

**БОЛГАРЫ И ОСОБЕННОСТИ
МЕЖЭТНИЧЕСКОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ
НА ТЕРРИТОРИИ ВОСТОЧНОЙ РУМЕЛИИ
В ЭПОХУ ОСМАНСКОГО ВЛАДЫЧЕСТВА (XV–XVII вв.)**

Османы, завоевав Балканский п-ов и создав мощную теократическую империю, искусственно воссоединили в рамках нового государства всех болгар, издавна проживавших на территории Мизии, Добруджи, Фракии и Македонии (в XV–XIX вв. этот район Османской империи современники обычно называли Восточной Румелией). Однако вместе с прежними политическими границами ушла в прошлое и традиционная для региона модель межэтнического взаимодействия. Этнический принцип стратификации населения новые власти игнорировали полностью. Будучи поставлены перед необходимостью структурного оформления конфессионально гетерогенного общества, они пошли на создание для иноверцев особой системы церковно-юридической и конфессионально-административной автономии. Так, уже в XV в. возникли православный, армяно-григорианский и иудейский миллеты, внутри которых и протекала практически без вмешательства османских властей не только духовная, но и этнокультурная жизнь иноверных подданных султана (в том числе и болгар¹).

Данная работа посвящена исследованию особенностей межэтнического контакта внутри такого классического теократического общества, каким в полной мере была Османская империя в XV–XVII вв. С этой целью в статье предполагается проанализировать специфику взаимодействия болгар с сербами, греками, турками, евреями, католиками, помаками (болгарами-магометанами) и павликианами, т.е. теми этносами и группами населения, общение с которыми было массовым. Особое внимание при этом уделяется изучению влияния новых условий на сознание и этнокультурный облик болгарского народа.

Последствия функционирования системы церковно-административной автономии для православного населения Восточной Румелии были неоднозначны. Защищая христиан от прямого вмешательства османских властей в сферу духовной и культурной жизни, она одной ременно способствовала постепенному сближению народов, объединенных рамками единой религией. В этом отношении особо сложная ситуация складывалась в районах массового соприкосновения болгар с сербским этническим массивом, т.е. на западе Мизии и отчасти в Македонии.

Современные исследования показывают, что к моменту превращения болгар и сербов в подданных Османского государства оба народа обладали четко выраженным сознанием своей этнической обособленности (*Литаврин* 1989: 36–39, 94–116). Причем собственно этнический компонент занимал в общей структуре их самосознания, по-видимому, столь большое место, что в условиях исчезновения внешних политических границ фактически начал брать на себя этнозащитные функции. По наблюдениям иностранных путешественников, это проявлялось, в частности, в культивировании населением пограничных зон этнодифференцирующих признаков. Особенно данное обстоятельство давало о себе знать в районе, расположенном между Белградом и Софией. Как раз здесь иностранцы, пересекая Балканы по традиционному пути Вена–Белград–София–Адрианополи–Стамбул, на удивление единодушно фиксировали официально не существующую сербско-болгарскую границу. В этом качестве ими стабильно указывалась р. Нишава и г. Ниш (Немски и австрийски пътеписи 1976: 163, 233, 235, 350, 374). Одновременно именно этот район западной части Мизии являлся для любозна-

Ирина Феликсовна Макарова – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института славяноведения РАН.

тельных путешественников наиболее интересным и в плане этнографических наблюдений. Красочные описания сербских и болгарских национальных костюмов, народных традиций и обычаев были записаны тут многими проезжающими. В качестве наиболее подробных следует отметить путевые дневники немецких дипломатов Х. Дершвама, С. Герлаха, австрийского Я. Битцека (середина – конец XVI в.) (Там же: 231–236, 263, 292, 374).

Если в сфере этнического взаимодействия реакция жителей болгаро-сербского пограничья была несколько напряженной, то в области духовной культуры дело обстояло иначе. Специалисты отмечают широкое распространение в болгарских землях сербских рукописей, книжного извода, а также произведений устного народного творчества. Одним из многочисленных примеров может служить так называемая Габаревская летопись, содержащая описание истории Сербии IX–XV вв. Ее список был помещен в XVI столетии в рукописный сборник, который, если судить по почерку, обилию болгаризмов и припискам, был составлен именно в болгарских землях и пользовался здесь большой популярностью (Ангелов 1983: 74). Масштабы распространения в среде болгар сербского и ресавского изводов к середине XVI в. весьма значительны: Враца, Етрополь, Никополь на востоке и вся Македония на юго-западе (Сырку 1901: ССXXVII). Ресавским изводом болгарские книжники свободно пользовались не только при переписывании различных кодексов, но также при составлении новых сборников и создании оригинальных произведений. Примером, в частности, могут служить жития софийских неомучеников (первая половина – середина XVI в.).

В области устного народного творчества болгаро-сербское взаимодействие имело своим результатом создание в районе Македонии, Старой Сербии и западной части Болгарии особой фольклорной зоны, которую некоторые исследователи не считают возможным членить по этническому признаку (Романска 1976: 37). Не вдаваясь в подробности этой сложной проблемы, необходимо отметить, что, согласно наблюдениям русского ученого П. Сырку, местное болгарское население в османскую эпоху довольно свободно заимствовало сюжеты и другие элементы сербского фольклора (Сырку 1901: ССLXII).

По мнению этнологов, процесс этнического взаимодействия неизбежно сопровождается формированием в обществе 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 (Бромлей 1983: 181).

Если попытаться оценить характер болгаро-сербских отношений, исходя именно из этих установок, можно смело констатировать отсутствие взаимной неприязни. Во всяком случае, материала, необходимого для реконструкции негативного стереотипа, в современных эпохе письменных источниках обнаружить не удалось. С точки же зрения общей характеристики восприятия наиболее информативным можно считать “Житие Стефана Лазаревича”, написанное на территории Сербии болгарским книжником-эмигрантом Константином Костенечским в первой трети XV в. Анализ показывает, что собственно этническое содержание термина “серб” в тексте прослеживается абсолютно четко. Для автора нынешние сербы – это потомки древних даков, предстатели “рода замечательного во всех отношениях” (мужественны, богопослушны и т.д.) (Събрани съчинения 1986: 366). Принадлежность сербов к православию является для автора обязательным атрибутом стереотипа 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” (Там же: 393), т.е. является категорией скорее родового, чем политического содержания. Подобные оценки можно распространить и на представления современника Костенечского – книжника Григория Цамблака (также эмигранта), который в “Рассказе о перенесении мощей Параскевы” склонен говорить о некоей единой богоугодной Сербской земле.

Данные наблюдения дают некоторые основания для предположения, что в случае наличия единоверческого, но иноэтничного окружения в сознании различных социальных слоев наблюдается развитие сходных тенденций. В новых условиях и крестьяне, и представители болгарской культурной элиты демонстрировали готовность воспринимать сербов в первую очередь именно в качестве членов иного этноса. Рядовое население пограничья реагировало на контакт культивированием внешних приемов этноразграничительной практики, а книжники-эмигранты демонстрировали повышенный интерес к этнической проблематике.

Характерно, что в отношении болгаро-греческого этнического контакта аналогичной реакции в источниках обнаружить не удалось. Интенсивность общения между болгарями и греками была не меньшей (особенно на границе так называемой Адрианопольской и Пловдивской Фракии). Однако в данном случае иностранцы не фиксировали у населения всплеска этнографической активности даже на границе непосредственного соприкосновения двух этнических массивов в районе р. Марица. Да и саму формально не существующую границу они определяли не по комплексу этнографических признаков, а просто по смене разговорного языка. Например, по этому поводу в дневнике Х. Дерншвама сделана такая запись: “За Адрианополем начинается Болгария. Во всех селах говорят по-болгарски” (Там же: 260). По всей видимости, внешние различия, закрепленные в первую очередь в языке, были настолько ярко выражены, что не создавали ни у населения, ни у посторонних наблюдателей проблемы этнической идентификации.

К одной из форм этнического контакта в рассматриваемую эпоху можно отнести также проблему отношений греческого духовенства с болгарской паствой. К сожалению, в исторической литературе эта тема излишне политизирована. Разгоревшийся в середине XIX в. болгаро-греческий церковный конфликт наложил неизгладимый отпечаток на всю славяноязычную историографию. Утверждение, что греческие иерархи всегда (в том числе в XV–XVII вв.) воспринимались болгарями в качестве “чужаков”, что между ними и паствой стоял непреодолимый языковой и культурный барьер, постепенно превратилось в стандартное клише.

Не вдаваясь в подробности этой сложной темы, имеет смысл остановиться лишь на некоторых аспектах, непосредственно относящихся к изучаемому вопросу. Прежде всего важно подчеркнуть, что без решения языковой проблемы само функционирование церкви в рамках многоязычного православного миллета было абсолютно невозможно. И, судя по свидетельствам современников, именно этой проблемы в данный период, по-видимому, не существовало. Так, С. Герлах, посетивший в 70-е годы XVI в. не только Балканы, но также Анатолию, Сирию и Египет, отмечал, что церковные проповеди везде читаются на языке местных христиан (*Герлах* 1976: 74). А после пребывания в Софии он записал в своем дневнике, что здесь на славянском языке не только читались проповеди, но и служилась литургия (Там же: 264). Косвенным образом на распространенность именно такого подхода указывает и большое количество славянских богослужебных книг, сохранившихся от рассматриваемой эпохи на территории Восточной Румелии.

Необходимо также напомнить, что в условиях стабилизации османского режима, когда сам факт существования болгарского народа игнорировался и в османской, и в международной официальной документации, титулатура высшего православного (греческого) 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 официальную титулатуру болгарский этноним. Например, тырновский грек-митрополит носил титул экзарха “всех болгар”. Причем эта формула равным образом употреблялась в греческом и славянском эквивалентах. Охридские патриархи использовали древнюю формулу – “архиепископ на Първа Юстиниана, на всички българи, сърби и прочее” (Иванов 1970: 45). Битольский митрополит среди прочего указывал, что он “экзарх на цяла българска Македония”; костурский, что он “экзарх на всички стара България” (Он же 1986: 83).

К сожалению, современные эпохе письменные документы содержат очень мало сведений об отношении самих болгар к греческому клиру. Об этом можно судить главным образом косвенно. Например, тот факт, что подготовкой Тырновского восстания 1598 г., провозгласившего возведение на престол болгарского царя Шишмана III, занимался целый ряд греческих иерархов (пловдивский, шуменский, русенский, ловчанский владыки) во главе с представителем греческой династии Палеологов и Кантакузинов тырновским митрополитом Дионисием Ралли, вряд ли может свидетельствовать о существовании значительной межэтнической конфронтации. Аналогичным образом складывалась ситуация и в XVII в. при подготовке Тырновского восстания 1686 г., в котором также были задействованы высокопоставленные церковные деятели греческого происхождения.

Вместе с тем многовековая военная вражда Болгарского царства с Византией все же не могла пройти бесследно для народной ментальности. Несмотря на изменившуюся историческую ситуацию, некоторые ее отголоски, по-видимому, сохранялись. Хотя иностранцы, посещавшие Восточную Румелию проездом, никакой напряженности в отношениях не отмечали, однако Паоло Джорджич (дубровницкий купец и один из непосредственных организаторов Тырновского восстания 1598 г.) 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” (Макушев 1876: 317).

Что касается стереотипа восприятия, то, к сожалению, не представляется возможным уточнить, в чем именно выражался в XV–XVII вв. его негативный оттенок. В современных той эпохе источниках обнаружить данные такого рода не удалось. И хотя необходимый материал можно было бы позаймствовать из болгарского фольклора, даже самые ранние его записи относятся в основном к тому времени, когда взаимоотношения двух народов вступили в принципиально иную фазу. Стереотип же, который можно реконструировать на основе тогдашних письменных источников, является выражением отношения не широких народных масс, а очень узкого слоя культурной элиты – книжников. Причем для их восприятия характерно, с одной стороны, явное влияние доосманских литературных клише, а с другой – следы диктата современных той эпохе церковных установок.

Проведенный анализ сочинений Цамблака и Костенечского показывает, что представления обоих авторов 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 этника “греки” с разным смысловым содержанием. В тех случаях, когда речь идет о противоборстве христиан с язычниками или о событиях греческой истории дохристианского периода, и Цамблак, и Костенечский последовательно и без исключений используют этноним “эллины”. Для обозначения христиан он не употребляется и носит в целом оценочный характер, приближаясь по значению к негативному конфессионному, синонимичному понятию “язычники”. Использование этника “греки” теми же авторами не столь однозначно. В целом его употребление отражает наличие взглядов трех таксономических уровней: осознание греков как представителей

этноса, носителей государственности и приверженцев православия. Но при этом в обоих случаях принадлежность современных греков к православию – обязательный атрибут стереотипа их восприятия, определяющий эмоциональный фон повествования.

Традиция смыслового разделения рассматриваемых терминов прослеживается и в сочинениях XVI в. (“Житие и Служба Георгию Новому” священника Пейо и “Житие и Служба Николаю Софийскому” Матвея Грамматика). В этих произведениях этноним “эллины” также используется исключительно по отношению к язычникам, а этникон “греки” подразумевает обязательную принадлежность к христианству. При этом особо важно отметить, что ни у одного из упомянутых выше авторов современные греки-христиане никаких негативных эмоций не вызывали. Что касается эллинов-язычников, то их главными пороками в книжной среде традиционно считались идолопоклонство, “безумное мудрование” и гордыня.

Кардинально иной была позиция книжников по отношению к иноверцам. Таковы-ми в православной среде считались не только мусульмане и иудеи, но также приверженцы римско-католической церкви, числившиеся наравне с павликианами, армянами и прочими отступниками в лагере еретиков. И именно католики вызывали, пожалуй, наибольшее раздражение. Несмотря на крестовые походы и иные попытки европейских держав остановить движение османской агрессии на Запад, отношение к ним оставалось прежним. В частности, рукописные сборники XV–XVII вв. по-прежнему продолжали содержать многочисленные сочинения, направленные против “латинян”. Особенно большой популярностью в рассматриваемый период пользовались объемные собрания антикатолических произведений, составленные Владиславом Грамматиком. Его сборники 1456 г. и 1469 г. (они появились, кстати, почти в самый критический момент исторического противоборства) можно считать едва ли не наиболее полными с точки зрения известной на тот период в славянской среде антилатинской литературы.

Что касается позиции церкви, то весьма характерна в данном случае ее реакция на смешанные браки. В соответствии с православной традицией брак с католиком строго карался – он был чреват отлучением. Комментируя столь жестокий обычай, С. Герлах отмечал, что происходит это из-за того, что католиков здесь осуждают как “наиболее проклятых еретиков” (*Герлах* 1976: 199). Важная деталь – к браку с мусульманином отношение было более снисходительным. Во всяком случае, об отлучении речь не шла.

Бытовая неприязнь к католикам имела, по-видимому, столь яркие формы, что буквально бросалась в глаза иностранцам. Например, французский дипломат Б. де ла Брокьер записал в 1433 г. в дневнике, что “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” (*Френски пътеписи* 1975: 52). В середине XVI в. это наблюдение полностью подтвердил другой французский дипломат – О. де Бузбек (Там же: 135). А в XVII столетии на неприкрытую враждебность со стороны православного населения жаловался католический епископ Илья Маринов. В своих донесениях в Ватикан он особо подчеркивал, что местные схизматики (православные) – гораздо более упорные и непримиримые враги католиков, чем турки (*Милев* 1914: 32).

Именно бытовым антагонизмом с местным православным населением можно объяснить, скорее всего, и относительно медленные темпы ассимиляции саксонских рудокопов-католиков, осевших в западной части Мизии еще в первой половине XIV в. В XV–XVII столетиях они продолжали жить компактными общинами в Чипровце, Железне, Клисуре и Кратово. В султанских ферманах и официальной налоговой документации рудокопы-католики продолжали фигурировать под своим этническим наименованием (“саксы”, или “аламаны”) (Там же: 32), что косвенным образом указывает на сохранение дистанции между ними и соседями. В середине XVII в. это подтверждал и

католический епископ Петр Богдан. В частности, он отмечал, что саксы отличаются от коренного населения не только религией, но также одеждой и нравами (Там же: 33).

В последние годы XVI в. в болгарских землях кроме саксов появилась еще одна представительная группа католиков. Речь идет о начале перехода под юрисдикцию римской церкви местных павликиан. Вопрос об их этнической принадлежности чрезвычайно сложен и остается открытым в современной историографии. Существует мнение, что они – прямые потомки армянских и сирийских еретиков-колонистов, насильственно переселенных на Балканы в конце VI – VIII вв. и в X в. (*Йовков* 1989: 60). В результате многочисленных переселений армяне и сирийцы образовали во Фракии (прежде всего район Пловдива) и Мизии (район Никополя и Свиштова) компактную массу иноэтничного и, по существу, иноконфессионального населения. С течением времени их учение распространилось на территорию Болгарского царства и стало основным идейным источником для оформления богомильской ереси. Общность религиозно-философских взглядов и социально-бытовых норм привела к сближению армянско-сирийских и болгарских общин. Постепенно павликиане превратились в пестрый этнический конгломерат, в котором собственно болгары начали занимать в количественном отношении все более значительное место. Начались процессы естественной ассимиляции. К XVII в., если судить по отчетам католических миссионеров, павликиане армянского и сирийского происхождения полностью растворились в болгарской этнической среде, утратив не только свое самоназвание, но также язык, письменность и остальные внешние атрибуты этноса (*Милетич* 1903: 58). Произошло становление новой этноконфессиональной общности, за которой в османский период прочно утвердилось первоначальное греческое наименование – павликиане.

Многовековой конфликт с православной церковью способствовал успешной деятельности в этой среде ватиканских миссионеров. К концу XVII в. им удалось склонить к католицизму основную массу местных еретиков. Однако, несмотря на формальное признание юрисдикции Ватикана, истинные успехи католицизма в павликианской среде были весьма относительны. Во всяком случае, на протяжении всего XVII столетия в отчетах в конгрегацию миссионеры дружно жаловались на приверженность новообращенных прежним еретическим обычаям и привычкам (Там же: 45–47).

Что касается отношения православных к павликианам, то оно было однозначным. В соответствии со средневековой традицией последние считались еретиками-изгоями, и любые контакты с ними церковь строго запрещала. Например, в одной из рукописей начала XVI в. имелась такая запись: “Въського ядущааго съ еретигом или пиющааго или дружбы деющааго любви и единения сиреч съ ...павликенином или иже соузь прочии такови ...таковааго анатема” (*Тодорова* 1997: 259). Переход в католицизм ситуацию изменить не мог, поскольку в глазах православных этот акт являлся лишь сменной одной ереси на другую. Поэтому для болгар совмещение павликианских обычаев и католической атрибутики могло стать в XVII в. серьезной причиной не смягчения, а скорее усиления негативного стереотипа восприятия.

В отличие от еретиков (католиков и павликиан), отношение к иноверцам-иудеям на протяжении всего рассматриваемого периода было исключительно ровным и нейтральным. Создается впечатление, что в ментальном и этнокультурном плане болгарская и еврейская общности существовали как бы в параллельных, не связанных между собой мирах. Однако в реальной жизни это было не так. С конца XV в. евреи оказались одним из наиболее многочисленных этносов в крупных городах балканской части Османской империи. Причиной тому были антисемитские гонения в Испании и Португалии, которые вызвали массовую волну миграции. В конечном итоге едва ли не подавляющее большинство беженцев осело в европейских провинциях империи (их число оценивается исследователями приблизительно в 90 тыс. человек) (*Franko* 1897: 35–37).

При этом следует иметь в виду, что одними евреями-сефарадами (Сефарад на иврите означает Испания) состав османских иудеев не ограничивался. Еще с римских времен здесь существовала многочисленная иудейская община (так называемые еврей-романьоты), к которой в XII–XIV вв. присоединились также переселенцы из стран Центральной и Западной Европы (в основном из Венгрии и Баварии). На территории Восточной Румелии евреи развили исключительно высокую степень активности в сфере торгово-финансовых операций. Вместе с дубровницкими купцами они сосредоточили в XVI–XVII столетиях в своих руках основной массив внешней и внутренней торговли региона. Деятельность такого рода неизбежно должна была способствовать тесным контактам с местным населением, однако этого не произошло. Израильтяне вели исключительно замкнутый образ жизни, ставший возможным благодаря официальному статусу миллета.

В соответствии с общепринятой в империи практикой вместе с учреждением миллета евреи приобрели право на внутреннее самоуправление и возможность жить замкнутыми общинами. В иудейских кварталах кроме синагоги были сосредоточены училища, административные учреждения и все необходимые для полуавтономной жизнедеятельности заведения. Идеалом считалось абсолютно изолированное от внешнего мира поселение. Сохранился любопытный документ, в котором в качестве примера для подражания описывался еврейский квартал в г. Скопье, сожженный австрийскими войсками в 1697 г. В книге раввина Аарона Хаима Акоюна имеется следующее описание: “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” (Еврейски извори 1960: 315). Внутренней изоляции способствовали также принципы, культивируемые евреями в ремесленной практике. Благодаря четко организованной системе товариществ и корпораций, комплектуемых строго по этно-религиозному признаку, производственные контакты с мусульманами и христианами были сведены до минимума.

Отношение болгар к присутствию в их среде относительно многочисленной общины “сынов Израиля” было сдержанным. Во всяком случае, нет никаких оснований говорить о росте бытового антисемитизма. В отличие от Западной Европы Османская империя не знала ни еврейских погромов, ни иных примеров массовых гонений. И хотя деятельность некоторых иудеев-ростовщиков и откушчиков вызывала подчас вполне понятное возмущение, решение конфликтов не выходило за рамки законности. Однако взаимная отчужденность существовала. На это указывает, в частности, то обстоятельство, что болгарский язык и еврейский джудезмо, несмотря на многовековое сосуществование двух народов, фактически не повлияли друг на друга (*Кънчев* 1974: 180–181). Обращает также на себя внимание низкий процент произведений с еврейской тематикой в болгарских памятниках устного народного творчества. И хотя элементы юдофобии в них порой встречаются, однако относятся они к традиционной для средневековья теме предательства или опасения за осквернение православных святынь. Причем, судя по материалам фольклора, со стороны болгар природа отчужденности диктовалась исключительно религиозным, а не этническим фактором. Основанием для такого предположения служит материал произведений, в которых обыгрывается тема смешанных браков (при условии перехода невесты-еврейки в православие). Характерная деталь – момент крещения – рассматривается в них как акт перехода в иную этническую общность (“Чифутче става българче”) (*Миладиновы* 1861: 106–107, 196–198).

Узко конфессиональный подход был типичен и для восприятия болгарами еще одной группы иноверцев – мусульман. Однако ни о какой нейтральной позиции в этом случае не могло быть и речи. Данный стереотип имел в болгарской среде стабильную и ярко выраженную негативную окраску. Особенно показательной была позиция книжников. Буквально все они (Евфимий Тырновский, Иоасаф Бдинский, Григорий Цамблак, Константин Костенечский, Матвей Грамматик, священник Пейо, составители сборников XVII в., оставившие на полях записи о современных им событиях) много и эмоционально говорят о магометанах. Причем проведенный анализ дает основание утверждать, что представления собственно этнического или этнополитического характера в данном случае фактически уступили место более сложным понятиям, включающим в себя обязательный конфессиональный компонент.

Уничижительные конфессионимы – “агаряне” и “исмаилиты” (производные от имени наложницы Авраама Агари или сына ее Измаила) – сопутствуют в текстах всем понятиям, так или иначе связанным с мусульманами. Это касается как обозначения новой османской государственности (“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”) для книжников XV–XVII вв. не характерно. Его употребление носит разовый характер, и он по смыслу полностью совпадает с названными конфессионимами. На подчеркивание религиозного антагонизма нацелены и используемые в текстах эпитеты – *безбожные, нечестивые, неверные, бесчинные, языческие, неправедные, беззаконные, богомерзкие, проклятые, богопротивные, безумные* и т.д.

Впрочем, необходимо отметить, что узко конфессиональная направленность книжного стереотипа довольно точно отражала жизненные реалии рассматриваемого периода. Дело в том, что вплоть до середины XIX в. сами османы фактически не пользовались на Балканах турецким этнонимом (Еремеев 1971: 134). Турками себя называли здесь исключительно турецкие крестьяне и кочевники из числа тюркских колонистов, тогда как все остальные предпочитали термин “мусульмане”. По этому поводу в 50-е годы XVI в. один из наиболее внимательных путешественников того времени – Х. Дерншвам – особо отмечал, что “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” (Дерншвам 1970: 92).

Ужесточению конфессионализации сознания способствовала и сознательная позиция Константинопольской патриархии. Вынужденная противостоять напору исламской агрессии, церковь была озабочена задачей консолидации своей разноплеменной паствы. Один из путей решения этой задачи ей виделся в подавлении у паствы чувства этнической принадлежности и насаждении установок общехристианского характера. На пути достижения этой цели и была развернута в XVI в. деятельность по созданию и популяризации новых церковных культов, прославляющих современных мучеников, погибших за веру от рук магометан. Характерной их особенностью стали откровенно 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 то Константинополь, Янина или София, мученический венец за православную веру принимали не греки или болгары, а просто христиане.

Подавляющее большинство сочинений такого рода было посвящено неомученикам-грекам, но среди них встречаются и болгары – Георгий Новый и Николай Софийский, казненные в 1515 и 1550 гг. Анализ текстов показывает, что авторы этих мартирий – священник Пейо и Матвей Грамматик – сумели продемонстрировать яркие образцы актуальной внеэтнической идеологии. В частности, оба книжника полностью отказались от употребления болгарского этнонима, последовательно заменяя его кон-

фессионимом (“христиане”, “христианский род”, “православных сословие” и т.д.). Данная тенденция была характерна в XVI–XVII вв. и для составителей рукописных сборников. Термин “болгары” употреблялся в них очень редко, а все население болгарских земель именовалось не иначе как “христиане”.

Оценивая последствия воздействия церковной пропаганды на самосознание паствы, специалисты склонны воспринимать их как весьма результативные. К XVIII в. осознание своей принадлежности к общехристианской религиозной общности стало занимать едва ли не главенствующее место в общей структуре самосознания болгар (Иванова 1987: 60). Одним из наглядных проявлений данной тенденции явилось, в частности, широкое распространение в болгарских землях культов общеправославных святых в ущерб местным (Георгиева 1984: 9). А записи в афонских монастырях и скитах, регистрировавшие своих дарителей, показывают, что паломники из болгарских земель щедро одаривали все обители и скиты, не выделяя особенно болгарские или славянские (Радкова 1980: 194).

Закономерным следствием глубокой конфессионализации массового сознания стало появление в быту новой практики, связанной с отторжением этносом тех своих членов, которые переставали соответствовать единому религиозному стандарту. В “Житии Николая Софийского” Матвеем Грамматиком довольно подробно описана бытовая ситуация, сопутствовавшая переходу главного героя в ислам. Будущий мученик был в бессознательном состоянии обрезан своими приятелями-турками, но не имел ни малейшего желания отречься от христианства. Вместе с тем все окружающие – и члены семьи, и родственники, и соседи – от него отвернулись. Сначала “ридания беху и не точию от съжителнице его, но и от вьсех съродникъ и братии и просто рещи вьсехъ православных” (Сырку 1901: 74), затем начались “оскръбления ... и печалы и различные досады и укоризны” (Там же: 82). В конечном итоге, не вынеся всеобщего порицания, полностью признавая его справедливость, видя себя “от съродных възненавидену и от братии гнушаему” (Там же), главный герой решил избрать “путь истины”, т.е. мученичества. Причем на общественный ostracism ничуть не влияла тайная приверженность Николая христианству. Даже лишенный возможности посещать церковь, он, тем не менее, продолжал молиться дома перед иконой Иисуса Христа (Там же: 84). По всей видимости, сам факт формальной смены религии имел в тот период фатальное значение и не мог быть смягчен никакими компромиссными вариантами.

На вопрос относительно влияния акта вероотступничества на сознание новообращенных однозначный ответ дать трудно. Сохранившиеся источники содержат на этот счет весьма скудные сведения. Есть основания полагать, что в первом поколении так называемые новые мусульмане продолжали сохранять четкое сознание своей этнической принадлежности, однако данное обстоятельство уже не имело решающего значения. Например, в 1433 г. француз Б. де ла Брокьер 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 не только помнили свое происхождение, но и не считали нужным его скрывать. При этом они были ревностными мусульманами и желали, чтобы именно в этом качестве окружающие их и воспринимали (Френски пътеписи 1975: 51–52). Сходным образом характеризует самосознание многочисленных османских сановников – недавних христиан – и чешский дворянин Владислав, вынужденный провести в конце XVI в. долгие годы в османском плену (Вратислав 1904: 58, 94, 97 и др.). Даже сам факт доступности информации подобного рода лишней раз демонстрирует именно ее неактуальность для современников. Не влияла на ситуацию и приверженность многих новообращенных некоторым внешним признакам этнической принадлежности (даже такой знаковой, как язык). Например, в середине XVI в. иностранцев очень удивляло, что янычарская гвардия (сплошь состоявшая именно из потурченцев) поль-

зовалась в своем внутрикорпоративном общении не турецким, а славянским языком (Тихомиров 1969: 147). Сохранились также свидетельства, что в период везирства Мехмеда Соколовича (серб по происхождению, 1555–1579) славянский был едва ли не основным языком имперской канцелярии (Самаршич 1975: 21–27).

Результаты перехода в ислам в различных районах не были одинаковыми. Там, где мусульмане составляли значительную или преобладающую часть населения (в городах и долинах крупных рек), вероотступничество обычно приводило к быстрой и полной ассимиляции, включая утрату новообращенными языка и этнокультурного облика. В отдаленных, прежде всего горных районах, где этнические турки были редкостью, перешедшее в мусульманство болгарское население имело возможность сохранять свой бытовой уклад, язык, традиции. Так, в районе Родоп, Пирина и Малашевских гор возникли поселения помаков – болгар, осознающих свою этническую сущность, но исповедующих ислам.

Этнографический материал из Родоп (где начало проникновения ислама относится к XV–XVI вв., а массовые насильственные акции к середине XVII в.) свидетельствует, что помаки продолжали на протяжении веков сохранять верность традиционному жизненному укладу и многим христианским обычаям. Однако сохранение основных внешних признаков этнической принадлежности не могло, по всей видимости, серьезным образом препятствовать постепенной переориентации самосознания. Фольклористами отмечено, что песни и сказания помаков существенно отличаются от аналогичных произведений, распространенных в среде их христианских соотечественников. Например, специальный анализ, проведенный С. Стойковой, показывает, что у родопских болгар-магометан утрачены сказания, содержавшие информацию исторического содержания, особенно связанную с борьбой против турок, а также песни героического плана, пропагандирующие установки антиосманского характера. Для тех же, которые сохранились, характерна полная утрата политической заостренности (Стойкова 1969: 215–216). Эта специфика местного менталитета является, возможно, косвенным подтверждением тезиса о неизбежности процессов эрозии самосознания вероотступников в условиях теократической модели организации общества.

Рассматривая вопросы, касающиеся взаимодействия болгар с мусульманской средой, необходимо особо остановиться на проблеме культурной экспансии ислама, поскольку именно эта форма экспансии имела особые шансы на успех. Осуществляясь в ходе непосредственного контакта культуры, она не затрагивала напрямую идеологизированного сознания населения, а потому не встречала и осознанного сопротивления. Между тем две контактирующие культуры – православная и исламская – изначально находились в неравноправном положении. Исламская занимала позиции элитарной, так как являлась культурой завоевателей, на удовлетворение нужд которых были ориентированы лучшие образцы местного рынка. Поэтому ремесленники (в том числе и православные), вынужденные считаться со вкусами заказчиков, постепенно осваивали приемы исламской ремесленной культуры. Близкому знакомству с художественными эталонами магометан способствовало также развернутое завоевателями широкое монументальное строительство, невозможное без привлечения местных мастеров и рабочей силы.

Раньше всего влияние ислама проявилось в изменении внешнего облика балканских городов. Современники отмечают, что уже к концу XV в. города Восточной Румелии начали приобретать очевидный ориентальный облик. И дело было не только в появлении многочисленных мечетей и медресе. На путешественников большое впечатление производило изменение характера именно рядовой застройки. Особенно это относилось к внешнему виду наиболее крупных болгарских городов – Софии и Пловдива. Так, по наблюдениям немецких дипломатов Х. Дерншвама, С. Герлаха, Я. фон Хаймендорфа и других, уже в середине – второй половине XVI в. эти города оказались полностью застроены в магометанском стиле (Немски и австрийски пътеписи 1976:

261, 265, 273, 378, 492). В частности, дома по турецкому обычаю начали поворачивать окнами во двор, который огораживал высокий забор, и лишь лавки ремесленников смотрели на улицу. Более того, сравнительные исследования специалистов – историков архитектуры – показывают, что в XVI–XVII вв. массовое жилище болгар уже мало чем отличалось от мусульманского, за исключением разве что отсутствия ритуальной комнаты для омовения (*Кожухаров* 1967: 217).

Ориентация местных ремесленников на вкус богатых заказчиков 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 интерьера, но в первую очередь повлиял на оформление помещений с общественными функциями – кухни и гостиной (*Протич* 1930: 401). Особенно широко распространилась турецкая деревянная резьба, которая с течением времени стала восприниматься как традиционное украшение болгарского дома (Там же: 399–400). В украшениях ремесленных изделий – металлической утвари и керамики – также доминировало влияние восточного искусства (*Станчева* 1976).

Иностранцы отмечают и достаточно активное заимствование городским населением некоторых элементов турецкого костюма, подчас вплоть до его полного копирования. Например, в 1584 г. немецкий дипломат М. Безолт высказался по этому поводу вполне однозначно, записав в дневнике, что в городе “болгарские мужчины одеваются почти одинаково с турками” (Немски и австрийски пътеписи 1976: 440). Это сообщение подтверждается также наблюдениями посланника Венецианской республики К. Зена и немецкого купца М. Грюневега (Там же: 413–414). При этом особо большой популярностью пользовались турецкие чалмы, главным образом сине-зеленые и пестрые (*Френски пътеписи* 1975: 105). Параллельно в сельской местности болгары продолжали сохранять приверженность традиционному национальному костюму. Например, в XVII в. француз П. Кузинер отмечал, что если в городах представители всех христианских народов смешаны и по части одежды, и в религиозном отношении, то в селах они живут отдельно, и там одежда болгар сильно отличается, к примеру, от одежды греческой (Там же: 159).

С течением времени культурная экспансия ислама начала приобретать в среде болгар все больший размах, проникая в том числе в книжную лексику и оформление самих сборников. Выполненный специалистами анализ лексического состава болгарских книжных памятников XV–XVII вв. показывает, что можно говорить об активном проникновении турцизмов в те сборники, составители которых пользовались бытовой лексикой (Физиологи, Громовники, Коледники, апокрифы) (*Лекова* 1987: 75). Данная тенденция прослеживается также в оригинальных болгарских житиях середины XVI в. и многочисленных приписках современников к рукописным сборникам. Что касается их внешнего оформления, то исследование искусствоведа А. Джуровой показало: с середины XV в. в рукописях наблюдается появление элементов восточного орнамента нового типа (*Джурова* 1980: 32–33). В этом отношении особенно показательны рукописи Рильского монастыря. Например, заставки к сборникам Владислава Грамматика 1469, 1473 и 1479 гг. содержат плетения, характерные для исламского прикладного искусства того времени. Однако данное обстоятельство не мешало их превращению в образец для подражания. Скорее всего оформители воспринимали восточный орнамент с чисто формальных позиций абстрактного искусства. Иначе невозможно объяснить соседство исламских плетений и жестких антиисламских выпадов (как это имело место, к примеру, 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, связанные с деятельностью Иоанна Кратовского и его учеников (Евангелие 1567 г., 1597 г. 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 (Там же: 32).

Сильное влияние Востока искусствоведы отмечают в изделиях церковного прикладного искусства. Особенно оно заметно в характере резьбы по дереву и приемах украшения церковной утвари. Один из наиболее ярких примеров такого рода – растительный орнамент резного иконостаса 1599 г. церкви св. Стефана в Несебре. По мнению И. Георговой, он имеет поразительное сходство с рисунком султанской одежды, приписываемой Баязиду II (1481–1512) (Георгова 1984: 35).

Консервативное искусство иконы оказалось менее подвержено воздействию исламского искусства, оставаясь в целом в традиционных рамках православной иконописи. Однако с рубежа XVI–XVII вв. начинается проникновение восточных форм и в этот канонический жанр (Паскалева-Кабадаиева 1980: 27). Одним из примеров такого рода может служить болгарская икона св. Димитрия (первая половина XVII в.). Как считают искусствоведы, для ее живописи характерен не только типично восточный орнамент и колорит, но и ориентальный облик самого святого (кроме восточной внешности иконописец наделил его также кривой турецкой саблей и богатым персидским седлом).

Хотя в целом, по мнению подавляющего большинства исследователей, болгарская культура претерпевала в рассматриваемый период изменения, связанные в основном с естественным процессом демократического опрощения, однако приведенный материал показывает, что постоянный контакт с исламом не прошел для нее бесследно. Сами современники не придавали, по-видимому, особого значения фактам заимствования некоторых приемов, образцов и других элементов художественной и бытовой культуры мусульман. Вместе с тем в условиях многовекового сосуществования двух культур склонность к бытовому и художественному плюрализму таила опасность возникновения процессов скрытой ассимиляции. Общественное сознание болгар, ориентированное православным духовенством на идеологическое противостояние исламской агрессии, к отражению бытовой экспансии исламской культуры оказалось, по всей видимости, не готово. Между тем именно этот путь был, возможно, наиболее эффективным для плавного сближения с иной моделью мировой цивилизации.

Примечание

¹ Подробно см.: Макарова 2005.

Литература

- Ангелов 1983 – Ангелов Б. Летописни съчинения в старобългарска литература // Старобългарска литература / Отв. ред. Б. Ангелов. Т. 14. С., 1983. С. 50–103.
- Бромлей 1983 – Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М., 1983.
- Вратислав 1904 – Вратислав В. Приключения чешского дворянина Вратислава в Константинополе в тяжелой неволе у турок с австрийским посольством в 1591 г. М., 1904.
- Георгиева 1984 – Георгиева Ц. Етноинтегрираща функция на култове на българските светци в периода на османского владичество // Българска етнография. 1984. № 1. С. 3–11.
- Георгова 1984 – Георгова И. Пластически проблеми на орнаментиката в ранните български иконостаси // Изкуство. 1984. № 9. С. 33–41.
- Герлах 1976 – Герлах Ст. Дневник за едно пътуване до Османската порта в Цариград. С., 1976.
- Дерншвам 1970 – Дерншвам Х. Дневникът на Ханс Дерншвам за пътуване му до Цариград през 1553–1555. С., 1970.
- Джурова 1980 – Джурова А. Ислямски влияния върху украсата на българските ръкописи XV–XVII в. // Проблеми на изкуство. 1980. № 3. С. 30–35.
- Еврейски извори 1960 – Еврейски извори за общественно-икономическото развитие на балканските земи през XVI–XVII в. / Отв. ред. Е. Ешкенази, А. Ханакел. Т. 2. С., 1960.
- Еремеев 1971 – Еремеев Д.Е. Этногенез турок (происхождение и основные этапы этнической истории). М., 1971.
- Иванов 1970 – Иванов Й. Български старини из Македония (от IX в. до Освобождението – 1878). С., 1970.

- Иванов* 1986 – *Иванов Й.* Българите в Македония. Издирвания и документи за тяхното потекло, език и народност. С., 1986.
- Иванова* 1987 – *Иванова Э.А.* Етническо самосознание болгар на етапе перехода от народности к нации // Сов. этнография. 1987. № 2. С. 51–61.
- Йовков* 1989 – *Йовков М.* Етнорелигиозна характеристика на павликианите от XV–XVII в. // Исторически преглед. 1989. № 9. С. 51–61.
- Кожухаров* 1967 – *Кожухаров Г.* Българската къща през пет столетия. Края на XIV – края на XIX в. С., 1967.
- Кънчев* 1974 – *Кънчев И.* По някои въпроси на българо-сефарадските езикови контакти // Годишник на общественно-културно просветна организацията на евреите в НРБ. Т. 9. С., 1974. С. 167–181.
- Лекова* 1987 – *Лекова Т.* Сборниците със смесено съдържание от XV–XVII като отражение на българския светоглед от първите столетия на османското робство // Старобългаристика. 1987. № 4. С. 73–83.
- Литаврин* 1989 – Развитие етническото самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма / Отв. ред. Г.Г. Литаврин. М., 1989.
- Макарова* 2005 – *Макарова И.Ф.* Болгарский народ в XV–XVIII вв.: Этнокультурное исследование. М., 2005.
- Макушев* 1876 – *Макушев В.* България под турецким владычеством преимущественно в XV–XVI вв. // Журнал Министерства народного просвещения. 1876. Ч. 163. № 10. С. 286–329.
- Миладинови* 1861 – *Миладинови Д. и К.* Български народни песни. Загреб, 1861.
- Милев* 1914 – *Милев Н.* Католишката пропаганда в България през XVII в. Историческо изследване. С., 1914.
- Милетич* 1903 – *Милетич Л.* Нашите павликиани // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Т. 19. С., 1903. С. 1–369.
- Немски и австрийски пътеписи 1976 – Немски и австрийски пътеписи за Балканите. XV–XVI в. / Съст. М. Йонов. С., 1976.
- Паскалева-Кабадашева* 1980 – *Паскалева-Кабадашева К.* Ислямски влияния върху българското изкуство през XV–XVIII в. // Проблеми на изкуство. 1980. № 3. С. 25–30.
- Протич* 1930 – *Протич А.* Денационализиране и възраждане на нашето изкуство от 1393 до 1879 г. // България. 1000 години. 927–1927. Т. 1. С., 1930. С. 383–540.
- Радкова* 1980 – *Радкова Р.* Националното самосъзнание на българите през XVIII и началото на XIX в. // Българската нация през Възраждането / Отв. ред. Хр. Христов. С., 1980. С. 178–238.
- Романска* 1976 – *Романска Ц.* Въпроси на българското народно творчество. С., 1976.
- Самаришч* 1975 – *Самаришч Р.* Мехмед Соколович. Београд, 1975.
- Станчева* 1976 – *Станчева М.* Художествени качества на българската керамика от епоха XV–XVII в. // Традиции и нови черти в българското изкуство / Отв. ред. А. Василиев. С., 1976. С. 88–96.
- Стойкова* 1969 – *Стойкова С.* Песеният и прозаичният фолклор на родопските българии-мохамедани // Народностна и битова общност на родопски българии / Отв. ред. Хр. Христов. С., 1969. С. 197–219.
- Събрани съчинения 1986 – Събрани съчинения на Константин Костенечки / Изследване и текст К. Куев, Г. Петков. С., 1986.
- Сърку* 1901 – *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.
- Тихомиров* 1969 – *Тихомиров М.Н.* Исторические связи России со славянскими странами и Византией. М., 1969.
- Тодорова* 1997 – *Тодорова О.* Православната църква и българите. XV–XVIII век. С., 1997.
- Френски пътеписи 1975 – Френски пътеписи за Балканите. XV–XVIII в. / Съст. Б. Цветкова. С., 1975.
- Franko* 1897 – *Franko M.* Essai sur l'histoire des Israélites d'Empire Ottoman. P., 1897.

I.F. Makarova. Bulgarians and Aspects of Interethnic Relations in Eastern Rumelia in the Ottoman Rule Period (15th–17th Centuries)

The author examines patterns of those relations between Bulgarians and other ethnic and social groups of the Ottoman Empire that were of a relatively established type (Serbians, Greeks, Turks, Jews, and others). She argues that, in the period under consideration, the factor of religious identity of belonging played the most important and consequential part in the process of forming ethnic stereotypes in groups. Thus, the perception of peoples belonging to Orthodox denominations by Bulgarians differed radically from their perception of “non-Orthodox” peoples. Tracing the specificity of this and other factors, the author provides a view of the character of ethnic relations and stereotypes of Bulgarians in that historical period.