волонтеров из числа местных жителей [223, с. 338]. Отряды болгар сражались также в составе русских войск, разбивших в июне 1774 г. 40-тысячный турецкий корпус, спешивших на помощь великому визирю, осажденному в Шумене [223, с. 339].

Стремясь как можно более эффективно использовать поддержку местных сил в борьбе против османов, русское командование решило также сделать ставку и на активизацию гайдучества. С этой целью князь Потемкин вступил в прямые сношения с отрядами гайдуков, обещая им «за наносимый туркам вред разные выгоды после войны». Командование исходило из того, что не только скоординированные, но даже спонтанные действия местных дружин будут объективно способствовать военным успехам русских регулярных войск, внося дезорганизацию в тыловые структуры. Не исключено, что под наименованием местных партизанских отрядов именно болгарские гайдуки принимали участие и в сражениях войск Суворова под Тутраканом в мае и в июне 1773 г. [223, с. 338].

Возможно, что и волнения, которые предположительно имели место в Видине в марте 1773 г., были связаны с такого рода сотрудничеством. Некоторые основания для этого дает информация местного кадийского дневника за данный период, где содержится сообщение о конфискации и продаже с торгов имущества и лошадей 34 убитых болгар [33, с. 39]. Болгарский историк Хр. Гандев склонен рассматривать это сообщение в общем контексте готовящегося наступления русских войск и считает возможным говорить о павших в неравном бою четниках, готовивших в феврале–марте 1773 г. восстание в Видинском крае [33, с. 39–52].

Трудно судить, насколько это предположение соответствует истине, для этого слишком мало данных. Однако, тот факт, что во время войны 1768–1774 гг. и после нее в болгарских землях резко активизировались различного рода вооруженные отряды, у историков не вызывает сомнений. Более того, не без их участия (несмотря на прекращение военных действий) начиная приблизительно со второй половины 70-х гг. регион

начал постепенно погружаться в хаос бандитизма и анархии, продолжавшийся вплоть до второго десятилетия XIX в.

Однако сама война послужила лишь толчком для обострения ситуации, а активизация гайдучества явилась одним из следствий затяжного кризиса власти, новый этап которого империя начала переживать в последней четверти XVIII в. Сам же его приход был связан, в первую очередь, с дальнейшим развалом османской военно-административной системы. Важнейшие социально-экономические сдвиги, происходившие в Османской империи на протяжении XVII–XVIII вв., породили и заставили бороться за власть новый социальный слой, не вписывающийся в классическую схему османского общества — аянские феодальные роды.

По своему происхождению аяны резко отличались от традиционной военно-бюрократической элиты. Напрямую они не принадлежали ни к спахиям, ни к капыкулу, ни к улемам, ни к потомственным столичным чиновникам, а, следовательно, у них не было официально зарезервированной ниши во властных структурах. Они были продуктом новой социально-экономической эпохи, в недрах которой происходил процесс накопления капитала. Провинциальные нотабли, выходяцы из самых различных мусульманских слоев, они постепенно сосредоточили в своих руках огромные денежные богатства, частновладельческую земельную собственность, имея при этом авторитет и связи на местах. Особенно сильны позиции аянских родов были в Румелии и в болгарских землях в частности, т. е. именно в тех районах, где чифтликское земледелие развивалось наиболее интенсивно. И когда эта новая общественная сила начала борьбу за место на политической арене, для региона настали тяжелые времена. На протяжении нескольких десятилетий в болгарских землях происходило одно из наиболее жестких по форме противостояний между двумя основными властными группировками — столичной и вновь образовавшейся провинциальной элитой.

Началом своего политического возвышения в середине — второй половине XVII в. аянские роды обязаны центральной власти. Озабоченное в тот период обузданием сепаратизма пашей, государство сделало ставку на усиление на местах роли улемов, а те в свою очередь начали опираться на наиболее состоятельных и влиятельных лиц из состава местных общин. Во многих округах получила распространение практика создания советов (диванов) для решения вопросов текущего административно-финансового управления, которые параллельно были призваны контролировать деятельность правителей областей. Под руководством кади эта работа легла на плечи наиболее богатых и влиятельных представителей местного мусульманского населения. В сферу деятельности советов входили вопросы налогообложения, назначения местных чиновников, рекрутской повинности, установления фиксированных цен на рынке товаров-услуг и т. д. К началу XVIII в. общественный статус аянов и аянских советов был институционно оформлен. Согласно

многочисленным султанским фирманам местные нотабли уже обязывались участвовать в работе губернских диванов при решении основных вопросов административной и хозяйственной жизни округов.

В XVIII в. рост экономического могущества и повышение социального статуса аянов резко активизировался. Реформирование откупной системы, развитие чифтликского землевладения, рост объемов торгово-ростовщических операций привели к накоплению в их руках огромных богатств. Параллельно расширялись и масштабы их проникновения в сферу провинциального административного управления. Ранее местный чиновничий аппарат формировался в основном из свиты пашей. Стремясь ослабить могущество своих наместников, Порта попыталась пресечь эту практику и санкционировала выдвижение кандидатов из местных нотаблей. Аяны начали занимать административные посты, непосредственно связанные с контролем общественной и хозяйственной жизни в провинции — чиновников, отвечающих за сбор государственных налогов, осуществляющих контроль за рынками и т. д. Отныне они могли уже состоять на должности главного провинциального казначея, а иногда даже исполнять обязанности управляющего эялетом в отсутствие паши. При этом (по сравнению с назначаемыми и часто меняющимися главами провинциальной администрации) у них было одно важное преимущество — они были местными, что позволяло не только сохранять весьма прибыльные должности длительное время, но и порой превращать их в фактически наследственные.

Параллельно в среде самих аянов начало выстраиваться некое подобие властной иерархии. Из их среды происходило выдвижение одного наиболее влиятельного лица, чей общественный статус подтверждался не только всеобщим признанием, но и особыми документами. Именно этот аян чаще всего становился местным воеводой и именно в его руках постепенно начала сосредотачиваться реальная власть в провинции. Первоначально право утверждения выбранного баш аяна (главного аяна) принадлежало губернаторам, но уже в 1765 г. Порта, пытаясь установить контроль над новой общественной силой, передала право выдачи соответствующего документа великому визирю. Начавшаяся вскоре война 1768–1774 гг. вынудила правительство отказаться на время от этой практики. Однако, когда в 1779 г. центр попытался к ней вернуться, это лишь спровоцировало конфликт. Время оказалось упущенным и ситуация вышла из под контроля. Властные претензии Порты в этом вопросе остались в основном на бумаге.

Важнейшим условием, предопределившим превращение аянов в могучую политическую силу, явилась и новая система комплектования османских войск. Реальным источником военной силы империи в XVIII в. стало не развалившееся спахийское ополчение, а не погрязшие в хозяйственной деятельности янычары, а наемные областные войска (эялетлю). По мере возникновения необходимости Порта уполномочивала наместни-

ков на сбор средств и формирование наемных отрядов в подведомственных территориях. Однако без денег и влияния богатейших аянских родов эта задача была уже невыполнима. Явочным порядком аяны превратились в незаменимый организационный компонент новой схемы набора походного войска, а, следовательно, и в один из основных структурных элементов трансформировавшегося, но остающегося по своей сути военно-феодальным османского общества. Теперь даже при всем желании правительство не могло обойтись без их помощи. Параллельно и сами аяны начали обзаводиться личными вооруженными отрядами, численность которых увеличивалась по мере роста их благосостояния и влияния.

Так ко второй половине XVIII в. завершился процесс формирования новой могущественной провинциальной олигархии. Как точно подметил М. С. Мейер, в лице аянов произошло соединение богатства с открытыми публичноправовыми возможностями и местными связями [156, с. 121–122]. Однако Порта в полной мере не осознавала, по всей видимости, серьезности надвигающегося кризиса власти. Она продолжала рассматривать аянов в основном под углом противодействия самовластию наместников и в качестве одного из полезных звеньев при наборе областных войск, не желая допускать даже наиболее влиятельных их представителей в ряды правящей элиты. Потребовались долгие годы кровопролитной борьбы, прежде чем в 1808 г. правительство было вынуждено подписать с представителями ведущих аянских родов так называемый «Союзный пакт», гарантировавший признание их интересов и зафиксировавший новую расстановку сил в системе власти.

Оценивая сложившуюся в последней четверти XVIII в. внутриполитическую ситуацию, крупнейший болгарский исследователь этого периода В. Мутафчиева характеризует ее для Восточной Румелии как эпоху феодальной анархии [179, с. 38]. По ее мнению, ни одна из существовавших социально-политических группировок не обладала в тот момент властью, необходимой для подавления конкурентов и утверждения своего единоличного господства. При этом все обладали вооруженной силой для борьбы за власть. В этих условиях — децентрализации войска и бесконечного военного противостояния всех и вся — разоренное и обескровленное население (как мусульманского, так и христианского вероисповедания) также вынужденно вовлекалось в военный промысел. Регион начал погружаться в хаос массового бандитизма.

Однако понятие «феодальная анархия» в данном случае отнюдь не тождественно категории полного безвластия. По наблюдениям В. Мутафчиевой, власть в Восточной Румелии не столько отсутствовала, сколько пребывала в крайне раздробленном состоянии, а ее осколки имели тенденцию к постоянной смене хозяев. В качестве основных фигурантов на боевом поле, в которое в этот период были превращены болгарские земли, кроме Порты выступали видинский правитель Пазвантоглу, русенский аян Трыстениклиоглу, татарские ханы на северо-востоке региона

и родовые кланы помаков (исламизированных болгар) в Родопях. Их дополняли главарь многочисленных вооруженных банд невоинствующих наемников и вовлеченных в разбойничий промысел местных жителей.

В историографии эта эпоха получила наименование «кырджалийского (бандитского) времени». Его общепринятая датировка обычно ограничивается 1779–1813 гг. Однако 1779 г. означает лишь начало первого открытого масштабного похода Порты против мятежных аянов (в данном случае албанских сепаратистов), в то время как реальное противостояние, по мнению В. Мутафчиевой, ведет свое начало приблизительно с середины столетия. Касаясь ситуации в болгарских землях, в своей капитальной монографии, посвященной этому вопросу, она приводит многочисленные примеры такого рода, касающиеся районов Разграда, Южной Добруджи, Казанлыка, Македонии и др. [179, с. 47–54]. Другое дело, что к концу 70-х гг. поведение аянов и их дружин стало уже настолько вызывающим, что потребовало вмешательства правительственных войск. Так практически параллельно с экспедицией в Эпир в 1779 г. была предпринята карательная акция и в Восточную Македонию, где местные аяны превратили районы Мелника, Демирхисара и Петрича в арену для своих кровавых разборок.

В болгарской народной памяти начало кырджалийского времени связывается с деятельностью так называемых «хасковских разбойников». Тогда в 1785 г. в Родопях (район Хасково) действовала банда в размере 700–800 человек, наводившая ужас на мирные села в окрестностях Пловдива — Старой Загоры. На борьбу с ними был отправлен нарочный командующий — румелийский бейлербей Абди-паша, сумевший разбить хасковский отряд в открытом сражении [179, с. 58–59]. В том же 1785 г. откровенные аянские мятежи сотрясали уже и северо-восточную Болгарию. Кровавый дележ власти между аянами происходил в Русе и Тырговиште. По наблюдениям В. Мутафчиевой именно к этому времени (к 1785 г.) в болгарских землях и происходит окончательное оформление кырджалийства (по-существу бандитизма) как повсеместно распространенного социального явления [179, с. 60].

Новым толчком для разгула мятежной стихии стала русско-австро-турецкая война 1787–1791 гг. Неудачная для Порты, она еще более накалила обстановку в северо-западной и северо-восточной Болгарии, вызвав обнищание населения и наводнив регион вооруженными дезертирами. Только за первый год войны местные жители были обложены 33 чрезвычайными налогами и 13 раз были подвергнуты рекрутской повинности [179, с. 77–78]. Характерной особенностью этих лет стало массовое участие дезертиров в создании кырджалийских банд. Однако во время ведения военных действий власти были озабочены не столько проблемой их ликвидации, сколько возвращением бежавших рекрутов обратно в действующую армию. Специальный фирман тех лет особо подчеркивал желательность их возвращения, а не наказательных дей-

ствий [179, с. 77–78]. Между тем масштабы бандитизма росли. Впервые начала появляться типичная для последующих лет информация об объединении кырджалийских шаек в относительно крупные военные соединения. Об одном из таких, действовавших в районе Разграда и Шумена упоминается в фирмане от 1790 г. [179, с. 80].

Окончание войны 1787–1791 гг. не принесло мира на болгарскую землю. Наоборот, противостояние Порты и местных аянов вступило в новую решающую стадию. По-существу, началась эпоха военного противостояния Стамбула и Восточной Румелии. Воспользовавшись прекращением военных действий, вступивший на престол в 1789 г. султан Селим III, попытался навести порядок хотя бы в районах, непосредственно граничащих со столичным округом. Вначале ему сопутствовала удача. Властям удалось на время усмирить татарских ханов, чьи владения находились в северо-восточной Болгарии и восточной Фракии, а их союзник тырновский аян Осман эфенди даже был публично казнен. С помощью артиллерии войска подавили сопротивление банд помаков в Родопах и смогли разбить крупные отряды кырджалийских главарей Мечека и Йылыка в районе Делиормана. Их головы были торжественно отправлены в столицу.

Однако успехи Порты носили кратковременный характер. В 1791 г. были обнародованы первые указы, положившие начало реформам султана Селима III. Некоторые их положения непосредственно затрагивали интересы янычарского корпуса. Реакция не заставила себя ждать. Аяны и кырджалии в своем противостоянии столице получили мощное подкрепление в лице янычарских мятежей в провинции. Волнения янычар в 1791 и 1792 гг. явились мгновенной реакцией на распоряжение покинуть пограничные крепости до лета 1793 г.

В болгарских землях новым центром антиправительственных выступлений стал Видин. Местный янычарский ага Осман Пазвантоглу умело воспользовался сложившейся ситуацией, представив себя в качестве защитника поруганной янычарской чести. В 1792 г. между ним и мятежными янычарами Белграда установилось тесное сотрудничество. Озлобленные янычары сербских пограничных крепостей нашли себе приют в Видине. Сам же Пазвантоглу стал, по-существу, душой бунта в соседнем пашалыке. Обладая громадными личными богатствами, родовыми связями и влиянием на местных кырджалийских главарей, он обеспечивал мятежников людским пополнением, помогая набирать в видинских селах рекрутов и обеспечивая их оружием. Видинский край, который мятежники щадили, превратился в плацдарм для разбунтовавшихся янычар, откуда они совершали вылазки на соседние сербские земли. В борьбе против нового правителя Видина власти были бессильны. Они слали фирманы, требующие казни бунтовщика, но не могли добиться даже его ареста.

Параллельно обострилась ситуация и в других районах. Активизировались аяны северо-восточной Болгарии и Добруджи, вступив в тесное взаимодействие с главарями разрозненных кырджалийских банд. Власть,

осознавая свою беспомощность, фактически закрывала глаза на полное самовластие аянов таких городов как Русе, Силистра, Ловеч, Севлиево и др. Одновременно хаос распространился и на южную Фракию. В самом начале 1793 г. из Родоп начались сокрушительные набеги банд помаков во главе с Мехмедом Синапом и Дертли Мехмедом. Их действия охватывали громадную территорию, включающую районы Пловдива, Ихтимана, Самокова и даже частично Софии, Пирдопа и Пазарджика. Правительственным войскам несколько раз удавалось разбивать эти отряды, но они имели неиссякаемый источник пополнения в среде горцев Родоп.

Власть была уже не в состоянии подавить анархическую стихию, но и антиправительственные силы не могли еще диктовать столице свои условия. Фактически установился своеобразный паритет сил между властными возможностями центра и провинции, результатом которого стала всеобщая амнистия конца 1793 г. Надеясь достичь компромисса и вернуть на свою сторону хотя бы часть законопослушных и лояльных прежде граждан, Порта объявила помилование всем крупным и мелким участникам антиправительственных выступлений. Амнистия действовала два года, однако ее результат оказался прямо противоположным ожидаемому. И аяны, и янычары, и бандиты, и простая раяя расценили этот шаг как признание правительством собственного бессилия перед лицом врага. Анархия начала набирать обороты с такой силой, что к началу 1796 г. болгарские земли захлестнул полный хаос.

Не желая признавать своего полного поражения, власти попытались овладеть ситуацией, используя всю силу государственной машины. Амнистия была отменена. Для усмирения региона специальным военным представителем был назначен Мехмед Хакы паша, получивший для этой цели неограниченные полномочия. В сложившихся условиях такой подход представлялся единственно возможным. Кырджалийские банды уже начали нападать на крупные города, находящиеся в относительной близости к столице — Пловдив, Пазарджик, Гюмюрджина, Димитика и даже Адрианополь. К этому времени в Черменском санджаке только 3 из 14 каз были свободны от кырджалийских банд [179, с. 120–121]. В остальных правили некие Кел Давуд, Кара Фейзи, Арабаджноглу и Салих Байрактар. Севернее, в районе, прилегающим к Родопам, территорию контролировал Мехмед Синап с союзниками, а южнее и восточнее (район Адрианополя и Гюмюрджины) — Хаджи Манаф.

Не лучше обстояли дела и в северной Болгарии. Подавляющее большинство местных аянов фактически не признавало власти центра. И хотя некоторые из них не вступали в открытый конфликт с Портой (как, например, могущественный русенский аян Трыстениклиоглу), рассчитывать на их поддержку было трудно. Местные властители были заняты решением своих насущных проблем: они враждовали между собой, группировались в соответствии с текущими интересами, устанавливали

договорные отношения, устраивали кровавые разборки за перераспределение территорий, сфер влияния и т. д.

Тем временем Пазвантоглу, пребывая всего-навсего в должности начальника видинских янычар, стал фактически единоличным и общепризнанным правителем Видинского края. Он контролировал огромную территорию, включая Тырново, Сливен, Свиштов. Ему были союзны аяны городов Севлиево и Ловеч. Дерзость его выросла до такой степени, что летом 1795 г. его янычары попытались захватить Белград. Такой наглости Порты снести уже не могла. Результатом стала первая осада Видина правительственными войсками. По некоторым данным в осаде участвовало до 30 тыс. человек [193, с. 7], однако результаты были плачевны. Осада бесславно закончилась в феврале 1796 г. объявлением очередной амнистии самому Пазвантоглу и отводом войск.

Публично расписавшись в своем бессилии, Порты лишь подогрела честолюбивые амбиции видинского аги. К лету 1797 г. контролируемая им территория расширилась уже до Габрова, а набеги его наемников начали распространяться на левобережье Дуная. Их безнаказанность привела к тому, что в сентябре 1797 г. один из его генералов смог достичь даже Бухареста, проникнуть в княжеский дворец и потребовать возвращения от князя Ипсиланти оставленных на хранение богатств никопольского аяна.

Параллельно росли и политические амбиции мятежника. В его прокламации к населению от 1797 г. уже прямо начали звучать претензии на власть в столице: обличая коррумпированное правительство, он угрожал появиться в Стамбуле во главе 100-тысячного войска и провести судьбоносные для страны реформы [179, с. 150–151]. Этим же временем датируется и первая информация о попытках Пазвантоглу наладить связи с Францией. В марте 1797 г. представитель Директории в Стамбуле Обер де Байе уведомлял свое правительство, что получил через посредников послание от Османа Пазвантоглу, в котором восхвалялся новый государственный порядок в революционной Франции [179, с. 152].

Амбиции видинского мятежника не только не были секретом для Порты, но, по всей видимости, и несколько преувеличивались, вызывая панические настроения во властных структурах. Готовясь дать решающий бой анархии в лице Пазвантоглу, правительство пошло на беспрецедентные меры. Для борьбы с ним были получены четыре специальные фетвы, одна из которых объявляла готовящееся мероприятие войной за веру и провозглашала всякого погибшего бойца шахидом, т. е. падшим за веру (случай довольно редкий для решения внутримусульманских конфликтов). Было также проведено окружное собрание столичных янычар, которое объявило вне закона всех своих сослуживцев, стоящих на стороне бунтовщика. Сам же масштаб военных приготовлений был таков, что дипломатическим агентам приходилось успокаивать представителей иностранных держав.

Военные действия в северной Болгарии начались в декабре 1797 г. Первоначально для правительственных войск ситуация развивалась удачно. Удалось восстановить хотя бы формальный контроль Порты над такими городами как Никополь, Русе, София, Габрово, Тырново, Свиштов. Турецкий флот продвинулся по Дунаю до Видина, отрезав его от снабженческой базы в Валахии. В мае началась осада города, которая длилась до ноября 1798 г. В ней участвовало до 80 тыс. человек [207, с. 22–24]. Однако результат был опять плачевным. Интриги внутри командования приводили к несогласованности в действиях. Громадный численный состав армии требовал налаженной службы тыла, но разоренный анархией край уже не мог прокормить такой массы дополнительных ртов. Участие в боевых действиях большого количества выходцев из Малой Азии и наемников-албанцев, знаменитых своими зверствами, вконец настроили местное население против центральной власти. Важную роль в провале осады сыграл и внешнеполитический фактор. Египетская экспедиция Бонапарта вынудила султана объявить в сентябре 1798 г. войну Франции и отвести часть войск от Видина на территорию Малой Азии и Греции. Осада с Видина была снята, превратившись в фиктивную «блокаду».

Осада закончилась, но проблема с видинским сепаратистом осталась. Немаловажную роль в оценке ее значимости властями играл и чисто психологический фактор. Выступления Пазвангоглу, хронологически совпавшие с действиями Бонапарта, вызывали у соседей Порты панические ассоциации. Страх перед революционной экспансией привел к рождению в этот исторический момент даже некоего подобия немыслимого прежде русско-турецкого союза. По некоторым данным в конце 1798 г. не исключалась возможность неких совместных русско-турецких военных действий против Видина, в ожидании которых русские войска, сосредоточенные по Днестру, были готовы отправиться в поход по первому сигналу [179, с. 179–180]. Но до этого все же дело не дошло. Порта и Пазвантоглу смогли достичь компромисса. В начале 1799 г. мятежник согласился на очередную амнистию (шестую по счету), за которой вскоре последовало и его официальное признание пашой Видинского края.

Так на рубеже XVIII–XIX вв. закончился важнейший этап в истории кырджалийства. Однако формальное примирение столицы с главным бунтовщиком Восточной Румелии не означало прихода мира на эту землю. Начавшиеся в последние годы столетия соперничество между двумя реальными правителями Северной Болгарии — Пазвантоглу и русенским аяном Трыстениклиоглу вступило в новую фазу. В регионе начались масштабные междуаянские войны. Анархия достигла верхней точки своего развития, логическим завершением которой явился сначала поход мятежных румелийских аянов на Стамбул, затем фактический захват власти и подписание в 1808 г. уже упоминавшегося «Союзного пакта».

Оценивая внутривосточные итоги XVIII в., российский историк М. С. Мейер обоснованно отмечает, что прямым результатом кризиса

военно-ленной и связанной с ней административной системы, стало очевидное «изменение соотношения сил между центром и периферией в пользу последней» и начало выстраивания новой структуры власти [156, с. 119, 171].

Внутренняя система иерархии, постепенно оформившаяся внутри аяныка, начала вступать в противоречие с анархической стихией, захлестнувшей регион в последнее десятилетие XVIII в. Негласно установившаяся схема соподчинения аянов вела к необходимости внутренней легитимизации официально несуществующих границ феодальных владений. Это диктовало неизбежность вливания дружин мелких правителей в воинские подразделения патронов. Главари же прежде независимых кыржалайских банд довольно быстро оказывались перед выбором: поступление на службу к одному из местных аянов или же необходимость вступления с ним в вооруженный конфликт. Результатом интеграционных процессов такого рода стало начало оформления новой властной структуры, в которой присутствие центральных органов вообще не предусматривалось. Шел интенсивный процесс концентрации власти. К 1806 г. (когда разразился внутривластный кризис, вызванный попыткой султана Селима III распространить свои реформы на Румелию) власть в болгарских землях принадлежала уже довольно ограниченному кругу главарей, под чьим подчинением находились, однако, крупные воинские контингенты, сопоставимые по численности с правительственными войсками.

Особенно интенсивно интеграционные процессы развивались в северных болгарских землях. Если в 1800–1801 гг. для этого района была еще характерна военная вакханалия (особенно на спорных территориях между Тырново, Плевной и Севлиево), то к весне 1802 г. положение изменилось. Кровавое соперничество между двумя могущественными противниками — видинским правителем Пазвантоглу и русенским аяном Трыстениклиоглу закончилось сговором. Произошел фактический раздел севера Болгарии. По взаимной договоренности с этого времени и вплоть до смерти обоих правителей (Трыстениклиоглу в 1806 г., Пазвантоглу в 1807 г.) здесь установилась относительно стабильная граница феодальных владений. Полновластным правителем почти всех северо-восточных областей (за исключением нескольких округов в районе Делиормана, удерживаемых местным аяном Йылыкоглу) отныне признавался Трыстениклиоглу. Кроме Русе и Тырново он контролировал Шумен, Разград, Нови Пазар и целый ряд других крупных населенных пунктов.

В отличие от Пазвантоглу правитель Русе опирался не на янычар. Его власть базировалась даже не столько на частновладельческой основе и личном богатстве (хотя он был богатейшим правителем региона), сколько на выстроенной им пирамиде аянской иерархии. Распространяя свою власть на новые территории, Трыстениклиоглу последовательно назначал на все ключевые посты верных себе людей. Они же обещивали ему пополнение воинского контингента своими ополченцами

и наемниками. В этой армии не было уже места ни кырджалийской, ни янычарской вольнице. В ее подразделениях царила относительно строгая дисциплина и единоначалие.

Говоря о Трыстениклиоглу, необходимо особо отметить, что до 1806 г. он не вступал в открытые конфликты с Портой. В отличие от других сепаратистов для его отношений с центром была характерна стабильная нейтрально-лояльная позиция. До тех пор пока в действиях правительства не усматривалось угрозы его независимости, Трыстениклиоглу был готов поддерживать мероприятия центра. Особенно, если эти мероприятия совпадали с его личными интересами. К счастью для Порты в вопросе отношений с Видином, а также по поводу набегов отрядов Пазвантоглу за Дунай совпадение интересов было налицо.

Расположенный на традиционном торговом пути между столицей и Дунайскими княжествами, Русе своим благосостоянием в немалой степени был обязан транзитной торговле. Поэтому хаос в регионе не только угрожал заблокировать наземный путь поступления продовольствия из Валахии в Стамбул, не только ущемлял интересы купцов, ростовщиков и задунайских поставщиков, но был крайне невыгоден лично Трыстениклиоглу. Регулярные и разорительные рейды банд видинских кырджалиев на валашские земли наносили прямой ущерб его казне. Это обстоятельство предопределяло неизбежность превращения Трыстениклиоглу в верного союзника Порты в борьбе с Пазвантоглу.

Характеризуя отношения Порты с могущественным аяном Русе, необходимо также добавить, что хотя его статус фактического правителя края не был признан юридически, правительство даже не пыталось оспаривать его власть. В случае возникновения внештатных ситуаций к Трыстениклиоглу из центра отправлялись не распоряжения, а всего лишь нарочные эмиссары, в обязанность которых входило согласование условий участия русенского правителя в планируемых акциях. Такая позиция правительства объяснялась не только бессилием, но и внешнеполитическим фактором. Трыстениклиоглу контролировал области, на территории которых обычно разворачивались боевые действия в период русско-турецких войн. Обладая громадной боеспособной армией (и не будучи заинтересован в русской оккупации своих земель), он оказывался незаменимым союзником правительства в случае военного конфликта с Россией. К тому же его войска (в отличие от армии Порты) успешно справлялись с проблемой кырджалийства. Дело дошло до того, что власти вообще вывели из этого района свою армию и перестали назначать здесь «главнокомандующего против анархии». А в ноябре 1800 г. Трыстениклиоглу был даже официально объявлен главнокомандующим в очередном походе Порты против Видина. Для правительства возможность опоры на русенского аяна была тем более важна, что доверие к собственным командующим все более падало. По мере ослабления центра открытое неповиновение военачальников становилось все более распространен-

ным явлением. Комизм ситуации состоял, однако, в том, что Трыстениклиоглу командовал не правительственными, а своими собственными войсками, решая при этом не проблемы борьбы с сепаратизмом, а всего лишь сводя счеты с соперником.

Совершенно иначе продолжали складываться отношения Порты с Пазвантоглу. Будучи возведен в 1799 г. в ранг трехбунчужного паши (правитель высшей категории) и признан в качестве законного правителя видинского пашалыка, он не прекратил своей конфронтации с центром. Новый официально признанный правитель края продолжал по-прежнему поддерживать мятежных белградских янычар и банды местных кырджалиев, а его отряды все также совершали рейды за Дунай, грабя и разоряя валашские земли. Объявленный в августе 1800 г. очередной поход правительственных войск против Видина снова закончился ничем. В борьбе против этого сепаратиста центр был явно бессилен.

Ситуацию осложняли также и политические амбиции мятежника. Стремясь укрепить свои позиции, Пазвантоглу начал предпринимать шаги для налаживания прямых контактов с европейскими державами. Используя откровенную политическую демагогию, он попытался объявить феодальный бунт в одежде едва ли не идейного движения. Особенно перспективным для деятельности в этом направлении ему представлялся французский политический вектор.

Некоторый интерес к событиям в Видине, проявленный некогда Директорией, вселил в Пазвантоглу надежды на возможность превращения янычарского аги в фигуру едва ли не европейского значения. С этой целью осенью 1801 г. в Париж им были отправлены два агента — Недялко Попович и Полисой Кондон. В ходе состоявшейся встречи они передали предложения, способные заинтересовать французское правительство [17, с. 126–127]. В частности, Пазвантоглу предлагал свою военную помощь в обмен на гарантии независимости видинских земель (а также земель татарского хана Чингиз Гирея). В случае победы он обещал всячески содействовать во внутреннем переустройстве Османской империи в том направлении, в котором пожелает Франция. В настоящий же момент обращался с просьбой — прислать в Видин советника с целью проведения в его владениях реформ по французскому образцу и согласования своей деятельности с Парижем. Параллельно Пазвантоглу оговаривался, что в случае заинтересованности Франции в налаживании мирных отношений с османами он готов содействовать укреплению ее престижа. С этой целью он предлагал представить факт принятия своей очередной амнистии как результат давления со стороны французских властей.

Реальных последствий данная миссия не имела. Предложения сепаратиста оказались несвоевременны, так как Франция вела с Портой переговоры о заключении мира. Однако сам факт попытки игры на «демократическом поле» вносил дополнительную nervoznost в отношения Пазвантоглу не только со Стамбулом, но также с Россией и Австрией.

Тем более, что последние и без подобных демаршей были склонны излишне драматизировать ситуацию в Видинском крае, усматривая в ней несуществующие в действительности революционные параллели.

Основой причиной интерполяций подобного рода был, скорее всего, эгоцентризм европейцев, глубоко укоренившийся в политическом мышлении западных дипломатов. Зачастую они пытались интерпретировать события, происходившие в русле совершенно иного цивилизационного потока с позиций чужеродных для сознания мусульман европейских стереотипов. Наглядным примером несовпадений такого рода была, в частности, реакция на события Французской революции. Чрезвычайно интересный и показательный разговор на эту тему состоялся вскоре после французских событий между первым драгоманом австрийского посольства и турецким министром иностранных дел Мустафой Решидом. В ответ на протест по случаю нейтральной позиции Порты в отношении поведения группы местных французов, открыто поддерживавших республиканцев и даже надевших по этому случаю кокарды, Решид-эфенди ответил: «Ах, друг мой, сколько раз мы вам разъясняли, что Османская империя — государство мусульманское. У нас на такие значки не обращают внимания. Купцов дружественных держав мы считаем гостями. Что они хотят, то и надевают на голову; какие хотят, такие значки и цепляют. Если они наденут себе на голову корзину для винограда, — и то Османская империя не обязана спрашивать, почему они надели. Зря вы сами себя утруждаете...» [165, с. 81].

Что же касается ситуации в Видинском пашалыке, то чрезмерное беспокойство западных дипломатов было связано главным образом со слухами о «демократических» порядках, принятых в подконтрольных Пазвантоглу землях. Отчасти это было правдой. Пазвантоглу действительно был верховным и единственным правителем края, контролирующим отряды вконец распутившихся янычар и многотысячные орды кырджалиев. Порядки в среде всей этой «демократической» вольницы были соответствующие — демократические. Однако информация такого рода интерпретировалась русскими и австро-венгерскими придворными кругами явно неадекватно.

С точки зрения весьма показательны дипломатические демарши русского посла в Стамбуле В. С. Тамары. В 1801 г. на встрече с турецким министром иностранных дел он активно предлагал русскую помощь в деле подавления видинского мятежа. Речь шла об участии в военных действиях против Пазвантоглу отдельного русского корпуса. В 1802 г. В. С. Тамара вновь указывал на крайнюю заинтересованность своего правительства, намекая, что в случае продолжения беспорядков Россия может пойти даже на интервенцию. Ссылаясь на рескрипт царя Александра, посол прямо объяснял столь болезненную реакцию своего правительства боязнью распространения «демократической заразы» на соседние страны,

опасением, что «поздно или рано соседи не смогут остаться спокойными зрителями, видя подобный соблазн» [165, с. 116].

Стремясь любой ценой урегулировать ситуацию на своих южных границах, Россия и Австрия (параллельно с переговорами в Стамбуле) в конце 1801 – начале 1802 гг. установили через своих агентов даже прямые контакты с Пазвантоглу. Речь шла о гарантиях его личной безопасности в обмен на упорядочивание разбойничьей стихии. Хотя в целом переговоры закончились безрезультатно, итогом все же стало перемирие видинского паши с Портой. В августе 1802 г. он согласился на очередную амнистию, которой ранее упорно пренебрегал.

Звезда Пазвантоглу стала клониться к закату совершенно неожиданно. Произошло это в 1804 г. Причиной тому явились не победы правительственных войск и даже не успехи соперников, а Сербское восстание. Подъем национально-освободительного движения в соседней Сербии, прозвучавшая идея «борьбы креста с полумесяцем» послужили толчком к началу конфессиональной дифференциации внутри кырджалиев. Относительно однородное в социальном отношении воинство начало раскалываться по религиозному признаку. Многотысячная армия Пазвантоглу стала быстро сокращаться за счет оттока на запад своей православной составляющей. По сообщениям русского консула в Бухаресте Л. Кирико измены христианских командиров, дезертирство православных кырджалиев и присоединение их к восставшим приобрели в 1805 г. массовый характер. Например, Гушандал Халии — один из командующих Пазвантоглу, имевший в своем подчинении многотысячный отряд, остался всего с 260 бойцами, а управляющий западными окраинами пашалыка (некий Пинцо) полностью порвал со своим патроном и присоединился к сербам [179, с. 288]. С началом эпохи национально-освободительных движений вдруг выяснилось, что ранее индифферентные к политике разбойники предпочитают все же действовать под идеологическими знаменами и воевать под началом единоверцев.

Под тяжестью неожиданных изменений нервы Пазвантоглу не выдержали. Всегда подчеркнуто доброжелательный к своим христианским подданным в январе 1806 г. он устроил в Видине погром, обвинив православное духовенство и старейшин в подготовке всеобщего восстания. С этого момента Пазвантоглу вошел в конфликт с местным болгарским населением, являвшимся ранее его основным резервом в борьбе с правительственными войсками. В результате могущество видинского паши начало таять на глазах. Если до этого в Сербии не было крупных самостоятельных отрядов болгар, то уже в 1806 г. они начали появляться. Среди них можно назвать отряды Драгана Папазоглу, Кондо Бинбашии, Киро Бинбашии и др. Наибольшую известность среди них получила многотысячная дружина гайдука Велко Петровича, помогавшая Кара Георгию, но действовавшая также и на видинской территории. Известно, в частности, что в 1809 г. этот отряд в составе 8 тыс. человек воевал юж-

нее Видина, стимулируя своими действиями волнения в среде сельского населения северо-западной Болгарии [75, с. 51–74].

Притоку болгар в ряды восставших сербов способствовало и непреднамеренное вмешательство Порты. Напуганная новым мятежом и угрозой его разрастания, неспособная к активному противодействию из-за фактической непроходимости Фракии для правительственных войск, Порта объявила о необходимости разоружения местного христианского населения. Это вызвало взрыв негодования. По информации русского консула Л. Кирико в ответ на это постановление до 20 тыс. возмущенных болгарских семей из западных областей перешли на сторону воюющих сербов [21, с. 62].

Сербские события не только вовлекли болгар в орбиту национально-освободительного движения, способствуя их приобщению к новым установкам, они также послужили толчком для первого выхода их представителей на международную политическую арену. По примеру сербов в 1804 г. болгары попытались установить официальные контакты с русским правительством и поставить вопрос о своем политическом освобождении. Практически одновременно с отправкой в Петербург сербской делегации аналогичную акцию организовали и в болгарских землях. В октябре 1804 г. два посланника болгарских земель — торговцы Иван Замбин из Врацы и Атанас Некович из Тетевена прибыли для переговоров в русскую столицу в качестве представителей своих соотечественников. В историографии прочно утвердилось мнение, что одним из основных организаторов этого мероприятия был врачанский епископ Софроний. Однако именно организационные проблемы едва не поставили миссию на грань срыва. В виду отсутствия необходимых сопроводительных писем посланцы вплоть до 1808 г. не могли приступить к возложенной на них задаче. И лишь в феврале 1808 г. в их распоряжении оказался, наконец, подписанный Софронием Врачанским документ, предоставляющий необходимые полномочия. В связи с этим в Валахии по инициативе русского Министерства иностранных дел вскоре была организована встреча Софрония с русским представителем генералом М. А. Милорадовичем. И хотя практических результатов эта встреча не имела, это был первый контакт на официальном уровне, имевший в глазах болгар большое символическое значение.

Между тем, несмотря на ослабление позиций Пазвантоглу и происходящее в северной Болгарии явное изменение в соотношении сил, договоренности, достигнутые в 1802 г. между правителем Видина и русенским аяном Трыстениклиоглу, нарушены не были. Нового кровавого передела границ феодальных владений не последовало, что давало возможность населению наладить хотя бы некоторое додобие мирной жизни. По критериям того времени данное обстоятельство было большим достижением. Тем более, что совсем рядом (к югу от Балканского хребта)

разгул бандитизма продолжался. Процесс структурирования анархической стихии развивался во Фракии гораздо более медленными темпами.

Поскольку до 1806 г. в этом районе не появлялось фигур достаточно мощных для консолидации вокруг себя крупных кусков власти, на фракийской равнине продолжали действовать многочисленные отряды кырджалиев. Однако и здесь, по наблюдениям В. Мутафчиевой, все же начался процесс внутренней интеграции и укрупнения антиправительственных сил. Если в последнее десятилетие XVIII в. количество кырджалийских главарей исчислялось во Фракии десятками, то в первые годы XIX в. их число снизилось до одной дюжины [179, с. 256]. Но эта дюжина представляла собой серьезную угрозу центральной власти. Причем, именно в период 1800–1806 гг. масштаб действий фракийских кырджалиев приобрел наибольший размах. Их объединенные походы начали напрямую угрожать столице.

Первый большой кырджалийский поход на юг начался в марте 1800 г. Армия численностью в 5 тыс. человек двигалась от Балкан в сторону Люлебургаса. Возглавлял ее один из местных главарей по имени Кара Фейзи. Разграбив фракийскую долину и прервав всяческое сообщение Адрианополя со столицей, кырджалии вызвали массовый поток беженцев. В Стамбуле началась паника, но бандиты, ограничившись захватом богатой добычи, отступили.

В октябре того же года начался второй кырджалийский поход на Стамбул. В этот раз союзниками Кара Фейзи выступили отряды Пазвантоглу и татарского хана Чингиз Гирея. Их войска окружили Сливен, Адрианополь, Лозенград. Для отражения надвигающейся на столицу угрозы из Трапезунда правительством были вызван 7-тысячный корпус Тайяр паши. Однако он смог защитить лишь Адрианополь (где вскоре и потерпел поражение). Порту спасла наступившая зима. Следуя давней традиции, кырджалии отошли на зимние квартиры в сторону Балканского хребта.

Если говорить в целом, во Фракии в эти годы царила атмосфера полного аянского самовластия. Неспособная справиться с обстановкой, Порта ограничивалась обороной столицы. Весной 1803 г. кырджалии организовали третий поход на юг. В союзе с Кара Фейзи в сторону столицы двигались отряды из Восточного Беломорья (под предводительством Али Молы), Бургаса и Родоп (ими командовал Дели Кадри). В июне под Адрианополем они нанесли поражение посланным им навстречу правительственным войскам, но, ограничившись грабежом, снова отступили, чтобы в ноябре начать новый поход. На этот раз численность объединенных кырджалийских дружин достигала 3–4 тыс. человек. После того как они, разграбив Люлебургас, выдвинулись по направлению к столице, против кырджалиев были впервые выставлены отряды реформированных и специально обученных «новых войск» под командованием Осман паши. На исходе уходящего года произошло знаменательное событие:

едва ли не в первый раз за всю историю кырджалийства правительственным войскам удалось одержать полную победу — их противники были рассеяны. Окрыленная успехом, Порта решила развивать наступление. На протяжении 9 месяцев «новые войска» теснили фракийских кырджалиев, а в июле 1804 г. им удалось наконец-то разбить их основные силы (при этом сам Кара Фейзи укрылся в горах).

Однако победа правительственных войск привела к последствиям совершенно неожиданным. Вместо мира она спровоцировала обострение противостояния румелийских аянов с центром, вызвав в конечном итоге жесточайший внутриполитический кризис. Причина подобного поворота событий, как это ни парадоксально, крылась в хорошей боеспособности новой реформированной султанской гвардии. Вдохновленный продемонстрированными во Фракии результатами, султан Селим принял решение о распространении своих реформ на территорию Румелии. Это решение сыграло роковую роль как в судьбе самих реформ, так и в жизни султана.

Поскольку нововведения предполагалось перенести на румелийскую почву уже в готовом виде (из столицы и Анатолии), имеет смысл кратко остановиться на истории реформаторской деятельности султана Селима (1789–1807).

Непосредственным толчком к началу султанских преобразований послужило поражение Османской империи в русско-турецкой войне 1787–1807 гг. и сопровождавший это поражение очередной финансовый кризис. Война в полной мере продемонстрировала катастрофическую отсталость турецкого войска, поставив вопрос о необходимости его модернизации. Направленные на повышение боеспособности правительственных войск, реформы предусматривали создание современной (обученной по европейским стандартам) армии, реорганизацию государственной системы финансов, упорядочивание системы управления. Совокупность мероприятий султана Селима, ориентированных на достижение данных целей и, в конечном итоге, на восстановление обороноспособности страны, получила у современников наименование «*низам-и-джедид*» («новая система»). Однако в современной исторической науке под этим термином чаще всего принято подразумевать лишь реформированное «новое войско». Такое толкование является, безусловно, искусственным и чрезмерно узким. Тем не менее, по мнению одного из ведущих исследователей данной проблематики А. Ф. Миллера, оно имеет право на существование, поскольку реальные результаты деятельности султана Селима свелись в конечном итоге именно к реформе армии [165, с. 75].

Говоря о проводимых султаном мероприятиях необходимо также иметь в виду, что в их разработке самое непосредственное участие принимала группа светской и духовной знати из ближайшего окружения Селима. Не малое значение имело также влияние французских дипломатов, оказывавших помощь инструкторами, инженерами, ремесленниками. Известно, например, что в 1796 г. французский посол Обер де Байе

способствовал приезду в турецкую столицу около 100 ремесленников, роты канониров и отряда конной артиллерии [165, с. 76–77]. Чрезвычайную активность в содействии проводимым реформам проявлял и другой французский посол — генерал Себастиани. Однако, как справедливо отметил тот же А. Ф. Миллер, преувеличение влияния Франции (а тем более, Французской революции) на турецкие реформы, особенно типичное для представителей советской историографии, вряд ли правомерно [165, с. 77–83]. Безусловно, Франция была заинтересована в укреплении обороноспособности Османской империи, рассматривая ее в качестве основного стратегического союзника в политике сдерживания России на Балканах. Недаром план военной кампании против России разрабатывался в 1806–1807 гг. при непосредственном участии того же генерала Себастиани. Однако в данном конкретном случае речь идет лишь о совпадении интересов. Мероприятия султана Селима были вызваны к жизни не внешним вмешательством, а логикой внутреннего развития османского общества, были ориентированы не на слепое подражание европейским образцам, а на укрепление центральной власти и противодействие центробежным тенденциям.

К тому же в среде историков нет полной уверенности, что основной целью султана действительно была модернизация империи. В противовес традиционной турецкой историографии, датирующей именно временем правления султана Селима начало эпохи Танзимата (эпохи «реформ» в их широком значении), в современной литературе существует авторитетное мнение, что само понятие «реформа» по отношению к деятельности Селима может использоваться лишь с известной долей условности. Так, например, по мнению американского тюрколога Ст. Шоу политика султана была ориентирована вовсе не на модернизацию государства, а явилась последней, но чрезвычайно энергичной попыткой возрождения порядков «старого, доброго времени» (т.е. «классической эпохи»). Проблема же перевооружения и переобучения армии, вызвавшая столь болезненную реакцию в обществе, носила в основном технический характер. Соответственно связь между проводимыми мероприятиями и грядущими реформами эпохи Танзимата является, по его мнению, в значительной степени поверхностной и не отражает сущности явления [321, т. 1, с. 264–266].

Однако вне зависимости от истинных намерений султана его инициативы имели далеко идущие последствия. Начало этим инициативам было положено в 1792 г. обнародованием нового закона о тимарах и зеаметах, направленного на повышение боеспособности традиционного спахийского ополчения. В соответствии с султанским фирманом была произведена точная перепись военных ленов. Конфискации в пользу казны подлежали земли уклонистов от военной службы, а также вакантные наделы и лены инвалидов (после их смерти). Государство также попыталось восстановить жесткий контроль над откупной системой маликяне. После смерти владельца (согласно новому положению) маликяне объяв-

лялось вакантным и переходило в распоряжение казны. Появляющиеся таким образом в распоряжении правительства дополнительные средства поступали в особый фонд («кассу нового устройства»), созданный для финансирования реформы армии. В этот же фонд шли и сборы с вновь введенных налогов (на вино, водку, хлопок, табак и др.).

Начиная с 1793 г. султаном был обнародован также ряд новых постановлений. К ним относились указы о создании особого пехотного корпуса («нового войска» или же «обученного войска»), формирующегося по европейскому образцу, о строительстве военно-морского флота, об учреждении военно-инженерного училища, о повышении дисциплины в традиционных войсках, об упорядочивании системы продовольственных поставок для армии, о создании пороховых заводов и некоторые другие распоряжения.

Что касается юридического статуса «новых войск», то хотя формально они были приписаны к дворцовой страже, однако представляли собой совершенно самостоятельное воинское подразделение, расквартированное в особых казармах. Их обучением занимались специально нанятые для этой цели иностранцы или же прошедшие особую подготовку турки. Отличительной особенностью «новых войск» была строгая внутренняя дисциплина и субординация, хорошая осведомленность в области тактики ведения боя и оснащение современным вооружением. Первое боевое крещение «новые войска» с честью выдержали в 1799 г. в южной Сирии, сумев противостоять войскам Бонапарта. Их успех привел к расширению рамок эксперимента. Если в 1798 г. в стамбульских казармах списочный состав войск «низами» ограничивался 3-4 тыс., то в 1804 г. достиг 12 тыс. Неожиданно новое начинание поддержали и анатолийские деребеи, разрешив в своих владениях набор и обучение рекрутов. В 1804 г. количество «новых войск» достигало в Анатолии уже 90 тыс. человек [165, с. 94].

Особенно удачно продвигалась военная реформа в военно-морской сфере. Ее прямым результатом стало возрождение турецкого флота. Фактически уничтоженный в ходе Чесменской битвы, теперь он создавался заново. Причем, на современном уровне и с использованием опыта иностранных специалистов. Для строительства новых кораблей из Франции был даже специально приглашен инженер-конструктор тулонского арсенала Лебрен. А капитаны вновь спускаемых на воду судов были обязаны пройти курс современного обучения. Благодаря особой заботе султана и энергии капудан-паши (начальника морских сил империи) Кючюк Хюсейна к началу очередной войны с Россией (1806) новый флот насчитывал 20 фрегатов, 23 линейных корабля и около 60 более мелких судов [165, с. 96].

Новые законодательные акты предусматривали введение обязательного военного обучения и в традиционных подразделениях османской армии. Однако в среде янычар и в отрядах спахиев успех реформ был незначительным. Устоявшаяся консервативная система традиционного

османского войска была слабо восприимчива к нововведениям. Особенно плачевны были результаты в сфере дисциплины: отряды янычар по-прежнему весьма слабо поддавались контролю со стороны правительства, а среди спахиев высоким оставался процент уклонистов. К тому же уровень боеспособности традиционного войска оставался столь низким, что рассчитывать на него в условиях войны не представлялось возможным. Особенно очевидно его беспомощность была продемонстрирована летом 1804 г. В Восточной Фракии «новым войскам» за считанные месяцы удалось справиться с задачей, над которой традиционное войско безуспешно билось несколько десятилетий.

Очевидное военное преимущество отрядов «низами» вдохновило султана Селима на расширение масштабных рамок военной реформы. Как уже упоминалось, было принято решение о распространении «новой системы» на территорию Румелии. Здесь ее центром должен был стать Адрианополь. По высочайшему решению в кратчайшие сроки в окрестностях города следовало возвести казармы (по образцу стамбульских), в которых рекрутам из местного населения надлежало пройти надлежащую подготовку для превращения в регулярное войско «низами». Именно на их отряды отныне и предполагалось возложить обязанность поддержания порядка в регионе. Соответственно на эту территорию распространялось и бремя новых налогов. Параллельно со старыми налоговыми сборами, предназначенными на содержание традиционного войска, вводились новые поборы «прад-и-джедиб» («новые приходы»), предназначенные на создание и содержание реформированных отрядов.

Это решение вызвало бурю негодования практически во всех слоях местного населения, как никогда ранее сплотив его в противостоянии центру. Интересы балканских янычар и спахий оно затрагивало самым непосредственным образом, ставя под удар основу их материального благополучия. Аяны вполне резонно усмотрели в султанском решении угрозу своей независимости, а мусульманское духовенство опасность распространения европейских порядков. Что же касается обнищавшего за годы феодальной анархии податного населения, то его никак не могла вдохновить перспектива введения новых налогов. Решимость противостоять введению «новой системы» оказалась настолько сильной, что в 1806 г. правительство оказалось перед угрозой всеобщего восстания в Румелии.

Движение против введения «новой системы» возглавил обычно внешне лояльный по отношению к Порте русенский аян Трыстеник-лиоглу. К этому времени масштаб его влияния в регионе значительно вырос. Пользуясь ослаблением позиций своего основного соперника Пазвантоглу, он распространил власть на прежде неподконтрольное ему черноморское побережье (в том числе южнее Балканского хребта). Сфера его влияния распространилась на Варну, Каварну, Балчик, Старую и Новую Загору, Ямбол. Не имея официального высокого статуса, Трыстеник-

лиоглу фактически превратился в наиболее влиятельную политическую фигуру региона.

До тех пор пока «новая система» была далекой столичной модой, не угрожавшей его личным интересам, Трыстениклиоглу достаточно благосклонно относился к реформам. В принципе он не возражал ни против необходимости модернизации армии, ни связанных с этим хозяйственных мероприятиях. Однако как только встал вопрос о распространении «новой системы» на Румелию русенский аян, заподозрив правительство в покушении на свою независимость, не только объединился с противниками Порты, но и встал во главе борьбы. С этой целью он заключил союз с основными феодалами Румелии — Али пашой Янинским, Исмаилом Беем Сересским, видинским пашой Пазвантоглу, аянами Пловдива, Адрианополя, Пазарджика. Как сообщал русский консул в Яссах, «все они свято утвердили союз для защиты древних прав против новой системы Порты» [165, с. 123].

Уже весной 1806 г., когда направлявшиеся в Бессарабию правительственные войска сделали попытку остановиться в Русе, Трыстениклиоглу решительно воспротивился их присутствию вблизи своей резиденции. При известии же о переброске первых отрядов «низамы» в Восточную Фракию он объявил созыв всеобщего ополчения, расставил заставы на дорогах и мобилизовал население на оборонительные земляные работы. Когда летом 1806 г. основные силы «низамы» во главе с Кади пашой направились к предполагаемому месту своей учебы и постоянной дислокации — Адрианополю, их встретил организованный отпор. Сначала подняли открытый мятеж адрианопольские янычары. Городской гарнизон заставил местные власти поклясться на Коране, что они до конца будут бороться с «новой системой» и отменят связанные с ней налоги. После чего городская артиллерия была направлена в сторону ожидавшегося прибытия правительственных войск. Мятеж был поддержан войсками Трыстениклиоглу, его союзников, а также самыми широкими слоями местного населения (включая кырджалиев Родоп). Известие о восстании вызвало в столичных кругах панику. Кади паше было приказано остановить наступление и отвести войска. Вся Восточная Фракия объединилась против столицы. Ситуацию не смогла переломить даже неожиданная смерть Трыстениклиоглу (погибшего от рук наемного убийцы).

События июня — начала июля 1806 г. получили в историографии наименование «Второго адрианопольского инцидента». Именно с ним исследователи в значительной степени связывают процесс фактического свертывания реформ султана Селима. В отставку срочно были отправлены великий визирь и ряд министров, смещен шейх-уль-ислам. И хотя демонстративного отказа султана от «новой системы» не последовало, всякая активность в этом направлении была приостановлена.

Роковую роль в судьбе реформ сыграла и начавшаяся в конце 1806 г. новая война. Общее ухудшение экономической ситуации, блокада Стам-

була эскадрой Д. Н. Сенявина (вызвавшая продовольственный кризис в столице) привели к усилению недовольства «новой системой». Уход на фронт правительственных войск во главе с великим визирем также не способствовал укреплению позиций султана и сторонников реформ. Бунт столичных ямаков (вспомогательных войск янычарского корпуса) в мае 1807 г. положил конец и «новой системе», и царствованию султана Селима. На престол был возведен принц Мустафа, торжественно провозгласивший отказ от нововведений предшественника. Был провозглашен курс на возврат «к старому доброму порядку», а сама «новая система» получила оценку «неслыханного новшества», нацеленного на «подражание неверным» [165, с. 138].

Однако начавшаяся война внесла одновременно серьезные коррективы и в расклад сил на болгарских территориях. Вступление русских войск в Дунайские княжества (ноябрь 1806 г.) предотвратило опасность нового витка феодальных усобиц. Прежде всего, между наследником Трыстениклиоглу на посту аяна Русе Мустафой Байрактаром и Пазвантоглу (с союзными ему феодалами северо-восточных земель). Озабоченные обороной своих земель, местные правители отвлеклись от проблемы «низами» и отложили на будущее взаимные территориальные претензии.

Особенно резкие изменения начавшаяся война внесла в положение Мустафы Байракта. Бывший аян Разграда, воспитанник и наследник всех богатств Трыстениклиоглу, герой предыдущей русско-турецкой войны, пользующийся огромным уважением в войсках, Байрактар оказался во главе единственной вооруженной силы, способной в тот момент встать на пути русской армии. В первые месяцы войны правительственных войск на Дунае фактически не было, в то время как под командованием Байракта находилось до 20–30 тыс. хорошо вооруженных, многоопытных и дисциплинированных бойцов. Порта поспешила заверить аяна Русе, что возлагает на него все свои надежды по защите страны. Он был возведен в визирское достоинство, а также назначен на пост силистрийского вали и дунайского сераскера (командующего войсками). Приняв предложение правительства Байрактар стал Мустафа-пашой.

Сотрудничество Байракта с Портой не закончилось и после прибытия на Дунай (весной 1807 г.) правительственных войск. Озабоченный исключительно военными проблемами, он налаживал конструктивные отношения с великим визирем. Однако продолжительный и тесный контакт с «августейшей армией» не прошел для Байракта бесследно. Ему воочию пришлось убедиться в полном разложении и недееспособности традиционного османского войска. Поэтому известие о свержении султана, отмене военной реформы и воцарившейся в столице анархии радикально повлияло на его политическую позицию. Под покровительством Байракта в Русе начали находить убежище уцелевшие деятели селимовского кабинета реформ.

Остроту ситуации придали и осложнившаяся обстановка вокруг страны. Не имевший ореола легитимности султан Мустафа полностью утратил даже формальный контроль над отдаленными провинциями. А предательство Наполеоном (после Тильзитского мира) своего союзника-султана и откровенное обсуждение им проблемы разделения европейских владений Турции требовали срочного наведения порядка в столице и в армии. Эту задачу и взял на себя Мустафа Байрактар. Опираясь на собравшихся в Русе сторонников реформ, он организовал заговор с целью свержения власти бесчинствующих в Стамбуле янычар, возвращения на трон Селима и восстановления «новой системы».

В сентябре 1807 г., пользуясь установившимся на фронте перемирием и полной бесконтрольностью со стороны центра, Мустафа-паша начал собирать вокруг себя силы, готовые выступить против столицы. Его планы полностью одобрили анатолийские деребеи (Чапаны и Караосманы), изначально являвшиеся сторонниками «новой системы». Поддержали и оба наиболее могущественных правителя Румелии — Исмаил бей Сересский и Али паша Янинский (Пазвантоглу незадолго до этого умер, а его преемник Идрис Молла не имел авторитета предшественника).

Подготовка к походу на Стамбул началась в июне 1808 г. Получив надежную информацию о намерении русского командования и далее строго соблюдать перемирие, Байрактар во главе многотысячного войска прибыл в ставку великого визиря в Адрианополь. Заверив его в отсутствии политических амбиций и убедив в необходимости ликвидации хаоса в столице, Байрактар направился вместе с визирем к Стамбулу. В июле его войска беспрепятственно и торжественно вошли в город. Однако возникшие разногласия по вопросам тактики дальнейших действий помешали успешно довести задуманное до конца. Султан Мустафа, заподозрив неладное, попытался смешать все планы заговорщиков, срочно умертвив Селима и намереваясь проделать то же самое с наследным принцем Махмудом. В случае успеха он остался бы последним, а, следовательно, неприкосновенным представителем османской династии. Но принцу удалось спастись. Мустафа был свергнут с престола, и началось правление юного султана Махмуда II. Обязанный всем (в том числе и жизнью) русенскому аяну, новый султан передал всю фактическую полноту власти Байрактару, назначив его великим визирем и сераскером (военным министром и главнокомандующим).

Так впервые в истории Османской империи провинциальным мятежникам удалось не только осуществить успешный захват столицы, но и навязать свою волю центральному управлению. Эта победа стала результатом совместных и согласованных действий наиболее влиятельных аянов и деребеев Румелии и Анатолии. Она ознаменовала собой триумф провинциальной элиты нового типа. Обязанная своим появлением на свет разразившемуся в XVIII в. кризису, не имевшая опоры в социальной и политической структуре традиционного османского общества, эта

новая элита около полувека ожесточенно боролась за власть и признание Портой своего реального общественно-политического статуса. Приход Байрактара к власти дал ей шанс если не осуществить, то, по крайней мере, публично заявить о своих социальных притязаниях.

28 сентября 1808 г. в Стамбуле торжественно открылось общеперское совещание, на которое собрались наиболее влиятельные аяны и деребеи Румелии и Анатолии. В нем приняли участие даже представители от Египта, Сирии и Ирака. На совещании был выработан и принят так называемый «Союзный пакт», утвержденный султаном и получивший силу закона. В этом документе в качестве равноправных договаривающихся сторон выступили центральная власть и новая провинциальная элита. В обмен на обещанную поддержку Порты предоставляла аянам и деребеям гарантии личной безопасности, признавала неприкосновенность их земельных владений и приобретенных постов. Гарантии распространялись также на их потомков и наследников, фактически предусматривая тем самым потомственную передачу власти на местах.

«Союзный пакт» включал в себя также пункт о необходимости возвращения к военной реформе султана Селима. По сообщению турецких хронистов, необходимость этого шага Байрактар обосновал в своем вступительном слове. В нем он прямо заявил, что: «...со сменой султана наши вооруженные силы совершенно потеряли дисциплину... если дела будут развиваться подобным образом, то враг дойдет и до Стамбула» [165, с. 285]. Итогом последовавшего обсуждения стало решение о создании нового войска — корпуса так называемых «обученных сейменов», фактически возрождавшего гвардию султана Селима. Для комплектования этого войска участвующие согласились и на введение в своих владениях регулярного рекрутского набора. Новое войско обязано было проходить обучение в соответствии со столичным стандартом (совпадающим со стандартом отрядов «низами») и получало статус правительственного. Решено было также восстановить корпус по-европейски обученных моряков.

Однако планируемые инициативы содержали и ряд принципиальных новшеств. В состав «обученных сейменов» отныне официально допускались христиане. По всей вероятности, причины столь высокой степени веротерпимости новых властей отражали сформировавшийся за десятилетия эпохи кырджалийства новый подход к комплектованию вооруженных сил. В Восточной Румелии присутствие христиан в кырджалийских дружинах (а позднее и в армиях местных правителей) с течением времени превратилось в общепринятую норму. Так было, например, во владениях Пазвантоглу [179, с. 237, 288–289]. На отряды православных запорожских казаков опирался, кстати, правитель Браила Ахмед ага [165, с. 196]. Известно также, что христиане были многочисленны в ближайшем окружении и в армии Трыстениклиоглу-Байрактара (в том числе в среде командного состава) [165, с. 196, 294].

Придя к власти, Байрактар, скорее всего, лишь попытался легитимизировать давно устоявшуюся армейскую практику. Не исключено, что подобный подход стал также результатом частичной «маргинализации» общественного сознания, явившегося следствием многолетнего разгула кырджалийства. Речь идет о распространении в среде самых широких масс некоторых элементов самосознания, типичных для маргинальных сообществ. В данном случае кырджалиев. В «демократичной» же кырджалийской среде чувство корпоративной солидарности вполне могло превалировать над сознанием конфессиональной принадлежности. В пользу этого предположения говорит и постановление Байрактара, запрещавшее публичное употребление бранной клички «гяур». В дипломатической почте из Константинополя по этому поводу, в частности, сообщалось, что обнародование этого распоряжения сопровождалось объяснением, что «всякий христианин, какого бы он ни был исповедания, поклоняется тому же Богу, в которого веруют мусульмане» [165, с. 286–287]. Вероятно, в данном контексте следует рассматривать и коррективы, внесенные Байрактаром в налоговую систему, распространявшие на православное духовенство ряд льгот.

Принятие «Союзного пакта» внесло радикальные перемены также в положение янычар. Хотя официального решения о роспуске янычарской гвардии принято не было, ряд постановлений ставил ее на грань самоликвидации. Было объявлено, что занимающиеся ремеслом и торговлей гвардейцы отныне подлежат увольнению, а их эсаме (билеты для выплаты жалования) аннулируются. Размер же новых выплат по эсаме должен был почти в десять раз уступать жалованию для рекрутов реформированного войска. Предполагалось, что разница в размере жалования быстро приведет к переходу основного контингента янычар под знамена «обученных сейменов». Что же касается ямаков, то они вообще были лишены каких-либо выплат.

Откровенная угроза ликвидации вызвала среди янычар взрыв негодования. Их поддержало столичное духовенство, напуганное слухами о готовности правительства ввести воинскую повинность для ходжей (учителей) и софт (учеников) медресе. На стороне оппозиции выступил и городской плебс, недовольный ростом цен на продовольствие (в связи с большим скоплением войск в городе). Пока армия Байрактара находилась под стенами Стамбула, порядок гарантировался самим фактом ее присутствия. Но с окончанием лета ситуация изменилась. Войска союзников Байрактара начали расходиться по зимним квартирам. К тому же нападения видинского паши Идриса на русенский аянылык вынудили Байрактара срочно отправить на родину значительную часть войска. Вспыхнувший в ноябре 1808 г. бунт янычар и городской черни застал великого визиря врасплох и без необходимой военной поддержки. Мустафа Байрактар погиб, а вынужденный отказаться

от реформ султан Махмуд на долгие годы превратился в политического заложника янычар.

Со смертью Байрактара ситуация в болгарских землях изменилась коренным образом. Рухнуло не только единство между столицей и новой провинциальной знатью, но и сам аянский союз. Новый глава русенского аяныка Ахмед эфенди не имел должного авторитета. Мгновенно подняли голову все уцелевшие соперники Байрактара как в северной Болгарии, так и во Фракии. Обострение ситуации провоцировала и сама Порта. Стремясь отвлечь внимание от столицы и ослабить наследника Байрактара, она пошла по пути разжигания старой вражды между Русе и Видином. С этой целью Идрис паше был отправлен фирман, возвращавший земли, перешедшие ранее к сопернику. Регион оказался на пороге нового передела границ феодальных владений. Однако ситуацию неожиданно спасло начало второй фазы русско-турецкой войны.

В марте 1809 г. русские войска, разорвав перемирие, форсировали Дунай. В короткий срок ими были захвачены Мачин, Измаил, Браил, осаждена Силистра. Внешняя угроза вынудила местных правителей отложить распри. Никто из них не был заинтересован в оккупации своих земель, а поэтому процесс внутренней консолидации и союз с Портой стал неизбежен. Как и в первую фазу войны многотысячные аянские войска снова оказались главным препятствием на пути продвижения русской армии на юг. Параллельно именно в ходе военных действий 1809–1812 гг. произошло и окончательное перерождение кырджалийских дружин в профессиональную наемную армию.

Несколько десятилетий всеобщего вооруженного противостояния превратили разбойников в опытных, дисциплинированных бойцов. В свою очередь, укрепление внутренней структуры аяныка вело к распространению системы патронажа и на рядовых кырджалийских главарей. Вынужденные поступать на службу к местным правителям, кырджалии постепенно, но в массовом порядке начали превращаться в «добропорядочных» наемников. Как уже упоминалось, впервые эта тенденция проявилась в северной Болгарии. После оформления аянского союза процесс начал набирать динамику и во Фракии. Ускорил его Мустафа Байрактар набором войск для похода на Стамбул. Последовавшее вскоре возобновление военных действий против России, мобилизовавшее уже готовое для новых усобиц аянское воинство на борьбу с внешним врагом, способствовало дальнейшему очищению региона от стихийной разбойничьей вольницы. Причем, это коснулось не только территорий, непосредственно примыкавших к району ведения боевых действий, но и земель южнее Балканского хребта. За этот период (1809–1812) источники практически не содержат сведений о кырджалийских акциях во Фракии [179, с. 335].

Не последнюю роль в саморазрушении разбойничьих дружин сыграла, вероятно, и политика России, ориентированная на привлечение на свою сторону как можно большего количества добровольцев из состава

местного православного населения. Руководствуясь опытом предыдущей войны, русское командование еще до начала боевых действий начало весьма активно формировать в Дунайских княжествах так называемые «арнаутские отряды». Среди них в числе прочих балканских христиан было и большое количество болгар [118, с. 105–139]. Основную массу волонтеров составляли, безусловно, жители Дунайских княжеств (в том числе и из числа болгарских эмигрантов). Однако не малая их часть формировалась и за счет перебежчиков с правобережья. Причем, надо полагать, что основную массу перебежчиков вряд ли могла составлять законопослушная крестьянская рая, не имевшая в своей жизни ни боевого опыта, ни вкуса к походной жизни.

Для увеличения притока добровольцев из болгарских земель распространялись даже специальные воззвания. Наибольшую известность среди них получили обращения к соотечественникам епископа Софрония Врачанского, зачитывавшиеся в Болгарии непосредственно с церковных амвонов. Деятельность командования принесла ожидаемые плоды. На правобережье русскую армию поддерживали дружины болгарских гайдуков. Так, например, в районе Разграда действовал двухтысячный отряд, который, кстати, опасаясь мести, эвакуировался впоследствии вместе с отходящими войсками за Дунай [118, с. 138–130]. А на северо-западе особенно прославилась дружина уже упоминавшегося Велко Петровича, состоявшая в русской армии на довольствии и вооружении.

Наибольшего размаха участие болгар в военных действиях достигло на последнем этапе войны. Стремясь как можно скорее завершить кампанию, но жестко ограниченное в этот период собственными людскими ресурсами, русское командование пошло в 1811 г. на создание самостоятельной болгарской военной единицы — так называемого «Болгарского земского войска» во главе с генералом И. В. Турчаниновым. По разным сведениям его состав колебался от 500 до 2 000 человек (и даже до 15 тыс.) [17, с. 161; 89, с. 44, 77]. Это войско, используемое в основном как вспомогательное, было разделено на сотни, во главе которых стояли командиры из числа болгар. Задействованное как на восточном, так и на западном театре военных действий, оно особенно отличилось в боях под Силистрой и Тутраканом. После окончания войны участники «Земского войска» в своей основной массе также оказались за Дунаем.

Заглохнув во время войны, кырджалийство уже не нашло в себе сил возродиться вновь. Как точно подметила В. Мутафчиева, с этим явлением было покончено не благодаря каким-то особым мероприятиям правительства, а в силу того, что кырджалийство изжило себя в своей органичной сущности [179, с. 334–335].

Не последнюю роль в этом процессе сыграло, вероятно, и то обстоятельство, что за долгие годы всеобщего разгрома бандитизма местное население научилось эффективно защищать себя и свое имущество. Строго говоря, для рубежа веков такое словосочетание как «законопослушная

райя» стало понятием весьма относительным, а грань между кырджалиями и мирными гражданами условной. Ярчайший тому пример — православное население во владениях видинского правителя Пазвантоглу, составлявшее (по данным французских дипломатов) оперативный резерв его войска численностью до 12 тыс. человек [179, с. 237]. «Мирная райя» такого рода вряд ли была по зубам простым разбойникам. К тому же, эпоха кырджалийства и русско-турецкие войны в изобилии снабдили всех желающих современными средствами защиты, а расписавшееся в своем бессилии правительство даже формально перестало протестовать против ношения оружия христианами.

С течением времени и сама оборона населенных пунктов начала становиться все более профессиональной. Если в конце XVIII в. кырджалии практически беспрепятственно разоряли и уничтожали не только деревни, но даже относительно крупные городские поселения, то в новом столетии их «успехи» становятся явлением все более редким. Защитой крупных городов обычно занимались наиболее влиятельные аяны, зачастую превращая их в неприступные крепости. Поэтому основные административные центры региона (Видин, Русе, Силистра, Адрианополь и др.) благополучно избежали грабежей и разорений. Города средней руки, хотя контролировались более мелкими правителями, также имели неплохие укрепления. Например, правивший в Хасково Эмин ага окружил город несколькими поясами укрепленных траншей, а в центре отстроил арсенал.

В относительно небольших поселениях военно-организационные функции чаще всего брали на себя общины во главе с местными старейшинами. Например, в Котеле организацией строительства укреплений и их охраной занимался первенец Божил Чорбаджи, во Враце Димитраки Хаджитошев, в Трявне Хаджи Генко.

Будучи не в состоянии защитить население, правительство призвало его к самообороне. Кроме того, что была отменена традиционная практика запрета на ношение оружия для христиан, подверглась пересмотру и доктрина, запрещающая возводить укрепления вокруг населенных пунктов внутри страны. Если ранее иностранцы дружно отмечали «деревенский» облик болгарских городов (имея в виду отсутствие укреплений и крепостных стен), то в конце XVIII в. положение кардинальным образом изменилось. Когда в 1794–1799 гг. французский путешественник Ф. Божур посетил Балканы, он особо отметил наличие оборонительных стен у большинства городов Румелии [258, с. 404–407]. Так, например, болгарский город Сливен обзавелся стеной длиной 1,5 км и высотой 3 м. Фортификационные сооружения появились в Елене, Жеравне, Котеле и других поселениях. Исключительно удачными оказались оборонительные постройки Врацы, включавшие в себя крепость, снабженную башнями и окруженную рвом.

Для строительства оборонительных сооружений население нередко добровольно брало на себя дополнительные денежные обязательства.

Наглядным документом, иллюстрирующим такого рода деятельность, являются сохранившиеся тефтеры Елены [74, с. 51]. После разграбления в 1800 г. этого (тогда еще незащищенного) городка общиной было принято решение по введению налога для строительства оборонительных сооружений. Для этой цели были учреждены особые книги, куда записывались поступления и расходы на оборону. Результатом деятельности общинников явилось быстрое возведение рядом с городом хорошо подготовленной к обороне крепости.

Для общей оценки результатов оборонительных инициатив населения будет не лишним привести также мнение специалиста — одного из турецких командующих. В своем докладе в центр он следующим образом описывал состояние оборонительных сооружений современных поселений Восточной Румелии: «В большей части сел воздвигнуты башни: со всех сторон они окружены искусственными рвами и валами. Явно, что в них нельзя попасть свободно, а можно проникнуть только посредством сражения, если они будут обстреливаться пушками» [179, с. 350]. При такой организации обороны кырджалийство (как массовый промысел грабителей) не могло не начать терять смысл.

Война 1806–1812 гг. оказалась также своеобразным рубежом и в истории аянского сепаратизма. Наличие общего врага и необходимость внутренней консолидации фактически подвели черту под столь долго продолжавшимся противостоянием аянов со столицей. Вместе с войной сепаратизм как общераспространенное явление начал уходить в прошлое. В конфликте с центром осталось сравнительно небольшое количество отдельных правителей, с которыми не составило особого труда расправиться. Без массовой подпитки со стороны кырджалийства аянство, как источник сепаратизма, перестало представлять собой серьезную угрозу для центральной власти.

Сразу после заключения Бухарестского мира правительство приступило к точечной нейтрализации все еще мятежных правителей. В 1813 г. под гарантии сохранения жизни был переселен в окрестности Стамбула вединский паша Идрис Молла, выселен и адрианопольский аян Дагдевиреноглу. В 1816 г. подверглись заточению аяны Старой Загоры и Ямбола. В 1819 г. был пойман и обезглавлен Эмин ага Хасковский. При этом неожиданно выяснилось, что их наследники (уже имея легитимный статус) вовсе не жаждали новой конфронтации с Портой.

Так окончание войны 1806–1812 гг. ознаменовало собой конец эпохи кырджалийства и приход на болгарскую землю долгожданного мира. Вместе с ним наступала и новая эпоха. Пережившее несколько десятилетий смуты, оказавшееся на самом гребне феодальной анархии, местное население на рубеже двух столетий было перенесено мятежной волной из затянувшегося феодализма в Новое время.

Однако для болгар цена этого стадийного перехода оказалась чрезвычайно высокой. Никогда со времен эпохи османского завоевания этому

народу не приходилось сталкиваться со столь массовыми людскими потерями. Современные события приписки к рукописным сборникам и сохранившиеся народные предания повествуют о бесчисленных бедствиях, выпавших на долю современников. Вот лишь одно из свидетельств такого рода, записанное в 1798 г. священником из села Трявна: «И тогава турци много зло причиниха на християните и напразно за нищо убивали човеци, и насилвали, и коне взимали, и церкви разсипвали, и неизказани злини причинили... В тия времена востаха разбойници много, които се назоваха... кърджалии, изгориха села много и дойдоха на село Трявна... и уловиха много човеци... и изгориха селото» [225, с. 310].

Но речь в данном случае идет не только о жертвах усобиц и карательных походов, исчислявшихся тысячами. Из региона буквально хлынул поток миграции. Наиболее массовым переселение было в соседние Дунайские княжества. Существовавшие и ранее в Валахии и Молдавии болгарские колонии пополнились многочисленными толпами беженцев. По самым приблизительным подсчетам за годы смуты из болгарских земель эмигрировало до 250 000 человек [76, с. 88]. Официальная статистика переселенцев, проводившаяся русскими военными властями в период войны 1806–1812 гг., показывает, что только за эти годы в Дунайских княжествах и на юге России нашли убежище 87 037 человек [78, с. 295]. Параллельно происходила миграция в Сербию и на земли Австрийской империи. По данным местных источников количество беженцев в этом направлении приближалось к 18–20 тыс. [76, с. 88].

Отчасти способствовала миграции и политика русского правительства. Заинтересованное в росте христианского населения на своих южных рубежах и расширении обрабатываемых площадей, оно откровенно благоприятствовало переселенцам. Начало было положено еще в середине XVIII в. обнародованием указов о так называемых христианских полувоенных поселениях, открывших дорогу созданию колоний для выходцев с Балкан на юге России. Особую же роль сыграли императорские указы и распоряжения 1807 г. В них, в частности, не только предусматривалось наделение переселенцев землей (по 60 десятин в вечное потомственное владение), освобождение от налогов на десятилетний срок, но также гарантировалась личная свобода (от возможного закрепощения) и иммунитет по отношению к местным властям. Для измученного кърджалийской смутой православного населения болгарских земель предложения подобного рода не могли не служить серьезным стимулом для перемены места жительства. Но это массовое движение, столь понятное с человеческой точки зрения, наносило дополнительный демографический урон местной христианской общине, создавало перекос в пользу мусульманского элемента в этноконфессиональном балансе сил в регионе, тормозило духовное и политическое развитие болгарского народа.

Однако эпоха кърджалийской смуты имела для болгар и неожиданно позитивные последствия. Как тонко подметила В. Мутафчиева, если рас-

смагивать ее не в контексте османистики (как высшую точку в процессе развала военно-административной системы), а с точки зрения оценки перспектив исторического развития болгарского народа, то можно прийти к парадоксальному выводу о прогрессивной роли этой эпохи [179, с. 357]. В данном случае речь идет о том, что именно этот период стал поворотным для переориентации болгарского общественного сознания.

Длительная практика активной самообороны принесла неожиданно положительные плоды. С благословения властей болгары впервые за четыре столетия получили возможность ощутить себя полноправными гражданами. В их руках оказалась не только возможность, но и право строить свои крепости, иметь свое оружие, создавать для защиты свои собственные организации под руководством своих предводителей. Вынужденные на протяжении нескольких десятилетий активно заниматься военным промыслом, болгары (как в составе кырджалийских дружин, так и по линии самообороны), невольно приобрели навыки плохо совместимые с психологией забитой, законопослушной райи. Своеобразным индикатором происходящих изменений стало устное народное творчество. Привыкнув полагаться исключительно на свои силы и с оружием в руках отстаивать свои интересы, болгары по всей вероятности именно с этого времени начали культивировать качественно новый тип народного героя. К концу эпохи кырджалийства и, вероятно, не без влияния освободительных веяний из соседних сербских земель в народной среде романтический ореол начали приобретать образы гайдуков. Нравственная оценка проклинаемых и презираемых прежде разбойников стала постепенно меняться в сторону их идеализации. Данное обстоятельство можно, по всей вероятности, рассматривать в качестве наглядного проявления внутренней переориентации общественного сознания народных масс, подготовки его к принятию новых ценностей, ценностей, связанных с наступающей эпохой национально-освободительной борьбы.

Подводя итог, думается, можно сказать, что для болгарских земель эпоха кырджалийства имела исключительное значение. На рубеже двух столетий именно на этой территории решалась судьба и будущее Османской империи, совершался мучительный исторический перелом — переход к Новому времени. При этом необходимо особо подчеркнуть, что болгары в полной мере разделили все превратности судьбы, выпавшие на долю их земли. На гребне феодальной анархии этот народ совершил переход к качественно новой ступени своего исторического развития, ознаменовавшейся подъемом национально-освободительного движения.

На пути к национальному пробуждению

Восемнадцатый век стал переломным в этнической истории болгар. Он был ознаменован обострением сразу нескольких тенденций, сопряженных с особенностями духовного и этнокультурного развития народа в предшествующие столетия. Первая из тенденций связана с процессом конфессионализации и этнонивелирования общественного сознания. Вторая, проистекающая из первой, с началом оформления внутри единого болгарского этнического массива зародышей сразу нескольких конфессионально ориентированных субэтносов. Третья, также ставшая в значительной степени закономерным следствием первой, с возрастанием роли и влияния греческой культуры. И, наконец, четвертая, явившаяся естественным результатом трехвекового иноземного господства, с углублением процессов естественной исламизации.

Вместе с тем, именно в середине этого столетия (вместе с появлением в 1762 г. «Истории славяноболгарской» Паисия Хилендарского) в обществе отмечается появление первых ростков национальной идеи, знаменующих собой начало процесса национального пробуждения. При этом необходимо сразу оговориться, что хотя данной тенденции принадлежало будущее, в рассматриваемый период она находилась еще только в начальной стадии становления. В целом этническая и ментальная жизнь народа продолжала идти в традиционном русле, испытывая лишь первые намеки на возможность новых веяний. Образно говоря, восемнадцатый век стал для болгар как бы промежуточной станцией, на которой встретились, но практически еще не пришли в прямое соприкосновение два магистральных направления развития, принадлежащих различным эпохам в жизни народа — прошлому и будущему.

Если говорить о первом направлении, то в первую очередь необходимо отметить, что оформившаяся уже в первые века османского владычества тенденция к конфессионализации менталитета продолжала развитие, находя поддержку в сознательной политике православной церкви. Как уже отмечалось, политика, направленная на формирование в среде паствы общехристианской идеологии, декларирующей равенство всех православных перед Богом и патриаршим престолом, стала на многие столетия доминирующей в деятельности Вселенской церкви.

Однако, говоря о политике Константинопольской патриархии необходимо сразу оговориться. В данном случае речь идет не о взаимных чувствах болгар и греков и не о межэтническом взаимодействии, а имен-

но о политике официального церковного органа. Для традиционной болгарской историографии (особенно для представителей ее национал-романтического крыла) длительное время были типичны попытки исторических интерполяций, стремление перенести в прошлое политические реалии середины XIX в. Однако, как показало капитальное исследование истории болгарского церковного вопроса, проведенное З. Марковой [152], навязывание политике Вселенской церкви националистических мотивировок носит (до 40-х гг. XIX в.) явно искусственный характер и мало соответствует реальному положению дел. Традиционно же кочующий по страницам некоторых изданий стандартный набор исторических примеров, якобы иллюстрирующих антиболгарскую деятельность фанариотского духовенства, по отношению к XVIII в. не вполне корректен, так как чаще всего основан или на не вполне достоверных источниках, или содержит откровенно искаженную интерпретацию событий. Следствием такого подхода и является некорректная подмена понятий при оценке политики патриархии в конкретно-исторических условиях XVIII в. Чаще всего это относится к характеристике ее деятельности по консолидации паствы. Самоотверженные усилия Константинополя по распространению в обществе внеэтнической идеологии зачастую получают в литературе заведомо модернизированную трактовку, превращаясь в «денационализаторские». Вряд ли в данном случае уместно повторять всю аргументацию, блестяще приведенную З. Марковой. Однако, учитывая результаты ее исследования, необходимо отметить, что в данной работе вопрос об «антиболгарской» политике греческого духовенства подниматься не будет.

Итак, поставленная Константинопольской патриархией задача по внедрению в общество космополитических установок активно продолжалась и в XVIII в. Едва ли не в первую очередь она отражалась на продукции современной книжности. В болгарских землях вплоть до середины XVIII в., а точнее до появления «Истории славяноболгарской» Паисия Хилендарского (1762), в рукописях местных книжников результаты общественной пропаганды прослеживаются вполне определенно. Термин «болгары» в них употреблялся очень редко. Все население болгарских земель именовалось не иначе как «христиане». Например, в приписке от 1716 г. к одной из богослужебных книг говорится о «бунтах среди христиан» [281, с. 529]. В Минее из Македонии 1725 г. упоминается об эпидемии среди «христиан и турок» [243, с. 986]. И даже к концу столетия эта традиция меняется весьма незначительно. Приписки к рукописям двух последних десятилетий XVIII в. (эпохи разгула кырджалийских банд) буквально переполнены жалобами по поводу несчастий, обрушившихся на головы бедных «христиан», но лишь изредка среди них встречается упоминание имени болгар. Чаще всего этноним *есди* и употребляется, то параллельно с конфессионимом, как бы слегка конкретизируя его (например, «страдания бедных христиан... болгар») [280, с. 379].

Анализируя последствия воздействия церковной пропаганды на самосознание болгарского народа, специалисты склонны оценивать их по отношению XVIII в. как весьма результативные. Исследования показывают, что к середине столетия в основной массе народа приверженность к общехристианской религиозной общности занимала едва ли не главенствующее место в общей структуре самосознания [93, 94, 212]. Одним из наглядных проявлений данной тенденции явилось, в частности, широкое распространение в болгарских землях культов общеправославных святых в ущерб местным [42]. А записи в афонских монастырях и скитах, регистрировавшие в XVIII в. своих дарителей показывают, что болгары-паломники щедро одаривали в то время все обители и скиты, не выделяя особенно болгарские или славянские [212, с. 186].

Закономерным следствием конфессионализации самосознания болгар, восприятия ими установок космополитического характера стало катастрофическое падение в обществе интереса к событиям собственной древней истории, рост популярности греческого языка и культуры. Во всяком случае, именно эти обвинения выставлял своим современникам Паисий Хилендарский. Особенно его беспокоила сфера расширения области применения греческого языка.

Лидирующее положение греческого для балканского региона было традиционным. Связано это, в первую очередь, с его особым культурным статусом. Со времен Византийской империи греческий был языком церкви, духовенства, культурной элиты, а также средством внутриконтинентального общения. В годы османского владычества этот его статус в болгарских землях еще более укрепился в связи с этнической принадлежностью, а, следовательно, и языковыми пристрастиями высшего церковного клира. Это ставило болгарский язык в заведомо неравные условия. О масштабах экспансии греческого языка и культуры в середине восемнадцатого столетия Паисий писал следующее: «Некоторые не хотят знать свой болгарский род, а обращаются к чужой культуре и чужому языку и не заботятся о своем болгарском языке, но учатся читать и говорить по-гречески и стесняются называться болгарями». [197, с. 29].

Сначала данный процесс затрагивал, по всей вероятности, сравнительно узкую прослойку общества, ограничиваясь в основном духовенством и книжниками, традиционно ориентированными на греческую образованность. Однако ближе к середине столетия положение дел начало меняться. Становление на Балканах буржуазного общества, главенствующее положение в этом процессе представителей греческого торгового капитала (при неизбежной активизации производственных контактов) предопределили необходимость приобщения болгарских купцов и ремесленников к языку торговых патронов. С течением времени данный процесс не мог не влиять и на изменение характера вкусовых пристрастий этих слоев болгарского общества. Греческий язык и греческая образованность постепенно начали завоевывать все более крепкие позиции в среде

состоятельных горожан, превращаясь в символ принадлежности к верхушке буржуазного общества. Постепенно греческая экспансия начала приобретать для болгар очертания серьезной культурной проблемы. Однако в полной мере это произошло лишь в XIX в. Для XVIII в. источники не дают оснований для такого рода заключений. В этот период реальная проблема болгарского народа лежала, скорее всего, в иной плоскости, хотя также была напрямую связана с деятельностью церкви.

Чрезмерная конфессионализация сознания, искусственное подавление его собственно этнической формы начали оказывать к XVIII в. непосредственное влияние на судьбу болгарского этноса. Безусловно, обостренное внимание к проблемам религиозной принадлежности ставило дополнительный барьер на пути ассимиляционных процессов, препятствуя свободному проникновению исламской идеологии и культуры в жизнь народа. Однако излишне идеологизированное болгарское общество начало невольно стимулировать процесс самозарождения в своем чреве конфессионально ориентированных субэтносов. Перемена религии была в глазах не только духовенства, но и рядового болгарского населения актом несовместимым с дальнейшим пребыванием в лоне своего народа. Это привело к началу оформлению на базе некогда единого этнического массива трех слабо связанных между собой этно-религиозных общностей — православной, католической и мусульманской.

В среде болгар ислам начал распространяться уже с XIV в. Причем, в разных регионах результаты исламизации были различны. В городах и тех районах, где осели тюркские колонисты и, соответственно, мусульманское население было многочисленным, смена вероисповедания обычно сопровождалась быстрой и полной ассимиляцией, включая утрату родного языка и этнокультурного облика. В отдаленных, прежде всего горных районах, где этнические турки были редкостью, исламизированное местное население часто сохраняло свой бытовой уклад, язык, традиции. Там на месте христианских сел возникали поселения помаков — болгар-мусульман. Такого рода анклав образовались в основном в результате насильственных исламизаторских акций середины-второй половины XVII в. Крупные общины помаков оформились в Родопях, а также в районах Пирин и Малашевских гор.

В условиях конфессиональной стратификации общества помаки оказались в чрезвычайно сложном положении. Приняв ислам, в глазах православных они автоматически переставали быть соотечественниками. Не случайно по всей стране за ними прочно утвердилось наименование «помаки», этимология которого хотя и вызывает споры, однако никогда не выходит за рамки нелестных и оскорбительных эпитетов, связанных чаще всего с таким понятием как «измена».

В то же время в глазах турок помаки так и не стали полноценными мусульманами. Сохранились свидетельства, что в Восточных Родопях (даже в середине XIX в.) турки не использовали по отношению

к ним традиционное обращение «дин ислям», а лишь «ерум денлии» (т. е. полуверные). А наиболее распространенным оскорблением в адрес помаков оставалась фраза «дйонмета» или «гявурдйонмеси» (изменники веры и своего народа [286, с. 233]. Не было особого доверия к помакам и в войсках: их предпочитали распылять между турками или использовать на подсобных физических работах.

Причины столь подозрительного отношения властей и правоверных мусульман крылись, по всей видимости, в стойком сохранении в среде помаков многочисленных следов христианской обрядности, обычаев и верований. Например, в Родобах помаки вплоть до конца XIX в. продолжали повсеместно соблюдать основные ритуалы, связанные с православным календарными праздниками, практиковать в быту многие христианские обычаи, зачастую лечить болезни с помощью креста, икон, церковных реликвий и т. д. А в отдаленных горных районах женщины пренебрегали даже обязательными для всех мусульманок ограничениями (ношение головного покрывала, запрет на присутствие в местах скопления мужчин и др.) [286, с. 220–277]. И, наконец, что было особенно важно, помаки прекрасно помнили о своем христианском прошлом, включая информацию о родственных связях в среде христиан [265, с. 227–228].

Однако с точки зрения православных сохранявшиеся черты этнокультурной близости не могли компенсировать факт конфессионального размежевания. Особенно наглядно антагонизм между двумя ветвями одной этнической общности начал проявляться в XIX в., вылившись, в частности, в кровавое подавление помаками некоторых очагов Апрельского восстания. Однако и в XVIII в. православному окрестному населению приходилось страдать от рук своих соплеменников. В последней четверти столетия во время разгула кырджалийства жители Фракии были буквально затерроризированы бандами болгарских горцев-мусульман. Бесконечные набеги, начавшиеся в 1785 г. действиями так называемых «хасковских разбойников», несмотря на все усилия властей, не прекращались вплоть до первых десятилетий XIX в. В 90-е гг. особенно прославились своими зверствами отряды помаков Мехмеда Синапа и Дертли Мехмеда, наводившие ужас не только на фракийскую равнину, но и на жителей центральных районов.

Фольклористами также отмечено, что песни и сказания болгар-мусульман с течением времени стали существенно отличаться от аналогичных сюжетов, распространенных в среде их христианских соотечественников. В первую очередь изменения коснулись сюжетного состава сохранившихся памятников. У родопских помаков утраченными оказались сказания, содержащие информацию о борьбе с турками, а также песни героического плана, пропагандирующие антиосманские установки. В сохранившихся же памятниках сделаны незначительные (на первый взгляд) изменения, лишшающие, однако, песню ее политической заостренности [242, с. 215–216]. Эта специфика местного менталитета является,

возможно, дополнительным косвенным подтверждением, что в условиях теократического общества принятие ислама постепенно, но неминуемо вело к эрозии самосознания, к изменениям, несовместимым в тот период с полноценным пребыванием в лоне болгарской нации.

Параллельно с мусульманством в болгарских землях продолжал распространяться и католицизм. В данном случае речь идет о его принятии павликианами. Самоотверженная деятельность ватиканских миссионеров привела к тому, что к началу XVIII в. в католичество перешли практически все общины местных еретиков — наследников знаменитых богомилов. Их сравнительно крупные поселения продолжали сохраняться в Северной Болгарии (район Никополя и Свиштова) и во Фракии (район Пловдива).

Принятие католичества легитимизировало правовое положение павликиан, оставшихся и в Османской империи фактическими изгоями, изолированными от остального христианского населения границами своих конфессионально автономных общин. Однако официальный отказ от ереси не сблизил их с православными соотечественниками. Во-первых, католиков в болгарском обществе традиционно не любили и единоверцами не считали; во-вторых, слишком еще была свежа память о еретическом прошлом неофитов.

Кроме соображений идеологического порядка разобщению способствовал и новый юридический статус павликиан, фактически приравнявший их к иностранцам. Дело в том, что их общины не входили в структуру миллетов, а были вынесены (также как поселения иностранных купцов, представителей дипломатического корпуса и др.) за пределы правового поля османского государства. Причина была чисто формальная — католическое вероисповедание в Османской империи традиционно имело особый статус. Начало было положено еще в 30-е гг. XVI в. Тогда в результате подписания между Францией и Портой особых документов (капитуляций) стала оформляться концепция протектората Франции над католиками и католическими учреждениями на территории империи. Постепенно за Францией было признано право покровительства не только над своими, но и турецкими подданными, перешедшими по той или иной причине в католичество. А с 1740 г. Франция начала представлять перед турецким правительством также и интересы Ватикана, который не имел своего дипломатического агента в Константинополе. К ведомству Ватикана и относилась новая церковная структура, объединявшая общины болгарских павликиан — Конгрегация по распространению веры (создана в 1622 г.).

Однако, несмотря на то, что в XVIII в. подавляющее большинство павликиан формально превратилось в правоверных католиков, истинные успехи миссионеров были весьма относительны. Причина этого заключалась, не в последнюю очередь, в национальной принадлежности павликианского духовенства — оно рекрутировалось в основном из местных жителей и отличалось исключительной веротерпимостью. Лишь после того,

как дело в свои руки взяли иезуитские ордена (на севере в 1781 г. итальянцы из ордена пасионистов, а во Фракии с 1836 г. лигуористы) бывшие еретики начали постепенно превращаться действительно в правоверных католиков. С течением времени это отразилось, в частности, и на их наименовании. К середине XIX в. термин павликиане начал исчезать из обихода.

Однако в XVIII в. большинство павликиан было католиками главным образом формально. Отчеты миссионеров в Конгрегацию по-прежнему были полны жалобами на приверженность неофитов еретическим верованиям и обрядам. Среди них, как и прежде, лидировал курбан (жертвоприношение скота с его последующим торжественным поеданием в церкви). В середине XVIII в. папа Бенедикт XIV издал даже специальную инструкцию для католических священников, обязывающую их бороться с общественными и частными курбанами.

Что касается проблемы этнической самоидентификации, то для павликиан ее не существовало. По сообщениям католических миссионеров сами павликиане однозначно считали себя болгарами и славянами [161, с. 37, 163–164]. В своих докладах, направляемых в Рим (1640, 1647, 1649), епископ Петр Богдан прямо писал, что они не только по происхождению славяне, но и не знают никакого другого языка кроме славянского [293, с. 160, 161, 165, 167–177, 201]. Никопольский епископ Филипп Станиславов, также выходец из местных павликиан, имел ярко выраженное болгарское этническое самосознание [98, с. 59]. Об этнографической близости павликиан с остальным болгарским населением свидетельствуют и данные ономастики, специально проанализированные Н. Милевым [159, с. 142]. Однако православные болгары соотечественниками их, по всей видимости, признавать не хотели.

В докладах миссионеров присутствуют упоминания о холодном отчуждении, царившем в отношении православных к павликианам. Последние считались в их среде отлученными и контакты (даже на бытовом уровне) не поощрялись [161, с. 44]. Более того, данные топонимики дают основания предполагать, что православные болгары вообще отказывались воспринимать их членами своей этнической общности. По отношению к павликианским селам окрестное население придерживалось внешних приемов этноразграничительной практики, используемой в этнически смешанных зонах. В случае соседства представителей различных этносов в болгарских землях существовал обычай использовать сложносоставные наименования населенных пунктов. В этом случае в названии обязательно присутствовало прилагательное (этноним). Именно так и поступали болгары с павликианскими селами: чаще всего они имели сложносоставное название, куда входил соответствующий конфессионим — Павликианска Брестовица, Павликианска Калугерица и т. д. [44, с. 51].

На бытовом уровне взаимное неприятие было, по всей вероятности, также велико. Яркий пример тому — некоторые факты из истории миграции павликиан в Валахию. В период 1726–1730 гг., когда католиче-

ские общины на территории Османской империи подвергались гонениям, за Дунаем попыталось обосноваться большое количество павликианских семей. Первоначально они разместились в одном из предградий Крайовы, где давно уже существовала православная болгарская колония. Однако взаимопонимания не получилось. Дистанцирование произошло как в отношениях с православными болгарами, так и с собственно католиками — переселенцами из северо-западной Болгарии. Вскоре павликиане были вынуждены покинуть город [162, с. 347].

В значительной степени поддержанию взаимного антагонизма между двумя ветвями болгарского народа способствовала и церковь. Православное духовенство было встревожено распространением папского влияния и поэтому всячески старалось натравить османские власти на конкурентов. Особенно благоприятные возможности предоставляли в этом отношении австро-турецкие войны. Константинопольская патриархия не упускала случая воспользоваться подозрительностью османских властей в отношении католического клира, имевшего налаженные связи в стане противника. Так в 20-х гг. XVIII в. (в промежутке между двумя австро-турецкими войнами) ей удалось инспирировать свирепое гонение на католиков, обвинив их в подготовке антиправительственного мятежа по заданию Австрии и Дубровника. В данной связи Портой был издан даже особый антикатолический фирман, который и поставил католическое духовенство и его паству в положение гонимых, вызвав волну переселений за Дунай.

Однако, говоря об интригах духовенства и его роли в православно-павликианских отношениях, не стоит, по всей вероятности, переоценивать значение политического фактора. В этом регионе Балкан духовная сфера в рассматриваемую эпоху еще не стала областью легко доступной для политических спекуляций. Лишь к середине XIX в. православные болгары цивилизовались настолько, что для достижения своих целей легко начинать разыгрывать конфессиональную карту, прибегая к шантажу с угрозой перехода в унию. В XVIII в. болгарское общество все еще продолжало оставаться в вопросах религии глубоко консервативным: такие понятия как «народность» и «вера» были почти синонимичны, а борьба за свое вероисповедание ассоциировалась в народном сознании с защитой рода. И, вероятно, не случайно Паисий Хилендарский, повествуя об истории своего народа и достаточно подробно останавливаясь на его горестях и проблемах, ни разу даже не вспоминает о самом факте существования болгар с вероисповеданием отличным от православного. Скорее всего, для него, также как и всех его православных соотечественников, принадлежность к болгарской этнической общности была жестко ограничена рамками вполне определенной конфессии, пока же и павликиане никакого отношения к ней и ее проблемам не имели.

Распространение в обществе подобных установок, как уже отмечалось, имело довольно негативные последствия для этнической ис-

тории болгар, давая старт процессу формирования конфессионально ориентированных субэтнотетов. Вместе с тем, абсолютизация в системе общественного сознания псевдо-тождества «род-вера» вела к созданию этнозащитного механизма, оберегавшего народ от чуждых внешних влияний. Учитывая же отмечаемые ранее темпы бытовой исламизации, необходимо признать, что внедрение в сознание населения такого рода установок было вынужденной и крайне своевременной мерой. Тем более, что в XVIII в. бытовая исламизация горожан стала уже повсеместной. Как писал по этому поводу французский путешественник П. Рико: у христиан и турок «почти одни и те же нравы, они мало отличаются друг от друга, если не принимать в расчет разницы религиозной» [258, с. 407]. Ориентализацию быта и нравов балканских христиан отмечал также известный русский путешественник В. Г. Барский, посетивший полуостров в 1725 и в 1744 гг.

Сильные исламские влияния глубоко проникли и в культуру болгар. По мнению специалистов, для произведений болгарского ремесла и искусства XVIII в. был характерен ярко выраженный стилистический эклектизм, проявлявшийся в использовании элементов турецкого орнамента, колористической гаммы и т. д. Причем, это касалось не только прикладных изделий ремесленников, ориентирующихся на вкусы заказчиков и потребности рынка, но и произведений канонического церковного искусства [202, с. 25–30]. Активным было также проникновение турецкой бытовой лексики в болгарский язык, в том числе и книжный. В книжности эта тенденция особенно ярко проявилась во второй половине столетия, отмеченной быстрым приближением языка болгарских рукописей к разговорной речи, к тому времени уже обильно засоренной турцизмами [14, 167, 169].

На этом фоне в условиях бытовой экспансии исламской культуры и приобретает особую значимость политика Вселенской церкви. Именно ценой ее усилий едва ли не единственной областью, полностью свободной от ориентальных влияний оставалась сфера сознания. Особо же важно отметить, что процесс возрождения национального самосознания болгар также начался непосредственно в ее лоне и под ее непосредственной защитой. Решающую роль в данном случае сыграл институт монашества, чей статус и права были в полном объеме сохранены османами. Наряду с приходским духовенством монахи остались в болгарском обществе единственными представителями этнической культурной элиты. Соответственно их роль и авторитет в среде соотечественников были особенно значительны.

Несмотря на резкое сокращение в османский период количества действующих монастырских комплексов, их роль в общественной жизни была всегда достаточно высока, а в XVIII в. еще более усилилась. Связан этот процесс был, прежде всего, с развитием чифтликского землевладения, углублением социального расслоения и появлением значительной

прослойки зажиточных христиан. Увеличение количества богатых паломников, рост размеров пожертвований, расширение ктиторийской деятельности стали характерной особенностью развития монастырской жизни в XVIII в. В свою очередь, повышение уровня благосостояния монастырей оказывало благотворное влияние на жизнь светского общества, поскольку способствовало подъему образовательного уровня населения.

В XVIII в. образование в Болгарии продолжало сохранять религиозный характер и развивалось в основном на монастырской базе. И хотя сельские и городские общины уже начали предпринимать первые шаги по открытию своих собственных училищ, приглашая в них преподавателей-священников, данное начинание находилось еще в зародыше. Реальное распространение грамотности в среде широких масс напрямую зависело от деятельности так называемых келийных училищ, которые действовали при монастырях или под их патронажем.

Особенно большая роль в распространении келийного образования принадлежала Рильскому, Зографскому, Хилендарскому, а также Лесновскому, Етропольскому и некоторым другим более мелким монастырям. Деятельность келийных училищ имела чрезвычайно большое значение для сохранения народом собственного языка и этнического самосознания. Именно они обеспечили непрерывность в поддержании болгарской письменной традиции в среде народных масс, способствовали воспитанию чувства конфессиональной и этнической принадлежности.

Кроме того, монастыри выполняли связующую роль между настоящим и историческим прошлым народа. Книгохранилища не только укрывали старые рукописи, но и пополняли свои собрания за счет создания списков сочинений доосманского периода и приобретения новых книг, в том числе, содержащих переводы современных произведений. В XVIII в. последние начали пользоваться особой популярностью, чему в немалой степени способствовала окончательная потеря книжной культурой прежней элитарной направленности. Для литературы этого времени стала типична большая степень демократизации, включая повсеместное употребление живого разговорного языка и усиление позиций публицистического начала. Хотя в целом основной костяк книжной продукции XVIII в. (особенно его первой половины) по-прежнему составляли традиционные дамаскины — сборники произведений смешанного нравоучительного содержания, получившие некогда свое наименование от имени греческого писателя Дамаскина Студита (XVI в.). Основное отличие от предшествующего столетия состояло, пожалуй, лишь в том, что, формируя новые сборники, болгарские книжники, занимаясь подбором переводных сочинений, акцентировали все большее внимание на злободневных темах, являющихся с их точки зрения наиболее интересными современной аудитории.

Одним из наиболее знаменитых и плодотворных составителей болгарских дамаскинов первой половины XVIII в. был монах Рильского монастыря и руководитель местной дамаскинарской школы Иосиф Бра-

датый (1690 или 1714 г. — ?). Его перу принадлежал новый перевод знаменитого «Сокровища» Дамаскина Студита, а также серия сборников, содержащих переводы греческих авторов. Среди них преобладали короткие поучительные рассказы, жития святых, проповеди и полемические сочинения, направленные против иных конфессий — мусульманства, католицизма, иудаизма и рудиментов народного язычества. При подборе текстов особое внимание книжника привлекала тематика, связанная с распространением ислама и его культуры среди православного населения. На страницах его сборников обильно представлены пассажи, обличающие и клеймящие позором вероотступников, а также тех христиан, которые подражают нравам турок. Содержатся и прямые призывы не соблазняться благами, сопутствующими переходу в мусульманство, свято беречь веру отцов.

В середине XVIII в. именно внутри монастырских стен появилось на свет и первое болгарское сочинение, содержащее основные элементы будущей национальной идеологии — «История славяноболгарская» Паисия Хилендарского. О самом авторе и истории написания знаменитого произведения известно чрезвычайно мало. Достоверные сведения ограничиваются, строго говоря, информацией, которая содержится в самой Истории. Из текста ясно, что Паисий — иеромонах Хилендарского монастыря на Афоне; пришел на Святую Гору из Самоковской епархии в 1745 г.; закончил свое сочинение в 1762 г. в возрасте 40 лет; трудился над ним два года, посетив для сбора информации «немецкую землю», Зографский и другие монастыри на Афоне и в Болгарии; подвигла же его на писательский труд «ревность и жалость» к своим болгарским соотечественникам, не имеющим в отличие от греков и сербов сочинений по собственной истории, а также насмешки последних по этому поводу. Вот собственно и все. Дата смерти писателя неизвестна.

Для написания Истории Паисием использован достаточно обширный круг источников. Среди источников отечественного происхождения это, прежде всего, древние грамоты болгарских царей, сохранившиеся в монастырских книгохранилищах, а также жития болгарских и других православных святых. Из иностранных источников на первом месте стоит труд дубровницкого аббата Мавро Орбини (вторая половина XVI в. — 1614 г.) «Королество славян» в русском издании 1722 г. Однако, проповедуемые Орбини идеи иллиризма (единства всего славянского мира) были глубоко чужды Паисию. Поэтому, привлекая этот труд, он ориентировался не на идейную концепцию, а использовал информацию, содержащуюся в относительно небольшом разделе, посвященном древним болгарам и их царству.

Вторым источником иностранного происхождения стало сочинение итальянца Цезаря Барония (1538–1607), используемое Паисием в русском переводе под названием «Деяния церковные и гражданские». В нем большое место уделено политической истории Средиземноморья визан-

тийского периода (до 1198 г.). Это сочинение позволило болгарскому монаху обогатить свой информационный багаж сведениями, освещающими историю образования древнего болгарского царства.

Широко привлекая многообразные источники, Паисий создал, однако, не компилятивное, а глубоко оригинальное авторское произведение. Его История насквозь пронизана патриотическими настроениями и отличается весьма тенденциозным подбором и освещением материала. Цель сочинения — пробуждение чувства национальной гордости через восхваление прошлого — формулируется сразу же в авторском предисловии. Паисий прямо обращается к своим соотечественникам: «Внимайте вы, читатели и слушатели рода болгарского, которые любите и имеете пристрастие к своему роду и своему болгарскому отечеству и желаете знать... о своем болгарском роде и о ваших отцах, прадедах и царях, патриархах и святых... как знают все другие племена и народы свой род, язык, имеют историю и все грамотные знают, рассказывают и гордятся своим родом и языком» [197, с. 29]. Попутно автор клеймит позором грекофилов и прочих «отцеругателей», восхваляя нравственные добродетели «простых духом болгар», а также порицая гордыню и ложную мудрость греков.

Не менее эмоционально и патриотически заострена и основная часть произведения. Рассказ о событиях ранней истории, в основном повторяя канву изложения Мавро Орбини и Цезаря Барония, включают в себя откровенные панегирики во славу боевых подвигов предков. Особую гордость вызывают у автора победы болгар над Византией. Исключительно эмоциональны разделы, посвященные описанию борьбы с османами последнего болгарского царя Ивана Шишмана и страданий болгар под турецким игом.

Ключевое место в воспитательно-патриотической концепции Паисия занимает рассказ о жизни и деятельности выдающихся болгарских просветителей и церковных деятелей. Желание прославить болгарский род побуждает его написать в рамках Истории два полностью оригинальных отрывка — о деятельности славянских первоучителей и их учеников. Согласно его версии все они были болгарами. Но если в отношении Кирилла и Мефодия это утверждение подано несколько расплывчато, то все пять учеников — Климент, Сава, Наум, Эразм и Ангеларий прямо приписаны к болгарскому роду. По версии Паисия, после того как Кирилл изобрел славянскую письменность, братья вместе с учениками начали переводить священные книги именно для болгар, поэтому первоначально они и назывались «болгарские». И лишь позднее, после моравской миссии эти книги получили наименование «словенских».

Касааясь современности, причины печального положения своего народа Паисий склонен усматривать во внешних факторах, называя основными «агарянское рабство и греческую архиерейскую власть, от которой болгары страдают» [197, с. 87]. На общем панегирическом фо-

не произведения разоблачения такого рода выглядят особенно жестко и явно нацелены на дополнительный подъем национальных чувств и освободительных устремлений.

Распространение списков сочинения Паисия действительно ознаменовало собой начало новой страницы в истории духовной жизни болгар, заложив первый камень не только в фундамент духовного возрождения нации, но и в развитие дотоле отсутствовавших националистических настроений. Болгарам доходчиво объяснили, что они великая нация, но в отличие от других народов несправедливо обделенная и пребывающая в довольно жалком состоянии. Возникающий при этом комплекс национальной неполноценности был сориентирован на поиск внешних врагов, которые тут же и назывались. Тем самым закладывалась эмоциональная база для развития в обществе достаточно агрессивной национально-освободительной идеологии.

Сам Паисий обладал, по всей видимости, элементами мессианской психологии. Он видел свою миссию не только в написании произведения, способного пробудить дух нации, но и считал своим долгом сделать все возможное для его популяризации и распространения в народе. Известно, что уже в 1765 г. он лично вынес список Истории с Афона в болгарские земли, где тот был переписан в селе Котел будущим врачанским епископом Софронием. Вскоре им же был сделан и второй список. Еще один список был составлен в 1771 г. священником Алексеем Поповичем в Самокове. В 1772 г. текст Истории появился уже и в Рильском монастыре.

После появления Истории деятельность болгарских книжников как бы раздвоилась. В последней четверти XVIII в. они одновременно продолжали развивать традиционную и космополитичную линию дамаскинов, и в то же время, создавая новые списки Истории, пропагандировать национал-публицистические идеи Паисия. Такова, например, была деятельность Никифора Рильского, Стояна Каванлышского и некоторых других книжников. Распространением списков Паисия начал свое творчество известный общественный деятель и писатель начала XIX в. епископ Софроний Врачанский (1739–1813).

Кроме популяризации сочинения Паисия он вошел в историю болгарской культуры как переводчик, а также составитель рукописных и одного печатного церковного сборника. Отличительной особенностью книжной деятельности Софрония было свободное использование разговорного болгарского языка, включающего в себя не только просторечия, но и откровенные турцизмы. Особый же интерес представляет написанная им после эмиграции в Румынию (1803) краткая автобиография — «Житие и страдания грешного Софрония». Полное непосредственных жизненных впечатлений, блещущее живым простонародным языком, это сочинение стилистически открыло собой новую страницу в истории болгарской литературы.

Что же касается сочинения Паисия, то его популяризации среди населения кроме деятельности книжников способствовало также то обстоятельство, что, благодаря широкому развитию келийного образования книжное дело начало постепенно выходить за рамки монастырских стен. Во второй половине XVIII в. переписчиками и составителями рукописей все чаще становились приходские священники и преподаватели келийных училищ, хорошо знакомые с жизнью народа и легко восприимчивые к новым веяниям. Одним из книжников этого нового типа стал учитель из села Елена Дойно Грамматик, который в 1784 г. не только переписал Историю Паисия, но и дополнил ее отрывками из известной книги хорватского просветителя А. Качич-Миошича «Приятный разговор о славянском роде».

Однако необходимо все же отметить, что почти до середины XIX в. сочинение Паисия Хилендарского, распространяемое исключительно в рукописях, имело все же довольно скромную аудиторию, ограниченную в основном кругом книжников, монахов и низшего духовенства. По настоящему популярным оно стало лишь с началом эпохи болгарского национально-освободительного движения (о чем косвенным образом свидетельствует и появление его первого печатного издания). В отношении же XVIII в. можно говорить, скорее всего, об его весьма ограниченном и опосредованном воздействии на широкие круги населения. Вместе с тем необходимо признать, что сам факт даже ограниченной востребованности сочинения Паисия служит косвенным свидетельством степени зрелости болгарского общества.

Историки достаточно единодушны в мнении, что первые элементы роста национального самосознания болгар начинают прослеживаться со второй половины XVIII в. Проявлялась эта тенденция, в частности, в возрастании интереса к национальным святыням. Наблюдения показывают, что в XVI–XVII вв. (в связи с общей конфессионализацией сознания) внимание к культам местных святых (Кирилла, Мефодия, Климента, Наума, Ивана Рильского, Гавраила Лесновского, Прохора Пщинского, Михаила Осоговского) в болгарской среде было сильно ослаблено. Во второй же половине XVIII в. можно говорить о начале возвышения их роли в жизни болгарского общества [42, с. 10]. Особенно это замечание можно отнести к культу Ивана Рильского. С этого времени приток паломников в Рильский монастырь резко нарастает, включая даже опасное для передвижений кырджалийское время.

Что же касается книжников, влияние сочинения Паисия прослеживается весьма определенно. Вместе с распространением списков Истории в их среде впервые можно отметить появление первых ростков националистических настроений. К проявлениям такого рода стоит, по всей видимости, отнести ремарки, оставляемые современниками на полях рукописей этого сочинения. Так всего лишь через несколько лет после появления Истории священник Георгий из села Жеравны поместил

на одном из ее списков (1776) свои восторженные отзывы, не забыв отметить, что это сочинение будет «на пользу болгарам... и на пакость грекам и сербам». Аналогичную приписку оставил в 1777 г. и поп Велико из села Котел [7, с. 63].

Националистический заряд, привнесенный в общество Паисием, очень скоро сказался и на других произведениях. Его можно проследить, например, у Даниила Святоторца — монаха афонского монастыря Святой Георгий. Переводя в 90-х гг. на греческий рассказ о Кирилле и Мефодии из книги Дмитрия Ростовского «Книга житий», он значительно отредактировал текст, придав ему ярко выраженную болгарофильскую направленность. Отталкиваясь от текста Паисия, он создал еще более своеобразную версию деятельности славянских первоучителей. По его мнению, Кирилл и Мефодий составили новую письменность непосредственно для болгар, перевели священные книги не на церковнославянский, а именно на болгарский язык, проповедовали христианство не кому-либо, а болгарам и нигде с христианскими миссиями вообще не ходили [81, с. 98].

Влияние Паисия прослеживается и в сочинении иеросхимонаха Спиридона «История во кратце о болгарском народе славенском» (1792). Вслед за своим знаменитым предшественником автор прославляет героические подвиги древних болгар и горестно оплакивает их современную тяжкую участь. Также как и Паисий, Спиридон вводит в текст откровенное публицистическое начало. Обнаружившийся вдруг комплекс национальной неполноценности заставляет автора пытаться возвеличить древних болгар не только посредством прославления их подвигов, но и за счет принижения достижений других народов. Негативных оценок Спиридона не избегают даже русские. Так, повествуя о проживании своих соотечественников в Восточной Европе, Спиридон сообщает, что в то время у русских (в отличие от болгар) не было «ни городов, ни сел», что жили они, как «дикие звери», «переходя с места на место», и терпели поражения от болгарских принцев. По его мнению, именно болгары открыли русским путь к цивилизации, основав первый в их землях город — Новгород [88, с. 13]. Не забыл Спиридон также напомнить читателям, что хан Батый смог разгромить в XIII в. Русь, но Болгария оказалась ему не по плечу (к болгарской он причислял территорию едва ли не всей Венгрии и Сербии) [88, с. 76].

Касаясь вопроса об отношении болгарских книжников восемнадцатого века к России, необходимо сразу оговориться, что взгляды Спиридона вряд ли можно назвать типичными. Скорее они представляли собой проявление крайней, хотя и находящейся еще в стадии зарождения позиции наивного болгароцентризма. Анализ показывает, что в целом для болгарской книжности XVIII в. обостренный интерес к русской тематике не характерен. Сам Паисий затрагивал русские сюжеты вскользь, не акцентируя на них особого внимания. В количественном же значении, по поводу России в рукописных сборниках XVIII в. резко преобладали

краткие и в эмоциональном отношении нейтральные ремарки, сообщаящие об очередных боевых столкновениях турок с «москвомом».

Однако, несмотря на это, в заключение все же хотелось бы несколько подробнее остановиться на данной проблеме, так как место, занимаемое Россией в общественном сознании болгар этого периода, по-прежнему не было ординарным. Как уже отмечалось, эта неординарность уходила своими корнями в систему местных легендарных представлений. Важнейшей из их составляющих была вера в мессианское предназначение далекой северной страны. Сформулированная впервые еще в XV в. будущим константинопольским патриархом Геннадием Схоларием, в XVIII в. (в связи с активизацией русской политики на Балканах) эта вера начала получать все большее распространение. По этому поводу в 1703 г. в своей Записке о положении турецкого народа граф П. А. Толстой высказывался вполне определенно. Он особо отмечал, что турки больше всего боятся русских, поскольку в их книгах написано, что «держава турецкая будет низвергнута и власть душманская искоренена» именно русскими [181, с. 113].

Что касается болгарских книжников, то в XVIII в. в их среде кроме пророчества Геннадия Схолария особой популярностью пользовалось «Пророчество блаженного Иеронима Агафангела», вошедшее, в частности, в сборник Спиридона Рильского. В той части текста, где восхвалялась доблесть русского оружия, «искоряющего варваров и расширяющего пределы» государства московского, говорится и о грядущем пришествии из России христианского воина, несущего погибель агарянам [6, с. 79–86].

Если же говорить об оригинальной болгарской литературе этого периода, для сохранившихся сочинений элементы мессианско-русофильской направленности в целом не типичны. Исключением является лишь одно. Это «Повесть о московском царе Петре», сохранившаяся в рукописном сборнике 1796 г., составленном священником Пунчо. Основное содержание Повести касается истории крещения Руси и основывается на материалах русских летописей, прошедших весьма вольную обработку. Византийский император превращен в этом сочинении в болгарского царя, а русский князь Владимир в Петра Буро. Особый интерес представляет заключительная и, как предполагают исследователи, оригинальная (принадлежащая перу самого Пунчо) часть Повести [16, с. 121–122; 2, с. 258]. Она содержит откровенный панегирик воинственным русским монархам и являет собой своеобразную попытку осмысления мотивов грядущей освободительной миссии России. Это предназначение трактуется автором как знак благодарности русских своим крестным отцам — болгарам. Предполагается, что русские свято помнят о якобы имевшем место акте принятия крещения именно от болгар и неустанно молятся об их освобождении [2, с. 259].

При желании, но с большой натяжкой в ряд болгарских сочинений с элементами русофильской направленности можно занести, пожалуй,

еще перевод знаменитой «Стематографии» хорвата Павао Риттера Витезовича, изданной в 1741 г. в Вене болгарин-эмигрантом Христофором Жефаровичем. В ней среди прочих славянских гербов приведен и русский. Здесь же автор сообщает, что русская земля славится мужественными сердцами и вызывает страх у всех своих врагов.

Говоря о довольно скромном месте русской тематики в болгарской книжности XVIII в., необходимо отметить, что данная ситуация была, по всей видимости, характерна и для болгарского общественного сознания той эпохи в целом. Хотя образ России, получившей обобщенное воплощение в фигуре «дядо Ивана» (старика Ивана), начал рельефно проступать в менталитете этого народа лишь в XIX в., однако начальная фаза генезиса данного образа столь тесно переплетена с событиями рассматриваемой эпохи, что стоит остановиться на ней особо.

В литературе давно дискутируется вопрос о времени возникновения этого образа. Существует мнение, что, возможно, это XVI или даже XV вв. Эту точку зрения впервые высказал болгарский ученый Й. Трифонов (1908) [253]. Он считал возможным связывать начало формирования образа с эпохой и именами Ивана III и Ивана IV. Й. Трифонов предполагал, что факт женитьбы Ивана III на византийской принцессе Софье Палеолог (1472) и признание в 1561 г. царского достоинства ее потомка Ивана IV могли послужить толчком для активизации устного народного творчества и превращения этого имени в эпоним для обозначения не только русских правителей, но и России в целом.

Позднее эту гипотезу, как малодоказательную, оспорил И. Снегаров. По его мнению, которого придерживается и большинство современных исследователей, зарождение образа следует датировать, скорее всего, концом XVIII в. и связывать с появлением русских войск на северо-востоке Балкан [228, с. 25]. Среди наиболее весомых аргументов в пользу этой точки зрения можно назвать следующие: популярность образа на территории в первую очередь северо-восточной Болгарии (в то время как в других регионах он известен относительно мало или неизвестен вообще); отсутствие документальных свидетельств об его существовании, датируемых ранее второй четверти XIX в.; тот факт, что данный образ не успел или не смог органично войти в общую ткань болгарского фольклора, так и оставшись обособленным явлением.

Аргументация И. Снегарова убедительно опровергает основные посылы гипотезы Й. Трифонова, но, к сожалению, не объясняет причин превращения именно этого имени в символ царя-освободителя, поскольку во второй половине XVIII и на протяжении всего XIX вв. царей с именем Иван в России не было. Остается также совершенно непонятным появление в составе эпонима слова «дядо» — старик, дедушка. Даже если связывать его возникновение не с конкретной личностью какого-либо царя, а с образом русского солдата-освободителя эпохи русско-турецких войн, данный эпитет выглядит странно.

Возможно, ситуация может несколько проясниться, если предположить, что источником для возникновения и распространения образа «дядо Ивана» стало появление в регионе не русских войск, а хронологически предшествующее ему переселение русских казаков-старообрядцев (некрасовцев). История этого переселения тесно связана с событиями булавинского бунта, вспыхнувшего на Дону в 1707 г. После гибели самого Кондрата Булавина один из его ближайших сподвижников (атаман Есауловского городка Игнатий Федорович Некрасов) увел несколько тысяч казаков с семьями (в песнях говорится о 40 тысячах) на Кубань, бывшую тогда во владении крымских ханов. Беглецы поселились в районе современной Анапы, принесли хану присягу и в течение многих лет составляли одну из наиболее боеспособных единиц его армии. Но на Кубани некрасовцы задержались недолго. Продвижение русских войск теснило их все дальше на юг. Когда войска Анны Иоанновны взяли Анапу, казаки были вынуждены обратиться к турецкому султану. Начав обосновываться на территории Османской империи в середине — второй половине XVIII в., к концу столетия они широко расселились на землях Добруджи и северо-восточной Болгарии.

Фольклористам известно, что в среде русского казачества на протяжении столетий большой популярностью пользовались песни, посвященные царю Ивану Васильевичу (Грозному). Не стали исключением и общины некрасовцев. Изучение современными болгарскими исследователями песен и обычаев некрасовских сел Татарица (Силистринско) и Казашко (Варненско) показывает их не только типологическое сходство, но зачастую и буквальное совпадение с фольклором донского, а шире южнорусского типа [106, 120, 218]. Однако в новой среде обитания многие из песен, особенно повествование о казанском походе Ивана Грозного, его победе над неверными и водружении креста над их столицей приобретали для слушателей из числа местного православного населения неожиданно актуальное звучание. Фигура же Ивана Васильевича — древнего царя Ивана, т. е. деда Ивана («дядо Ивана»), освободившего Русь, не могла не восприниматься болгарами иначе как эпически обобщенный образ древнего царя-освободителя. Таким неожиданным способом благодаря своему традиционному фольклорному багажу поселения русских изгнанников могли стать в конце XVIII в. источником для распространения и популяризации среди православного населения северо-восточной Болгарии личности русского царя XVI в. Если ситуация складывалась именно так, то неудивительно, что среди болгар, сознание которых было хорошо подготовлено к восприятию сюжетов мессианского толка, этот образ быстро нашел многочисленных почитателей.

Однако, возвращаясь к причинам столь позднего культурного и идеологического проникновения России в болгарские земли (а соответственно и формирования ее образа в общественном сознании), необходимо подчеркнуть, что это явление исторически оправдано. Полное отсутствие

у болгар официально признанных национальных церковных структур лишало их своих представителей не только перед османскими властями, но и в сфере международных контактов. Это обстоятельство сыграло не последнюю роль и в слабой информированности Москвы относительно положения своих единоверцев в этом районе Балкан. К тому же, покровительствуя в XVI–XVIII вв. православным святыням на Востоке, Москва была движима идеями не славянской общности, а вселенского православия, что создавало дополнительные препятствия для налаживания прямых болгаро-русских контактов. Основные пожертвования из России в XVI–XVII вв. шли, прежде всего, на нужды Константинопольской патриархии и знаменитых православных монастырей. Болгарам милостыня доставалась в очень небольшом размере и ограничивалась в основном поступлениями в Зографский и Рильский монастырь. Другие монастыри отправляли в Россию просителей очень редко. Связано это было опять же с отсутствием в среде высшего клира представителей болгар, а, следовательно, с трудностями при получении необходимых для путешествия почитательных писем.

К XVIII в. возникли также и препоны организационного характера. Появление в России большого количества самозванцев привело к обнародованию в 1670 г. распоряжения царя Алексея Михайловича по закрытию пограничных застав для всех просителей, не имеющих царской грамоты. Гарнизонам было приказано отправлять таких ходоков обратно. А в середине XVIII в. русское правительство приняло новые строгие меры против наплыва просителей с Востока. В 1742 г. было решено давать милостыню только монастырям, имеющим русские дарительные грамоты. В этот список не попал ни один болгарский монастырь, включая Рильский. На территориях имеющих болгарскую паству лишь несколько македонских монастырей получили право получать раз в пять лет по 175 руб. [228, с. 42]. После вступления этого распоряжения в силу и без того слабые прямые болгаро-русские церковные контакты еще более минимализировались. Соответственным оставалось и место России в общественном сознании населения этого региона Балкан. Лишь войнам рубежа XVIII–XIX вв. и особенно первой половины-середины XIX в. удалось переломить ситуацию и реально повернуть духовное лицо болгарского народа к России.

Заключение

Подводя итог исследованию, можно предположить, что причины, предопределившие появление болгарского этнического феномена находились, строго говоря, вне болгарской общности. По всей видимости, они были связаны в основном с двумя внешними факторами, в роли которых невольно выступило османское государство и Константинопольская патриархия. И здесь возникает парадокс. С одной стороны, несомненно, именно на их совести лежит вина за то жалкое состояние, в котором в XIX веке оказался болгарский народ. С другой, функционирование именно их основных институтов обеспечивало на протяжении долгих веков саму возможность выживания болгар в качестве самобытной этнокультурной общности.

В данной связи можно даже сказать, что средневековая Османская империя преподнесла истории своеобразный этнологический урок. Поработив многочисленные народы, османы лишили их статуса государствообразующих, превратив в этнические общности, сам факт существования которых официально игнорировался на всех уровнях общественной жизни. Тем не менее, при условии сохранения традиционного вероисповедания, все завоеванные народы более или менее благополучно выжили, оформившись в конечном итоге в нации. Пережили пятивековое иноземное господство даже национальные меньшинства (например, гагаузы). Не лишним будет отметить также то обстоятельство, что порядки, введенные на османских землях, пользовались, по-видимому, не столь уж дурной репутацией у тех соседей, которые имели основания беспокоиться по поводу своей этнокультурной самобытности. К таковым, например, можно отнести русских старообрядцев, запорожцев и некоторые группы сектантов, устремлявшиеся за Дунай по мере продвижения России на юг. Причем, одной из основных причин их переселения была угроза именно традиционным обычаям, обрядовой практике, а также формам быта и культуры со стороны властей на исторической родине.

Размышляя же о причинах синхронизации этнических процессов у народов, поставленных в рамках одного и того же государства в разные условия (греки, сербы, болгары), стоит, возможно, обратить внимание на то общее, что могло предопределить одинаковую направленность и темпы их исторического развития. Думается, в данном случае следует говорить об исламе и мусульманском религиозном праве (шариате).

Жесткий традиционализм и консерватизм, присущий исламской религиозно-правовой доктрине, заставил все коренное население Балкан подчиниться на многие столетия законам существования системы кон-

фессионально-юридической автономии. На протяжении всего рассматриваемого периода миллеты оставались одним из краеугольных камней имперской государственности, позволявшим поддерживать поразительную стабильность во взаимодействии властей с многочисленными завоеванными народами. Прямым следствием функционирования этой системы и стал процесс повышения социальной и этнокультурной значимости религиозно-территориальных общин. В условиях завоевания именно они превратились в новые центры общественной жизни покоренного населения. Параллельно возросла степень их внутренней замкнутости и закрытости от враждебного внешнего мира. Данная тенденция невольно нашла поддержку и в политике Вселенской церкви. Нацеленная на противостояние исламу, она способствовала усилению изоляционистских настроений в среде паствы.

Получив новый социальный статус, религиозно-территориальные (в первую очередь сельские) общины превратились в реально функционирующий, закрытый от посторонних влияний этнозащитный организм, надежно оберегающий и сохраняющий этнокультурный потенциал народов до наступления лучших времен. Думается, именно в рамках этой повсеместно насажденной властями структуры и происходил в Османской империи реальный процесс сохранения этносов и зарождения наций. Остальные факторы выполняли в значительной степени вспомогательную роль: благоприятствуя процессу или же выступая в роли тормоза. Наглядным подтверждением результативности этнозащитной функции религиозно-территориальных общин служит этническая история болгар. Оказавшись единственной из всех возможных эквивалентов этноконсолидирующих структур, данная форма организации общины смогла обеспечить этому народу не только возможность выживания, но и относительную синхронность исторического развития. Более того, думается, что если бы болгары (подобно евреям) строго придерживались предложенных властями правил и формировали свои торгово-ремесленные корпорации исключительно по религиозному принципу (избегая конфессионально смешанных эснафов), проблема естественной ассимиляции и сохранения этнокультурного облика стояла бы перед ними менее остро.

Не впадая в апологетику средневековой Османской империи, думается, можно все же сказать, что в этнокультурном плане она невольно взяла на себя функции некой резервации, в лоне которой завоеванные народы (не имея возможности развиваться) могли до лучших времен веками сохранять свой самобытный облик. Разразившийся в XVIII веке всеобъемлющий структурный кризис, нанеся удар прежней организации общества и открыв дорогу для формирования национальных буржуазных элит, дал им шанс для развития. Начался процесс становления наций. И на этом пути болгары (несмотря на свое бедственное положение) оказались в конечном итоге на равных с другими народами.

Литература

1. Аграрный строй Османской империи. 15–17 вв.: Документы и материалы. М., 1963.
2. Ангелов Б. Български расказ за покръстването на русите // Известия на Институт за българска литература. София, 1958. Т. 6.
3. Ангелов Б. За авторство на Българската хроника от начало на 15 в. // Литературна мисъл. 1969. № 2.
4. Ангелов Б. Из старата българска, руска и сръбска литература. София, 1967. Т. 2.
5. Ангелов Б. Летописни съчинения в старобългарска литература // Старобългарска литература. Т. 13, 14. София, 1983; Т. 15. София, 1984.
6. Ангелов Б. Неизвестен ръкопис на Спиридон Рилски // Език и литература. 1964. № 3.
7. Ангелов Б. Съвременници на Паисий. София, 1963. Т. II.
8. Ангелов Д. Богомилство в Болгарии. М., 1954.
9. Ангелов Д. Борбите на българския народ против османската власт през първата половина на 15 в. и походите на Владислав Варненчик // Варна. 1444. София, 1969.
10. Ангелов Д. Образуване на българската народност. София, 1980.
11. Ангелов Д. Съдържание и смисъл на думата «отечество» в средновековната българска книжнина // Старобългаристика. 1977. № 4.
12. Английски пътеписи за Балканите (края на 16–30 години на 19 в.) София, 1987.
13. Апостолидис М., Пеев А. Кондика на пловдивския абаджийски еснаф // Годишник на народната библиотека в Пловдив. София, 1931, Т. 1/2.
14. Аргиров С. Любянският български ръкопис от 17 в. // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1900. Т. 16–17.
15. Асимилаторската политика на турски завоеватели: Сборник от документи за помохамеданчвания и потурчвания. 15–19 вв. София, 1964.
16. Атанасов П. Българо-руски литературни връзки през XVII–XVIII вв. София, 1986.
17. Атанасов Щ. Селските въстания в България към края на XVIII в. и началото на XIX в. и създаването на българската земска войска. София. 1958.
18. Банков Т. Един български разказ от 18 в. // Литературна мисъл. 1976. № 3.
19. Барский В. Г. Странствия Василия Григорьевича Барского по святым местам Востока с 1723 по 1747 гг. СПб., 1885. Т. 3.
20. Бернштейн С. Г. Основные этапы переселения болгар в Россию // Советское славяноведение. 1980. № 1.
21. Богишич В. Разбор сочинения Н. А. Попова «Россия» и «Сербия». СПб., 1872.
22. Брокьер де ла Б. Задморско пътешествие. София, 1968.
23. Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М., 1983.

24. Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии. М., 1981.
25. Бур-Марковска М. Балканские купцы в Венгрии в XVIII в. // Etudes balkaniques. 1972. 3.
26. Бур-Марковска М. Търговски връзки между Балканите и Средна Европа през XVII–XVIII вв. // Из история на търговията в българските земи през XV–XIX вв. София, 1978.
27. Вакарелски Х. Старинни елементи в бита и култура на родопските българимохамедани. София, 1965.
28. Васи́лев К. Родопските българи-мохамедани (исторически очерк). Пловдив, 1961.
29. Велики К. Емигриране на българи във Влахия, Молдова и Трансилвания от края на 14 до средата на 16 вв. // Исторически преглед. 1976. № 5.
30. Вечева Е. Търговия на Дубровник с български земи (16–17 вв.). София, 1982.
31. Вратислав В. Приключения чешского дворянина Вратислава в Константинополе в тяжкой неволе у турок с австрийским посольством в 1591 г. М., 1904.
32. Гандев Хр. Българската народност през XV век. Демографско и етнографско изследване. София, 1972.
33. Гандев Хр. Един опит за възстание във Видин и Видинско по време на руско-турската война от 1768–1774 // Исторически преглед. 1954. № 6.
34. Гандев Хр. Загубил ли е българският народ възможността да създава свои институции през 15 и 16 век // България 1300. Институции и държавна традиция. Т. 2. София, 1982.
35. Гандев Хр. Закономерности в отношенията между българския и гръцкия народ през епохата на Възраждането // Гандев Хр. Проблеми на българското Възраждане. София, 1976.
36. Гандев Хр. Зараждане на капиталистически отношения в чифлишкото стопанство на Северозападна България през XVIII в. София, 1962.
37. Гандев Хр. От народност към нация. София, 1988.
38. Гасратян М. А., Орешкова С. Ф., Петросян Ю. А. Очерки истории Турции. М., 1983.
39. Генов Ц. Българите и руско-турските войни 18–19 вв. София, 1987.
40. Георгиева Ц. Антиосманска съпротива на българите през 15–17 вв. // Исторически преглед. 1980. № 3.
41. Георгиева Ц. Еничарите в българските земи. София, 1988.
42. Георгиева Ц. Етноинтегрираща функция на култове на българските светци в периода на османското владичество // Българска етнография. 1984. № 1.
43. Георгиева Цв. Настаняване и заселване на еничарите в българските земи // Известия на Българското историческо дружество. Т. 28. София, 1972.
44. Георгиева Ц. Содержание и функции этнонима «болгары» в условиях османского владчества // Bulgarian Historical Review. 1983. № 2.
45. Георгиева Ц. Роля на българските социални институции в условията на османското владичество // България 1300. Институции и държавна традиция. Т. 3. София, 1983.
46. Георгова И. Ранният български иконостас. 16–18 вв. София, 1993.

47. *Георгова И.* Пластически проблеми на орнаментиката в ранните български иконостаси // Изкуство. 1984. № 9.
48. *Георгова И.* Типология на българския иконостас в периода 16–18 вв. // Проблеми на изкуство. 1984. № 2.
49. *Герлах Ст.* Дневник за едно пътуване до Османската порта в Цариград. София, 1976.
50. *Гильфердинг А.* Болгарское жите Георгия Нового Софийского // Летопись занятий Археографической комиссии 1862–1863 гг. СПб., 1862. Вып. 2.
51. *Грачев В. П.* Към въпроса за преселението на българи в Русия в началото на 19 в. (1800–1806) // Българското Възраждане и Русия. София, 1981.
52. *Грозданова Е.* Българската народност през 17 в. Етнографско и демографско изследване. София, 1989.
53. *Грозданова Е.* Българската селска община през XV–XVIII век. София, 1979.
54. *Грозданова Е.* Ролята на традиционната селска община за опазване на българската народност и народностно самосъзнание // Българската нация през Възраждане. София, 1980.
55. *Гълъбов Г.* Народностното ни име българи в старите османо-турски документи // Родина. 1938/1939. № 3.
56. *Давидов Г., Данчев Н., Дончева-Панайотова Н.* Житие на Стефан Дечански от Григорий Цамблак. София, 1983.
57. *Данчев Г.* Владислав Грамматик — книжовник и писател. София, 1969.
58. *Данчев Г.* Димитр Кантакузин. София, 1979.
59. *Данчев Г.* Непознати документи за Първото Търновско въстание от 1598 г. в секретния архив на Ватикана // България, Италия и Балканите. София, 1988.
60. *Державин Н. С.* Племенные и культурные связи болгарского и русского народов. М.; Л., 1944.
61. *Джурова А.* Ислямски влияния върху украсата на българските ръкописи 15–17 в. // Проблеми на изкуство. 1980. № 3.
62. *Джурова А.* 1000 години българска ръкописна книга. Орнамент и миниатюра. София, 1981.
63. *Дерншвам Х.* Дневникът на Ханс Дерншвам за пътуване му до Цариград през 1553–1555. София, 1970.
64. *Димитров С.* Движението против поголовния данък през 1730–1731 гг. // Векове. 1979. № 2.
65. *Димитров С.* Демографски отношения и проникване на исляма в западните Родопи и долина на Места през 15–17 вв. // Родопски сборник. Т. 1. София, 1965.
66. *Димитров С.* За юрушката организация и ролята и в етноасимиляторските процеси // Векове. 1982. № 1/2.
67. *Димитров С.* Към историята на чифликчийството в Русенско // Исторически преглед. 1958. № 4.
68. *Димитров С.* Към демографската история на Добруджа през 15–17 вв. // Известия на Българското Историческо Дружество. Т. 35. София, 1983.

69. *Димитров С.* Някои проблеми на етнически и ислямизационно-асимиляционните процеси в българските земи през 15–17 вв. // Проблеми на развитието на българската народност и нация. София, 1988.
70. *Димитров С.* Скрило християнство и ислямизационните процеси в Османска държава // Исторически преглед. 1987. № 3.
71. *Димитров С.* Фетви за изкореняване на българската християнска мирогледа сред помохамеданчени българи // Векове. 1987. № 2.
72. *Димитров С. Стойков Р.* Социалната диференциация сред селячество в Търновско в края на XVII и началото на XVIII вв. // Известия на Института по история. Т. 14/15. София, 1964.
73. *Динич М.* Писмо унгарског краља Жигмунда Бургундском войводи Филиппу // Сборник за друштване науке Матице српске. Нови Сад. 1956. Т. 13–14.
74. *Дичев М.* Градиво за историята на град Елена // Еленски сборник. София, 1931. Кн. 2.
75. *Ст. Дойнов.* Българите в Първото сръбско въстание // Исторически преглед. 1970. № 5.
76. *Дойнов Ст.* Българската емиграция от втората половина на 18 и първото десетилетие на 19 в. в земите на север от Дунава // В чест на акад. Д. Косев. София, 1974.
77. *Дойнов Ст.* Българското национално-освободително движение 1800–1812. София, 1979.
78. *Дойнов Ст.* Преселнически движения от българските земи по време на руско-турските войни през първата половина на 19 в. // Българското възраждане и Русия. София, 1981.
79. *Дойнов Ст.* Русско-турецкие войны второй половины 18 – первой трети 19 вв. в политической судьбе болгарского народа // Россия и освобождение Болгарии. М., 1982.
80. *Достян И. С.* О некоторых особенностях складывания национального самосознания у балканских народов // Формирование национальных культур в странах Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1977.
81. *Дубовик О. А.* Религия и церковь в болгарской исторической мысли XVII–XVIII вв. // Церковь в истории славянских народов. М., 1997.
82. *Дуйчев И.* Софийската католишката архиепископия през 17 в. Изучаване и документи. София, 1939.
83. Еврейски извори за общественно-икономическото развитие на балканските земи през 16–17 вв. Т. 1, 2. С. 1958–1960.
84. *Еромеев Д. Е.* Этногенез турок (происхождение и основные этапы этнической истории). М., 1971.
85. *Ешкенази Е.* Заселване на евреите на Балканския полуостров // Годишник на общественно-културно просветна организацията на евреите в НРБ. Т. 1. София, 1966.
86. Записки янычара. Написаны Константином Михайловичем из Островици. М., 1978.
87. *Златарски В.* Български въстания и опити за въстания до средата на XIX в. // България 1000 години. 927–1927. Т. 1. София, 1930.

88. *Златарски В.* История во кратце о болгарском народе словенском. Сочинися и списася в лето 1792 Спиридоном иеросхимонахом. София, 1900.
89. *Златарски В.* Политическата роля на Софрония Врачански през русско-турската война 1806–1812 // Годишник на Софийския университет. Историко-филологически факултет. Кн. 19, 1923.
90. *Иванов Й.* Българите в Македония. Издирвания и документи за тяхното потекло, език и народност. София, 1986.
91. *Иванов Й.* Български старини из Македония (от IX в. до Освобождението – 1878 г.). София, 1970.
92. *Иванова Е.* Еволюция на собственоетническите названия на българите (15 – началото на 18 вв.) // Българска етнография. 1985. № 4.
93. *Иванова Э. А.* Формирование и развитие национального самосознания болгар эпохи национального Возрождения (с сер. XVIII в. до 70-х гг. XIX в.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1985.
94. *Иванова Э. А.* Этническое самосознание болгар на этапе перехода от народности к нации // Советская этнография. 1987 № 2.
95. История Балкан. Век XVIII. М., 2004.
96. История на България. В 14 т. Т. 4. Българският народ под османско владичество (от 15 до начало на 18 вв.). София, 1983.
97. История на България. В 14 т. Т. 5. Българско възраждане. 18 – средата на 19 вв. София, 1985.
98. *Йовков М.* Етнорелигиозна характеристика на павликяните от 15–17 вв. // Исторически преглед. 1989. № 9.
99. *Йовков М.* За статуса на павликяните през 17 в. // България 1300. Институции и държавна традиция. Т. 2. София, 1982.
100. *Йовков М.* Павликяни и павликянството в България // Павликяни и Павликянский край. София, 1977.
101. *Йовков М.* Топонимите като източник за историята на павликянството // Векове. 1986. № 2.
102. *Йонов М.* Политика на Австрия и политическите движения в България в края на XVI до края на XVII вв. // Годишник на Софийския университет. Философско-исторически факултет. София, 1958. Т. 52/2.
103. *Кабузан В. М.* Заселение Новороссии в 18 – первой половине 19 вв. М., 1976.
104. *Калиганов И. И.* Особенности на развитието на българската литература през 15 – първата половина на 18 вв. // Старобългаристика. 1982. № 1.
105. *Каптерев Н. Ф.* Характер отношений России к православному Востоку в 16 и 17 столетиях. М., 1885.
106. *Кауфман Н.* Песни на казаците некрасовци от България // Българска музика. 1963. № 5.
107. *Кацунов В.* Народностно съзнание и самосъзнание на българите през 15–17 вв. // Българското общество. 15–18 век. София, 1999.
108. *Качановский В.* Памятники болгарского народного творчества. Вып. 1: Сборник западноболгарских песен. СПб., 1882.
109. *Кирил, патриарх Болгарский.* Българомохамедански селища в Южните Родопи (Ксантийско и Гюмюрджинско). Топонимно, етнографско и историческо изследване. София, 1960.

110. *Кирилл, патриарх Болгарский*. Католическата пропаганда сред българите през втората половина на 19 в. Т. 1. София, 1965.
111. *Кожухаров Г.* Българската къща през пет столетия. Края на 14-я на 19 в. София, 1967.
112. *Козлов В. И.* Некоторые проблемы теории нации // Вопросы истории. 1967. № 1.
113. *Козлов В. И.* О понятии этнической общности // Советская этнография. 1967. № 3.
114. *Козлов В. И.* Проблема этнического самосознания и ее место в теории этноса // Советская этнография. 1974. № 2.
115. *Козлов В. И.* Типы этнических процессов и особенности их исторического развития // Вопросы истории. 1968. № 9.
116. *Колева Т.* Семья и семейни отношения у родопски българи // Народностна и битова общност на родопски българи. София, 1969.
117. *Кондаков Н.* Памятники христианского искусства на Афоне. СПб., 1902.
118. *Конобеев В. Д.* Българското национално-освободително движение. Идеология, програма, развитие. София, 1972.
119. *Косев Д.* Държавната традиция в историята на българския народ // България 1300. Институции и държавна традиция. Т. 1. София, 1981.
120. *Критска-Иванова Е. Ф.* Типология и еволюция сватбеного обряда и фольклора в Болгарии (села Татарица и Казашко) // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989.
121. *Куев К., Петков Г.* Събрани съчинения на Константин Костенечки. Изследване и текст. София, 1986.
122. *Кузев А.* Восстание Константина и Фружина // Bulgarian Historical Review. 1974. № 3.
123. *Кънчев И.* По някои въпроси на българо-сепардските езикови контакти // Годишник на общественно-културно просветна организацията на евреите в НРБ. Т. 9. София, 1974.
124. *Ламанский В. И.* Болгарская словесность 18 века // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1879. Ч. 145. № 9–10.
125. *Ламанский В. И.* Непорешенный вопрос. Болгарское наречие и письменность в 16–17 веках // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1869. Ч. 144. № 7–8.
126. *Лебедев А. П.* История греко-восточной церкви под властью турок. От падения Константинополя до настоящего времени. Т. 1. Сергиев Посад, 1896.
127. *Лекова Т.* Сборниците със смесено съдържание от 15–17 вв. като отражение на българския светоглед от първите столетия на османското робство // Старобългаристика. 1987. № 4.
128. *Леонид, архим.* Надгробное слово Григория Цамблака российскому архиепископу Киприану // Чтения Общества Истории и Древностей Российских. М., 1872. Кн. 1.
129. *Литаавин Г. Г.* Формирование этнического самосознания болгарской народности (7 – первая четверть 10 вв.) // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего Средневековья. М., 1982.

130. *Литавин Г. Г.* Особенности развития самосознания болгарской народности со второй четверти 10 до конца 14 вв. // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1989.
131. *Литавин Г. Г., Макарова И. Ф.* Этническое самосознание болгар в конце 14 – начале 16 вв. // Этническое самосознание славян в 15 столетии. М., 1995.
132. *Маджарски пътеписи за Балканите.* 16–19 вв. София, 1976.
133. *Макарова И. Ф.* Болгары и греки в Османской империи: опыт межэтнического общения в 15–16 вв. // Славяне и их соседи. Греческий и славянский мир в средние века и раннее Новое время. М., 1996.
134. *Макарова И. Ф.* Болгары и прообразы болгарских субэтносов в Османской империи // Славяне и их соседи. Межславянские взаимоотношения и связи. Средние века – раннее Новое время. М., 200.
135. *Макарова И. Ф.* Вселенская церковь и проблемы этнической консолидации болгар // Церковь в истории славянских народов. Балканские исследования. Вып. 17. М., 1997.
136. *Макарова И. Ф.* Идея славянского единства в памятниках болгарской литературы начала 15 в. // Славяне и их соседи. Международные отношения в эпоху феодализма. М., 1989.
137. *Макарова И. Ф., Жила Л. В.* Конфессии и формирование болгарской нации // Роль религии в формировании южнославянских народов. М., 1999.
138. *Макарова И. Ф.* Легендарные представления болгар о России в XV–XVIII вв. // Балканские исследования. Вып. 16. Российское общество и зарубежные славяне. XVIII – начало XX века. М., 1992.
139. *Макарова И. Ф.* Османы и самосознание болгар в 15–16 вв. // Славяне и их соседи. Османская империя и народы Центральной, Восточной, Юго-Восточной Европы и Кавказа в 15–18 веках. М., 1992.
140. *Макарова И. Ф.* Проблемы этногенеза евреев в болгарских землях и особенности межэтнического взаимодействия в 15–17 вв. // Славяне и их соседи. Еврейское население в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе. Средние века – Новое время. М., 1994.
141. *Макарова И. Ф.* Россия в болгарской книжности XVIII – начала XIX вв. // XVIII век: Славянские и балканские народы и Россия. М., 1998.
142. *Макарова И. Ф.* Россия в представлениях и отношении к ней болгар // Россия и Балканы. Из истории общественно-политических и культурных связей (XVIII в. – 1878 г.). М., 1995.
143. *Макарова И. Ф.* Русский царь в народных представлениях болгар // Славяноведение. 2003. № 5.
144. *Макарова И. Ф.* Русские подданные турецкого султана // Славяноведение. 2003. № 1.
145. *Макарова И. Ф.* Стереотип восприятия католиков в болгарском обществе конца 14–16 вв. // Славяне и их соседи. Католицизм и православие в средние века. М., 1991.
146. *Макарова И. Ф.* Структура автостереотипа болгар в условиях османского владычества (XV–XVI вв.) // Славяне и их соседи. Этнопсихологический стереотип в средние века. М., 1990.
147. *Макарова И. Ф.* Этнические представления болгарских книжников начала османского владычества // Советская этнография. 1990. № 2.

148. *Макарова И. Ф.* Этническая проблематика в произведениях болгарского патриарха Евфимия // Советское славяноведение. 1990. № 1.
149. *Макарова И. Ф.* Этническое самосознание болгар в первые века османского владычества: 15–16 вв. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1990.
150. *Махушев В.* Болгария под турецким владычеством преимущественно в XV–XVI вв. // Журнал Министерства народного просвещения, Ч. 163, № 10.
151. *Мальшевский И. И.* Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах русской церкви. Киев, 1872.
152. *Маркова З.* Българското църковно-национално движение до Кримска война. София, 1976.
153. *Маркова Л. В.* Некоторые аспекты этнического и социально-экономического развития населения Родопского края Болгарии // Сборник в чест на проф. Хр. Гандев. София, 1985.
154. *Массэ А.* Ислам. М., 1982.
155. *Матковски А.* Отпорот во Македонија во време на турско владение. Скопје, 1983.
156. *Мейер М. С.* Османская империя в XVIII в. Черты структурного кризиса. М., 1991.
157. *Мейер М. С.* О соотношении светской и духовной власти в османской политической системе в 16–17 вв. // Ислам в истории народов Востока. М., 1981.
158. *Миладиновы Д. и К.* Български народни песни. Загреб, 1861.
159. *Милев Н.* Български лични и семейни имена от 17 в. // Известия на Народния етнографски музей. София, 1921. Т. 3/4.
160. *Милев Н.* Един неиздаден документ за българската история // Известия на Българското Историческо Дружество. София, 1915. Т. 4.
161. *Милев Н.* Католишката пропаганда в България през XVII в. Историческо изследване. София, 1914.
162. *Милетич Л.* Заселване на католишките българи в Седмоградско и Банат // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1897. Т. 14.
163. *Милетич Л.* Из историята на българската католишката пропаганда в 17 в. // Български преглед. 1893/1894. № 10, 11, 12.
164. *Милетич Л.* Нашите павликиани // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1903. Т. 19.
165. *Миллер А. Ф.* Мустафа паша Байрактар. Оттоманская империя в начале XIX в. М.; Л., 1947.
166. *Миноски М.* Ослободителните движения и востанья во Македонија (1564–1615). Скопје, 1972.
167. *Мирчев К.* За съдбата на турцизмите в българския език // Известия на Институт за български език. София, 1952. Т. 2.
168. *Мирчев К.* За някои лексикални особености на българския Физиолог от 16 в. // Сборник в чест на А. Т. Балабан. София, 1956.
169. *Мирчев К.* Съпротива на българския език срещу насилствената турска асимилация // Български език. 1953. № 3.

170. *Миятев П.* Потомки крымских Гиреев и их господство в некоторых частях Болгарии в 17–19 вв. // Ученые записки Института славяноведения АН СССР. 1958. № 16.
171. *Москона И.* Влияние на българската култура на българските евреи // Проучвания за история на еврейското население в българските земи. София, 1980.
172. *Москона И.* Джудезмо — разговорен език на българското еврейство // Годишник на общественно-културно просветна организация на евреите в НРБ. Т. 3. София, 1968.
173. *Муравьев А. Н.* Сношения России с Востоком по делам церкви. Т. 1, СПб, 1885.
174. *Муртузалиев С. И.* Из истории болгарского народа под османским господством: Константинопольская патриархия в системе османского управления XV–XVI вв. // Советское славяноведение. 1982. № 3.
175. *Мутафчиева В.* Аграрните отношения в Османската империя през XV–XVI вв. София, 1962.
176. *Мутафчиева В.* Българските земи и османската държава (15–18 вв.) // История на България през погледа на историците И. Божилов, В. Мутафчиева и др. София, 1993.
177. *Мутафчиева В.* Категориите на феодално зависимо население в нашите земи под турска власт през XV–XVI вв. // Известия на Института за история при БАН. Т. IX. София, 1960.
178. *Мутафчиева В.* Към въпроса за състава и облика на османската феодална класа през XV–XVI вв. // Исторически преглед. 1961. № 6.
179. *Мутафчиева В.* Кърджалийско време. София, 1977.
180. *Мутафчиева В.* Османска социално-икономическа история: Изследвания. София, 1993.
181. *Мутафчиева В.* «Предсказанията» за края на Османската империя (към въпроса за руско-балканските културни връзки през XIX в.) // *Studia balkanica*. Балкански културни и литературни връзки. София, 1974. Вып. 8.
182. *Мутафчиева В.* Феодалната рента, присвоявана от ленния държател в Османската империя // Известия на Института за Българска история. Т. VII. София, 1957.
183. *Наумов Е. П.* Анонимная болгарская хроника и проблемы балканской общественно-политической мысли 14–15 вв. // Балканские исследования. Вып. 3. М., 1978.
184. *Наумов Е. П.* Об авторстве Анонимной болгарской хроники 15 века // Советское славяноведение. 1969. № 3.
185. Немски и австрийски пътеписи за Балканите. 15–16 вв. София, 1976.
186. *Нешев Г.* Български довъзрожденски културно-народностни средища. София, 1977.
187. *Нешев Г.* К вопросу о состоянии болгарских церквей и монастырей в первые столетия османского владычества // *Etudes historiques*. 1970. № 5.
188. *Нешев Г.* Православни институции през XV–XVIII вв. // Православието в България (теоретико-историческо осветление). София, 1974.

189. *Ников П.* Турското завладяване на България и съдбата на последните Шишмановци // Известия на Българското Историческо Дружество. София, 1928. Т. 7/8.
190. *Новакович С.* Служба и живот светого Гурга Кратовца // Гласник Српског ученог друштва. Београд, 1867. Т. 19.
191. *Новичев А. Д.* Крестьянское восстание в Турции в начале 15 в. // Проблемы востоковедения. 1960. № 3.
192. *Новичев А. Д.* Рабство в Османской империи в средние века // Проблемы социальной структуры и идеологии средневекового общества. Вып. 2. Л., 1978.
193. *Орешков П.* Няколко документа за Пазвантоглу и Софрония Врачански (1800–1812) // Сборник на Българската академия на науките. София, 1914. Т. 3.
194. *Орешкова С. Ф.* Османская империя в первой половине XVII в. Социально-экономическое положение, внутренняя и внешняя политика // Османская империя и страны Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в XVII в. Ч. 1. М., 1998.
195. *Орешкова С. Ф.* Османская империя во второй половине XVII в. Внутренние проблемы и внешнеполитические трудности // Османская империя и страны Центральной, Восточной и Юго-восточной Европы в XVII в. Ч. 2. М., 2001.
196. *Орешкова С. Ф.* Османский феодализм: типологические наблюдения // Государство в докапиталистических обществах Азии. М., 1987.
197. *Паисий Хилендарски.* История славянобългарска. Под ред. П. Динеков. София, 1963.
198. *Панова С.* Еврейската община в българските земи през 16–18 вв. // Проучвания за историята на еврейското население в българските земи. 15–19 вв. София, 1980.
199. *Панова С.* Търговска и финансова дейност на евреите на Балканите през 16–17 вв. // Исторически преглед. 1967. № 3.
200. *Парушев П.* Шейх Бедреддин Еретика. София, 1982.
201. *Паскалева В.* Развитие на градското стопанство и генезис на българската буржоазия през XVIII в. // Паисий Хилендарски и неговата епоха. София, 1962.
202. *Паскалева-Кабадаиева К.* Ислямски влияния върху българското изкуство през XV–XVIII вв. // Проблеми на изкуство. 1980. № 3.
203. *Петканова Д.* «Латини» и «немци» в старобългарската народна песен // Български фолклор. 1984. № 4.
204. *Петров П.* Съдбоносни векове за българската народност. Края на XIV в. 1912 година. София, 1975.
205. *Пляков З.* За демографски облик на българския град през 15 – средата на 17 в. // Исторически преглед. 1968. № 5.
206. *Пляков З.* За регламентацията на градското занаятчийското производство в българските земи през 15 – средата на 17 вв. // Известия на Института за история. Т. 21. София, 1970.
207. *Попов Л.* Принос към изучаване миналото на българското отечество // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1909. Т. 24.

208. *Попруженко М. Г.* Синодик царя Борила. Одесса, 1899.
209. *Примовски А.* Общност на някои обичаи у родопски българи // Народността и битова общност на родопски българи. София, 1969.
210. *Протич А.* Денационализиране и възраждане на нашето изкуство от 1393 до 1879 г. // България. 1000 години. 927–1927. София, 1930. Т. 1.
211. *Протич А.* Света гора и българското изкуство // Български преглед. 1929. № 2.
212. *Радкова Р.* Националното самосъзнание на българите през XVIII и началото на XIX вв. // Българската нация през Възраждането. София, 1980.
213. *Радонич Й.* Епистолар манастира Продром // Споменик. Т. 49. Београд, 1902.
214. *Радушев Е.* Аграрните институции в Османската империя през XVII–XVIII вв. София, 1995.
215. Развитие етническото самосъзнание славянских народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1989.
216. *Райков Б.* Орнамент и миниатюра в българските ръкописи 15–18 вв. София, 1979.
217. *Романска Ц.* Въпроси на българското народно творчество. София, 1976.
218. *Романска Ц.* Фолклор на русите некрасовци от с. Казашко, Варненско. София, 1959.
219. Руски пътеписи за българските земи 17–19 вв. София, 1986.
220. *Сакъзов И.* Новооткрити документи от края на 14 в. за българи от Македония, продавани като роби // Македонски преглед. 1932. № 2/3.
221. *Самашич Р.* Мехмед Соколович. Београд, 1975.
222. *Сантова М.* Взаимодействия между фолклорна и специална култура в периода 16–17 вв. // Проблеми на изкуство. 1984. № 2.
223. *Семенова И. В.* Участие болгар в русско-турецких войнах XVIII в. // Балканский исторический сборник. Кишинев, 1970. Т. 2.
224. *Скальковский А. А.* Болгарские колонии в Бессарабии и Новороссийском крае. Одесса, 1848.
225. *Славейков П. Р.* Извлечения из летописа на поп Йовчо от Трявна // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1890. Т. 2.
226. Славянские народы Юго-Восточной Европы и Россия в XVIII в. М., 2003.
227. *Снегаров И.* История на Охридската архиепископия-патриаршия от падането ѝ под турците до нейното унищожаване (1394–1767). Т. 2. София, 1931.
228. *Снегаров И.* Културни и политически връзки между България и Русия през XVI–XVIII вв. София, 1953.
229. *Снегаров И.* Турско владичество пречка за културното развитие на българския народ и други балкански народи София, 1958.
230. *Снегаров И.* Търновски митрополити в турско време // Списание на Българската Академия на науките. Т. 52. София, 1935.
231. *Сокольский В.* О характере и значении Эпанагоги // Византийский временник. Т. 1. СПб., 1894.
232. *Соловьев П.* Христианские мученики, пострадавшие на Востоке со времени завоевания Константинополя турками. СПб., 1862.
233. *Сфроний Врчанский.* Жизнеописание / Изд. подг. Н. М. Дылевский, А. И. Робинсон. Л., 1976.

234. *Стисаревска Й.* За правния режим на дубровнишките колонии в българските земи под османското владичество (15–16 вв.) // Исторически преглед. 1973. № 2.
235. *Стисаревска Й.* Чипровското въстание и европейският свят. София, 1988.
236. *Спространов Е.* Опис на ръкописите в библиотеката при Рилския манастир. София, 1902.
237. *Спространов Е.* Опис на ръкописите в библиотеката при св. Синод на българската църква. София, 1900.
238. *Станимиров С.* Политическа дейност на българите-католици през 30–70-е години на XVII век: към история на българска съпротива. София, 1988.
239. *Станчева М.* Художествени качества от българската керамика от епоха 15–17 вв. // Традиции и нови черти в българското изкуство. София, 1976.
240. *Стойкова С.* Към проучването на една обща тема в българския и гръцкия фолклор (Песнята за падането на Цариград) // Български фолклор. 1985. № 3.
241. *Стойкова С.* Общи черти и различия между българските и сръбските хайдушки и гръцки клефтически песни // Славянска филология. Т. 14. София, 1973.
242. *Стойкова С.* Песените и прозаичният фолклор на родопските българи-мохамедани // Народностна и битова общност на родопски българи. София, 1969.
243. *Стоянов М., Кодов Х.* Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 3. София, 1964.
244. *Стоянов М., Кодов Х.* Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 4. София, 1971.
245. *Сърку П. А.* Очерки из истории литературных сношений болгар и сербов в XIV и XVII вв. Житие святого Николая Нового Софийского по единственной рукописи XVI в. СПб., 1901.
246. *Тверитинова А. С.* К вопросу об изучении первого антифеодального восстания в средневековой Турции // Византийский временник. Т. 11. М., 1956.
247. *Тодоров Н.* Балканският град. XV–XIX век. Социално-икономическо и демографско развитие. София, 1972.
248. *Тодоров Н.* Еврейското население в балканските провинции на Османската империя през 15–19 вв. // Проучвания за историята на еврейското население в българските земи. 15–19 вв. София, 1980.
249. *Тодоров Н.* За демографското състояние на Балканския полуостров през XV–XVI вв. // Годишник на Софийския университет. Философско-исторически факултет. София, 1960. Т. 53/2.
250. *Тодорова О.* Православната църква и българите. София, 1997.
251. *Тихомиров М. Н.* Исторические связи России со славянскими странами и Византией. М., 1969.
252. *Трайков В., Жечев Н.* Българската емиграция в Румъния XIV в. – 1878 г. и участието и в стопанския, общественно-политическия и културния живот на румънския народ. София, 1986.
253. *Трифонов Ю.* Историческо обяснение на вярата в «Дядо Ивана» (Русия) у българския народ // Библиотека на Славянска беседа. София, 1908. Т. 1.

254. *Трифонов Ю.* Унищожаването на Търновската патриаршия и заместването и с митрополитство-архиепископство // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Т. 22/23. София, 1906–1907.
255. *Тълкова-Заимова В., Милтенова А.* «Пророчества» във византийската и старобългарската книжнина // Старобългаристика. 1984. № 3.
256. *Флоринский Т.* Воззрения южных славян на Русь (по историческим свидетельствам и народным песням) // Славянское обозрение. Т. 3. М., 1892.
257. *Фрейденберг М. М.* Дубровник и Османская империя. М., 1989.
258. *Френски пътеписи за Балканите. XV–XVIII вв.* София, 1975.
259. *Хаджиниколов В.* Българо-руски стопански отношения и връзки до Освобождението ни от турско иго // Трудове на Висшия икономически институт «Карл Маркс». Т. 1. София, 1957.
260. *Халанский М. Г.* Южнославянские песни о смерти Марка Кралевича. СПб., 1904.
261. *Хинкова Х.* Пътеписни извори от 15 и 16 вв. за бита и култура на българския народ // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Т. 55. София, 1976.
262. *Христов Х.* Аграрните отношения в Македония през XIX и началото на XX вв. София, 1964.
263. *Христов Х.* За самоуправлението на българите в османската държава през 15–18 вв. // Исторически преглед. 1973. № 1.
264. *Христов Х.* Лични имена и имена на местности в Родопите // Родопски сборник. Т. 1. София, 1965.
265. *Христов Х.* Манастирите от Великотърновския край като общественно-културна институция през 15–19 вв. // България 1300. Институции и държавна традиция. Т. 2. София, 1982.
266. *Христов Х.* Християнски елементи в родопската топонимика // Родопски сборник. Т. 1. София, 1965.
267. *Христова Е., Караджова Д., Икономова А.* Български ръкописи от 9 до 18 век, запазени в България. Своден каталог. София, 1982.
268. *Цанева Е.* Етнополитически елементи на българското народно самосъзнание // Старобългаристика. 1987. № 2.
269. *Цветкова Б.* Българската народност и изяви на народностно съзнание през 15–18 вв. // 1300 година на Българската държава. София, 1978.
270. *Цветкова Б.* За някои форми на съпротива срещу турския феодален строй през XVIII в. // Паисий Хилендарски и неговата епоха. София, 1962.
271. *Цветкова Б.* Новые документы о спахийском землевладении в Османской империи в конце 16 в. // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. Т. 1. М., 1964.
272. *Цветкова Б.* Новые данные о христианах-спахиях на Балканском полуострове в период турецкого господства // Византийский временник. Т. 13. М., 1957.
273. *Цветкова Б.* О религиозно-национальной дискриминации в Болгарии во время турецкого владычества // Советское славяноведение. 1957. № 2.
274. *Цветкова Б.* Опазване на българската народност и изяви на народностното съзнание през 15–18 вв. София, 1972.

275. Цветкова Б. Памятна битка на народите: Европейския югоизток и османското завоевание края на XIV и първата половина на XV в. Варна, 1979.
276. Цветкова Б. Принос към изучаването на турския феодализъм в българските земи. Ч. II. Зависимото население и неговата борба против турския феодален гнет // Известия на Института за българска история при БАН. Т. V. София, 1954.
277. Цветкова Б. Проучвания на градското стопанство през 15–16 вв. София, 1972.
278. Цветкова Б. Робството в Османската империя и по-специално в българските земи под турска власт // Исторически преглед. 1954. № 2.
279. Цветкова Б. Хайдутството в българските земи през XV–XVIII вв. София, 1971.
280. Цонев Б. Опис на ръкописи и старопечатни книги на Народната библиотека в София. София, 1910. Т. 1.
281. Цонев Б. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 2. София, 1923.
282. Цонев Б. Славянски ръкописи и старопечатни книги на Народната библиотека в Пловдив. София, 1920.
283. Челеби Евлия. Пътепис. София, 1972.
284. Шептунов И. М. Хайдуцкото движение в фольклоре южных славян и болгарской литературе. М., 1982.
285. Шилтбергер Х. Пътепис. София, 1971.
286. Шишков Ст. Избрани произведения. Пловдив, 1965.
287. Шишмарев В. Ф. Романские поселения на юге России. Л., 1975.
288. Шопова Д. Македониѝа во 16–17 век: Документи од цариградските архиви (1557–1645). Скопје, 1955.
289. Ягич И. В. Рассуждения южнославянской и русской старины о церковно-славянском языке // Исследования по русскому языку. Т. 1. СПб., 1885–1895.
290. Яцимирский А. И. Григорий Цамблак, очерк его жизни, административной и книжной деятельности. СПб., 1904.
291. Яцимирский А. И. Из истории славянской письменности в Молдавии и Валахии в 15–17 вв. СПб., 1906.
292. Яцимирский А. И. Из истории славянской проповеди в Молдавии. Неизвестные произведения Григория Цамблака, подражания ему и переводы монаха Гавриила. СПб., 1906.
293. Acta Bulgariae ecclesiastica ab a. 1565 usque ad a. 1799. Zagrabiae, 1887.
294. Bogdan I. Ein Beitrag zur bulgarischen und serbischen Geschichtschreibung // Archiv für Slavische Philologie. Berlin, 1891, bd. 13.
295. Braude B. Foundation Myths of the Millet System // Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society. N. Y., 1982. VI.
296. Callimachus Ph. Philippi Callimachi Historia de regne Vladislao. Varsaviae, 1961.
297. Cvetkova B. Le service des celep et ravitaillement en bétail dans l'Empire ottoman (XV–XVIII-e s.) // Etudes historiques. 1966. № 2.
298. Gianelli G., Vaillant A. Un lexique macédonien du XVI siècle. Paris, 1958.
299. Grabar A. Influences musulmanes sur la décoration des manuscrits slaves balkaniques // Revue des Etudes Slaves. V. 27. Paris, 1951.

300. *Grabar A.* Recherches sur les influences orientales dans l'art balkanique. Paris, 1928.
301. *Hasluck F.* Christianity and Islam under the Sultans. Oxford, 1929.
302. *Holthuzen J.* Neues zur Erklärung des Nadgrobnoe slovo von Grigoriy Camblak auf den Moskauer Metropolit Kiprian // Sonderdruck aus Slavistischen Studien zum VI Internationalen Slavistenkongress in Prag, 1968. München, 1968.
303. *Forberger R.* Die Manufaktur in Sachsen. Berlin, 1958.
304. *Franko M.* Essai sur l'histoire des Israilites d'Empire Ottoman. Paris, 1897.
305. *Inalcik H.* Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600–1700 // Inalcik H. Studies in Ottoman Social and Economic History. London, 1985.
306. *Inalcik H.* Od Stefana Dusana do Osmanskog carstva. Hriseanske spahije u XV vijeku i njihovo porijeklo // Prilozi za orientalnu filologiju u istoriji jugoslovenskih naroda pod turskom vladavinom. 1952/1953. 3/4.
307. *Inalcik H.* Ottoman method of conquest // Studia Islamica. 1954. № 2.
308. *Inalcik H.* The Ottoman Empire. The Classical Age 1300–1600. London, 1975.
309. *Iorga N.* Byzance après Byzance: Continuation de l'histoire de la vie byzantine. Bucarest, 1971.
310. *Kaborda J.* Le systeme fiscal de l'eglise orthodoxe dans l'Empire Ottoman. Brno, 1969.
311. *Kaluzniacki E.* Aus der panegyrischen der Südslaven. Wien, 1901.
312. *Kaluzniacki E.* Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius. Wien, 1901.
313. *Karpat K.* An Inquiry into Social Foundations of Nationalism in the Ottoman State: From Social Estate to Classes, From Millet to Nations. Princeton, 1973.
- 313a. *Kraelitz-Greifenhorst F.* Kanunname Sultan Mehmed des Eroberers // Mitteilungen zur osmanischen Geschichte. 1921. № 1.
314. *Mantra R.* The Transformation of Trade in the Ottoman Empire in the XVIII century // Studies in Eighteenth century Islamic History. Amsterdam, 1977.
315. *McGowan B.* Economic Life in Ottoman Empire. Taxation, Trade and the Struggle for Land, 1600–1800. Cambridge, 1981.
316. *Mutafchieva V., Dimitrov Str.* Sur l'état du system des timars des XVII–XVIII ss. Sofia, 1968.
317. *Obolensky D.* The bogomils. A study in Balkan neomanichaeism. 1948.
318. *Pantazopoulos N.* Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule. Thessaloniki, 1967.
319. *Papadopoulos S.* Les privilèges du Patriarcat Oecuménique dans l'Empire Ottoman. Paris, 1924.
320. *Petrovich M.* The russian image in Renaissance Bulgaria (1760–1878) // East European quarterly. 1967. № 2.
321. *Shaw St., Shaw E.* History of the Ottoman Empire and Modern Turkey. V. 1–2. Cambridge, 1976–1977.
322. *Scharenkoff V.* A study of manycheism in Bulgaria. 1927.
323. *Skendi S.* Crypto-Christianity in the Balkan area under the ottomans // Slavic Review. 1967. № 2.
324. *Tachiaos A. E.* Die Aufhebung des bulgarischen Patriarchate von Tirnovo // Balkan studies. 1963. № 1.

Уважаемые читатели! Уважаемые авторы!

Наше издательство специализируется на выпуске научной и учебной литературы, в том числе монографий, журналов, трудов ученых Российской академии наук, научно-исследовательских институтов и учебных заведений. Мы предлагаем авторам свои услуги на выгодных экономических условиях. При этом мы берем на себя всю работу по подготовке издания — от набора, редактирования и верстки до тиражирования и распространения.



URSS

Среди вышедших и готовящихся к изданию книг мы предлагаем Вам следующие:

- Роль религии в формировании южнославянских наций. Под ред. Чуркиной И. В.
Карпов В. А. Болгарский язык.
Кулаковский П. Вук Караджич, его деятельность и значение в сербской литературе.
Бароха Х. Каро. Баски. Пер. с исп.
Зинченко А. В. История России (IX—XX вв.) в таблицах и схемах.
Ельянов Е. М. Иван Грозный — создатель или разрушитель?
Ильичев А. Т. Справочник по русской истории. Киевская Русь.
Очерки феодальной России. Вып. 1—8. Под ред. Кустерева С. Н.
Зубов В. П. Русские проповедники: Очерки по истории русской проповеди.
Рудницкая Е. Л. Поиск пути. Русская мысль после 14 декабря 1825 года.
Хорошкевич А. Л. Русь и Крым: От союза к противостоянию. Конец XV — начало XVI вв.
Амосов А. А. Лицевой летописный свод Ивана Грозного.
Национальный вопрос на Балканах через призму мировой революции (в документах центральных российских архивов начала — середины 1920-х годов). Ред. Гришина Р. П.
Сенин А. С. Московский железнодорожный узел. 1917—1922 гг.
Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 1—13. Ред. Репина Л. П.
Французский ежегодник. 2000—2003. Вып. 1—4. Под ред. Чудинова А. В.
Генифе П. Политика революционного террора 1789—1794.
Щапова Ю. Л. Археологическая эпоха (хронология, теория, модель).
Рыбин А. И. В поисках Атлантиды: исследование мифов и легенд.
Михайлов О. В. Антология полузабытых тайн.
Индия: страна и ее регионы. Под ред. Ваниной Е. Ю.
Варьяш И. И. Правовое пространство Ислама в христианской Испании XIII—XV вв.
Журавлев И. В. Подготовка воинов Аллаха (VI—XIII вв.).
Преображенский П. Ф. Курс этнологии.
Преображенский П. Ф. В мире античных образов.
Преображенский П. Ф. Тертуллиан и Рим.
Дьяконов И. М. Архамические мифы Востока и Запада.
Старшая Эдда. Песнь о богах. Под ред. Свириденко С.
Ольденбург С. Ф. Культура Индии.
Майданов А. С. Тайны великой «Ригведы».
Голоса индийского средневековья. Под ред. Серебрякова И. Д., Ваниной Е. Ю.
Фрикке В. Кто осудил Иисуса? Точка зрения юриста. Пер. с англ.

По всем вопросам Вы можете обратиться к нам:
тел./факс (095) 135-42-16, 135-42-46
или электронной почтой URSS@URSS.ru
Полный каталог изданий представлен
в Интернет-магазине: <http://URSS.ru>

Научная и учебная
литература

Представляем Вам наши лучшие книги:



Серия «Академия фундаментальных исследований»

Погодин А. Л. Краткий очерк истории славян.

Шрадер О. Индоевропейцы.

Крачковский И. Ю. Над арабскими рукописями.

Митрофанов П. История Австрии.

Тарле Е. В. История Италии в средние века.

Лависс Э. Очерки по истории Пруссии.

Добиаш-Рождественская О. А. Эпоха крестовых походов. Общий очерк.

Петрушевский Д. М. Очерки из истории английского государства и общества.

Петрушевский Д. М. Очерки из истории средневекового общества и государства.

Серия «История языков народов Европы»

Борковский В. И., Кузнецов П. С. Историческая грамматика русского языка.

Тронский И. М. Общенидоевропейское языковое состояние.

Гуйер О. Введение в историю чешского языка.

Ананьева Н. Е. История и диалектология польского языка.

Бруннер К. История английского языка.

Ярцева В. Н. Развитие национального литературного английского языка.

Бах А. История немецкого языка.

Мейе А. Основные особенности германской группы языков.

Доза А. История французского языка.

Браше О. Историческая грамматика французского языка.

Шишмарев В. Ф. Очерки по истории языков Испании.

Григорьев В. П. История испанского языка.

Серия «Лингвистическое наследие XX века»

Грот К. Я. Об изучении славянства.

Соболевский А. И. Лекции по истории русского языка.

Соболевский А. И. Славяно-Русская палеография.

Лавровский П. А. Коренное значение в названиях родства у славян.

Поржесинский В. К. Сравнительная грамматика славянских языков.

Томсон А. И. Избранные работы по морфологии и фонетике славянских языков.

Богородицкий В. А. Очерки по языковедению и русскому языку.

Вайан А. Руководство по старославянскому языку.

Кузнецов П. С. Очерки по морфологии праславянского языка.

Тел./факс:

**(095) 135-42-46,
(095) 135-42-16,**

E-mail:

URSS@URSS.ru

<http://URSS.ru>

Наши книги можно приобрести в магазинах:

«Библио-Глобус» (м. Лубянка, ул. Мясницкая, 6. Тел. (095) 925-2457)

«Московский дом книги» (м. Арбатская, ул. Новый Арбат, 8. Тел. (095) 203-8242)

«Москва» (м. Охотный ряд, ул. Тверская, 8. Тел. (095) 229-7355)

«Молодая гвардия» (м. Полянка, ул. Б. Полянка, 28. Тел. (095) 238-5083, 238-1144)

«Дом деловой книги» (м. Пролетарская, ул. Марсисистская, 9. Тел. (095) 270-5421)

«Гнозис» (м. Университет, 1-й корпус МГУ, комн. 141. Тел. (095) 939-4713)

«У Кентавра» (РГТУ) (м. Новослободская, ул. Чапаева, 15. Тел. (095) 973-4301)

«СПб. дом книги» (Невский пр., 28. Тел. (812) 311-3954)

И. Ф. Макарова БОЛГАРСКИЙ НАРОД В XV-XVIII ВВ.

URSS