

*А.С. Дугушина, Д.С. Ермолин, М.С. Морозова*

**ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ НАБЛЮДЕНИЯ  
В ОБЛАСТИ ГОРА (АЛБАНИЯ, КОСОВО):  
по материалам экспедиции 2011 г.**

В августе–сентябре 2011 г. учреждениями Российской академии наук — Музеем антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) и Институтом лингвистических исследований — была совершена комплексная этнографическая и лингвистическая экспедиция в историко-культурный регион Гора, расположенный на территории Албании, Косово и Македонии и населенный славянами и албанцами<sup>1</sup>. В состав исследовательской группы вошли: руководители проекта А.А. Новик (МАЭ РАН) и А.Н. Соболев (ИЛИ РАН), а также авторы настоящей статьи. Экспедиция проходила в два этапа: во-первых, была совершена обзорная поездка в Призренскую Гору со стороны Косово (г. Драгаш, с. Брод), во-вторых, проводилась полевая работа в Кукеской Горе (с. Новосей (албанское), с. Шиштавец). Главной целью экспедиции стал сбор этнографического и лингвистического материала в практически не исследованном отечественными специалистами регионе как среди исламизированных славян (т.н. горанов), так и среди албанцев, проживающих в соседних селах. Среди основных академических работ зарубежных исследователей, посвященных данному региону, стоит отметить монографию Милисава Лутоваца «Гора и Ополье» (Белград, 1955), труды Радивое Младеновича «Говор шарплининске жупе Гора», «Говоры трех мусульманских этнокультурных групп на юго-западе Косова и Метохии» и третий том серии «Die slawischen Minderheiten in Albanien» (Мюнхен; Берлин, 2010) Клауса Штайнке и Джеляля Юллы, посвященный говору исследуемой нами этноконфессиональной группы.

Экспедиционная поездка 2011 г. продолжила серию Балканских экспедиций РАН, направленных на комплексное исследование пограничных регионов Албании с присутствующим славяноязычным исламизированным населением. Материалы, представленные в данной статье, являются результатом полевых наблюдений авторов по темам, охватывающим некоторые аспекты традиционной культуры горанов: семейные отношения и терминология родства, дети в культуре горанов и родинная обрядность, представления горанов о смерти и особенности похоронных практик.

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке гранта РФНФ, проект № 11-04-18009е «Диалекты балканских языков контактных зон: экспедиции и экспериментально-лабораторные исследования» (рук. А. Н. Соболев).

## ИЕРАРХИЯ РОДСТВА И СЕМЕЙНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Внутрисемейная и, шире, родовая иерархия находит свое отражение в терминологии родства и специфике ее употребления. Как и во многих других архаичных культурах, языковой код родства у горанов организован как четкая система отношений между родственниками, в которой ключевыми являются противопоставления «старший–младший», «кровный–некровный», «мужской–женский» (рис. 1).



Рис. 1. Семья: родные братья, невестка (слева), жена одного из братьев с внучкой (в центре). С. Шиштавец. 2011 г. Фото Д.С. Ермолина

Сохранение рода в культуре горанов сопряжено с табуированием и упорядочиванием сферы семейно-родственных отношений посредством неписаных законов, которые основываются на локальных правилах общественного поведения, а также на общих патриархальных и религиозных устоях [Kaser, Halpern 1997: 67]. Например, резко осуждается рождение детей вне брака: сильные патриархальные устои исключают появление детей вне семьи, поэтому таких детей (*kopil* – ‘внебрачный ребенок’) и их матерей презирают в селе. Показательно и отношение к беременности, наступающей до запланированного брака, — свадьбу в таких случаях не устраивают. Считается, что рождение детей вне брака греховно и сулит наказание всему селу: бытует поверье, что в день рождения внебрачного ребенка на село обрушивается дождь с градом, а с гор льются селевые потоки.

В горанской культуре существует весьма традиционный запрет на браки между близкими родственниками: по словам одних информантов, запрещены браки до четвертого колена (*puas*), по словам других — до третьего<sup>2</sup>. Имеет место несомненный приоритет родства по мужской линии, который, однако, напрямую в лексике родства не отражается: противопоставления типа алб. *gjaku e gjini* ‘родство по мужской и женской линии’ (букв. ‘кровь и род’) или серб. *rod po krvi i po mleku* в локальном говоре горанов не отмечены. Поскольку родство передается по мужской линии, в семье обязательно должны быть сыновья — продолжатели рода. Считается, что те замужние женщины, которые не имеют сыновей, детей не имеют вообще. Бездетность может быть поводом для мужчины оставить жену и жениться по этой причине на другой женщине, которую называют *namesnice*. В случае смерти жены вдовец (*udovec*) может жениться, когда захочет, особенно если у него остались дети от первого брака: новая супруга (*mačaa* — ‘мачеха’ по отношению к детям от первого брака) берет на себя заботу о детях. Женщина в силу патриархально-конфессиональных установок ограничена в подобных действиях. Вдова (*udovica*) не должна вновь выходить замуж, особенно, подчеркивают информантки, если у нее уже есть ребенок от первого мужа, который должен воспитываться только в доме родственников умершего. На вопрос о том, как называется второй муж по отношению к детям от первого брака (отчим), информанты, как правило, затрудняются ответить. Если же муж умер во время беременности жены, вдова обязана остаться в его семье. Ребенка, рожденного в таких обстоятельствах, называют *posmrtniče*.

Распространенной балканской чертой внутрисемейных отношений является особая роль, отводимая младшему сыну (*sugare*): он остается со своей семьей в родительском доме, и с ним в старости живут родители. Если же в семье нет сыновей или вовсе нет детей, родители вынуждены жить самостоятельно либо избрать иной выход из положения, допускаемый традицией. Так, если в семье есть дочь, взять на себя заботу о стариках может ее муж, т.е. зять — *domazeč* ‘примак; муж, живущий в доме жены’. В иных случаях можно взять приемного сына (*som go potsinov* ‘(его) усыновил(а)’). В этом случае усыновление является эквивалентом рождения собственного ребенка, который отсутствует фактически (если у пары нет детей) или символически (если есть только девочки) [Категория 2009: 59]. Важно, чтобы усыновляемый ребенок был сыном родственника (как правило, это племянник или внук), поскольку ребенок иного происхождения не может быть принят в семью. Обязательным становится раскрытие тайны усыновления: ребенка берут на воспитание маленьким, но когда он достигает 15 лет, мать и отец сообщают ему, кто его настоящие родители. Ребенок имеет право

---

<sup>2</sup> У болгар еще в XX в. исключались брачные отношения до четвертого колена [Категория 2009: 12].

выбрать, остаться с ними или вернуться к настоящим родителям, сохраняя, однако, за собой обязанность заботиться о тех, кто его воспитал.

В ряде балканских культур едва ли не большей ценностью, чем кровное родство и родство по браку, обладает вторичное (приобретенное) родство. Однако у горанов некоторые важные элементы института вторичного родства утрачены. Как и у славян-мусульман Голо Бордо (Албания) [Голо Бордо / Gollobordë 2013: 93], здесь нет молочного родства. Если у женщины нет молока, она кормит новорожденного коровьим молоком, приглашать кормилицу не принято.

Довольно размытыми оказываются представления об институте кумовства, который играет важную роль у большинства балканских славян, а также у албанцев. Раньше, утверждают информанты-гораны, у них были кумовья, а сейчас этот институт утрачен. Кум (алб. *nun, kumbar*; у славян — *kum*) в балканских культурах — человек, который является свидетелем при венчании, дает имя новорожденному или совершает обряд первого подстригания волос у ребенка мужского пола (либо выполняет все три перечисленные функции). Первая функция для горанов неактуальна; имя новорожденному, как правило, дает свекровь, решению которой в прежние времена необходимо было подчиняться, даже если имя не нравится. Что касается первой стрижки волос, стричь ребенка может любой близкий родственник его родителей. По другой версии, стричь ребенка должен неженатый молодой человек. Кроме того, кум — важный свадебный персонаж, поскольку он осуществляет ритуальное бритье жениха. По утверждению некоторых информантов, слово *kum* используют исключительно албанцы для именованя того, кто бреет жениха, а также того, кто производит первую стрижку волос у ребенка мужского пола.

## ТЕРМИНОЛОГИЯ РОДСТВА В ГОВОРЕ И КУЛЬТУРЕ ГОРАНОВ

Лексика родства в говоре горанов неоднородна по происхождению. А.Н. Соболев отмечает, что «в области терминов родства для говора характерно типичное для балканских славян-мусульман и для балканских мусульман вообще распределение исконной и заимствованной из османотурецкого языка лексики <...>, свидетельствующее, с одной стороны, об аффинитетах между одноконфессиональными, но различными по происхождению и языку этническими группами, а с другой — об особой степени сохранности славянской лексики в ряде семантических микрополей» [Соболев 2010: 296].

Распределение «исконных» и заимствованных терминов родства, как представляется, не имеет системного характера. Зачастую славянская и заимствованная лексема употребляются параллельно: *dajo* = *ujak* ‘брат жены’. При этом ввиду стремления подчеркнуть желаемую идентичность слово славянского происхождения (*ujak*), с точки зрения некоторых информантов, является «более правильной» номинацией родственника, хотя заимствованная лексема (*dajo*) со всей очевидностью более употребительна.

Склонность к избеганию прямого обращения по имени представляет собой реализацию архаичного запрета (табу), что в достаточной мере освещено в научной литературе [Фрэзер 1983 и др.]. В настоящее время (как в случае с горанами) мы имеем дело уже не с осознанным запретом на произнесение имен, а со своего рода коммуникативной привычкой: запрет объясняется правилом вежливости, почтения. Особенно ярко интенция такого рода проявляется в запрете на обращение по имени к старшим по возрасту родственникам. Например, к старшей в семье женщине почтительно обращаются *majka*, *stara majka* (рис. 2).

Отсутствие обращения по имени порождает строгую систему обозначения наиболее близких родственников по свойству. Это выражается в разграничении функций терминов родства на референтную (описательную) и вокативную (использование при обращении). В результате образуется довольно сложная система, в которой часть лексем несет обе вышеупомянутые функции, часть употребляется исключительно для номинации родственников, а часть является собственно апеллятивами. Например, свекровь и свёкра невестка обязана называть *babo* и *nana* // *mama* (как своих родителей). Также эти лексемы широко употребляются для номинации отца и матери. Тещу и тестя зять называет *iša* и *bablok*, причем последняя лексема используется только в качестве апеллятива.



Рис. 2. Старейшая женщина в семье (*stara majka*) с дочерью.  
С. Шиштавец, 2011 г. Фото М.С. Морозовой

Чрезвычайной абстрактностью отличается архаичный способ номинации супруга: мужа следовало называть местоимением *он*, избегая употребления имени собственного, либо употреблять общепринятый термин для обозначения мужа. Отмечено, что в нарративах и беседе (с чужими людьми) как личные имена, так и термины родства употребляются избирательно: распространена специальная конструкция: «притяжательное прилагательное + термин родства», например *babova mama* ‘бабушка по отцу’ (т.е. мать отца). Женщину принято называть, используя андронимы: *Musaica* (т.е. ‘жена Мусы’), *Flamurica* (‘жена Фламура’).

В заимствованных в славянский идиом терминах родства наблюдается определенная последовательность. Заимствуются в первую очередь термины родства, обозначающие кровных родственников, реже — термины свойства, совсем редко — прочие обозначения семейно-родственных отношений. Трудно определенно сказать, каковы мотивы, вызывающие к жизни все многообразие терминов родства, бытующих в горанской культуре. Нельзя, однако, не заметить связи этого явления с древним табу, которое практиковалось с целью не привлекать внимание злых духов к человеку, с которым (или о котором) говорят [Фрэйзер 1983]. Не лишне также отметить, что в системе славянских народных верований значительный пласт составляют представления о родстве этнических и конфессиональных «чужаков» с болезнями, злыми духами и вредоносными силами. Соответственно, применение архаичных стратегий защиты от злых сил оставалось как нельзя более актуальным для этнической группы горанов, проживающей в условиях тесного соседства с представителями других этносов — сербов, македонцев и албанцев. При этом название того, кого хотели защитить, на непонятном, чужом языке гарантировало ему более высокую степень защиты, превращая термин родства в своего рода словесный оберег.

### ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ С РОЖДЕНИЕМ ДЕТЕЙ

Носителями обычаев и обрядов, связанных с рождением детей и их воспитанием, являются главным образом женщины. Однако же забота о том, чтобы в молодой семье были дети, начиналась уже в свадебном цикле, о чем свидетельствует ритуал помещения маленького мальчика под покрывало невесты. Данный ритуал способствует не только плодовитости женщины, он обусловлен неодинаковым отношением к рождению мальчиков и девочек. Появление мальчика в семье больше приветствуется, поскольку он считается истинным продолжателем рода, его наследником. Такое отношение выражается в приметах, связанных с периодом беременности: если лицо у матери во время беременности красивое, это сулит появление мальчика. Если же лицо дурнеет — будет девочка. Пожелание женщине иметь как можно больше мальчиков отмечено и в ритуальных праздниках после рождения ребенка. Например,

*prglen'* — день, когда приходили близкие люди поздравлять роженицу, устраивали в среду, если родился мальчик, и в четверг — в случае рождения девочек. При этом семантика дней недели связана с благопожеланиями иметь исключительно мужское потомство. Среда (как третий день недели) символизирует рождение в будущем еще трех мальчиков, четверг — четырех. За рождение сына женщина получает большой *muštilok* — деньги от родственников со стороны мужа за рождение ребенка в семье.

Любопытно у горанов отношение к рождению двойняшек или близнецов<sup>3</sup> (*bliznaci* в случае мальчиков и *bliznačiči* в случае девочек), расходящееся с более распространенными традиционными представлениями о трудной жизни таких детей (поскольку женщине труднее рожать двух детей и судьбы близнецов во взрослой жизни сильно взаимосвязаны)<sup>4</sup>. Женщине (*bliznakica*), родившей близнецов, и ее детям сулят счастье, и большее — тому из близнецов, который оказался крупнее (*kasmeličiče*).

Оттенки конфессиональных ограничений отмечаются в тех обрядах, в которых главными действующими лицами выступают мужчины. Эти обряды относятся главным образом к похоронным практикам. Матери запрещено соблюдать траур по умершему ребенку, которому не исполнилось трех лет, оплакивать его, участвовать в похоронах и посещать могилу. Муж или свекор относит умершего ребенка на кладбище и закапывает на территории чужого рода (*vo neznano grobište*) с полным отсутствием погребального церемониала. Ребенка как бы «подкидывают» другой семье, избавляются от него, очевидно, с той целью, чтобы подобные случаи в их роду не повторялись. Отсутствие надгробия, запрет посещать могилу и использование «чужого» места на кладбище являются важными атрибутами предохранительных действий, цель которых — отвести несчастье от собственной семьи, обмануть злые силы, наслаившие смерть.

Не менее важными являются предохранительные меры и в отношении живого ребенка, направленные на защиту от глаза и прочих видов магического вреда (*od lošo oko*). Муж или свекор закапывали послед под дерево вдали от дома, заботясь о том, чтобы никто не узнал об этом месте, иначе женщина не будет иметь других детей. В ритуале закапывания плаценты под дерево имеет место очевидная символическая связь растительного мира с человеком, выражающаяся в перенесении роженице свойства дерева плодоносить [Агапкина 1994: 85].

<sup>3</sup> В традиционной культуре на лексическом уровне понятия «двойня» и «близнецы», как правило, не разграничиваются.

<sup>4</sup> В народной традиции ребенок, родившийся вторым в паре близнецов, наделяется признаками инаковости (второй = другой) и либо представляет собой опасность в будущей жизни, либо подвергается ей [Седакова 2007: 255].

Среди средств охранной магии имеет место довольно распространенное для балканских культур сочетание религиозных и народных оберегов [Костић 1996: 90; Popović 2004]. До 10–12 лет дети носят на шее оберег (*al'malija*) — завернутый в лоскут темной ткани листок с изречением из Корана, который изготавливает местный имам. Старые, утратившие фертильность женщины наговаривают луковицу, которую заворачивают в ткань и кладут под рубашку младенцу, а повзрослевший ребенок носит ее в кармане. В колыбель (*kolepka*) подкладывают кофе. В волосы ребенку вплетают украшение из бисера и монет (*kitka od zlato i putce*). Ряд предохранительных мер женщины соблюдают во время беременности: скрывают живот, чтобы не навлечь сглаз; не перешагивают через веревки, чтобы ребенок не запутался в пуповине (*da ne preskočiš — popuk će bide na šije*), не употребляют в пищу острое и горькое, чтобы ребенок не вырос злым (*luto da ne jadeš, piperi, luto malovo će bide*); на девятом месяце не ходят на поминки и свадьбу. Зеркало, несмотря на его относительно позднее вхождение в реалии народного быта, включено в смысловые парадигмы запретов и предписаний [Толстая 1994: 111] и также требует особого ритуального оформления. В течение беременности и трех дней после родов зеркала в доме завешивают одеялами: в этот период запрещено смотреться в зеркало, чтобы не навлечь опасность из потустороннего мира.

Центральным сюжетом родинной обрядности является момент родов. В наше время женщины рожают в больнице, поэтому больший интерес представляет период, когда рожали с помощью повивальных бабок в домашних условиях. Невестка рожала на полу в комнате, где жила с мужем. Для родовспоможения приглашали пожилую женщину из села (*starica*). Повитуха обладала минимумом медицинских знаний и с трудными родами справиться не могла, таким образом, ее действия по большей части имели ритуально-магический характер. Несмотря на исчезновение института повитух и упразднение в этом контексте родинных обычаев, в современной традиционной культуре горанов продолжают существовать архаичные практики. Это касается в первую очередь специальных дней посещения роженицы. Первый из них — *nafaka* — устраивали на третий день после родов (сегодня — в день приезда в село из больницы), на который приходили ближайšie родственницы роженицы. В качестве угощения гостям предлагали рис (*oriz*), а матери роженицы относили фасоль (*gra*). Второй праздник — *prglen'* — устраивают не ранее, чем через десять дней после родов, обязательно в среду или четверг, приглашают много гостей из числа родственников и соседней, однако, как и на *nafaka*, поздравлять роженицу могут прийти только женщины. Гости приносят с собой подарки, предназначенные новорожденному (*rul'če*) и матери (*rodil'ka*): деньги (*bakšiš*), одежду (*kapa, čorape, jelečiče, fanela, tutičeče*), пеленки (*peleni*), одеяло, бисер (*putce*). В этот день готовят: *čorba od jagne, pilaf, prganici, ravanje, gubjanik, tulumbe*.

Следующим событием, завершающим родинный цикл, является окончание шестинедельного постродового периода, в течение которого соблюдается ряд ограничений в пространстве роженицы и ее поведении. Она не выходит за пределы двора, спит отдельно от мужа, ест из отдельной посуды и пр.

В целом, в цикле родинных обрядов горанов прослеживаются как общепобалканские культурные традиции (соблюдение периода нечистоты, ритуальная изоляция роженицы, использование средств имитативной магии), так и специфические локальные черты, обусловленные этнической и конфессиональной принадлежностью (мусульманское обозначение *nafaka*, усыновление детей близких родственников, славянская специфика родственных связей, разграничение женского и мужского ритуального пространства и пр.). Немаловажным фактором в бытовании данных обрядов является устойчивость патриархальных норм, определяющая характер взаимоотношений в семейном коллективе и приоритетность конкретных его членов.

### ПРОСТРАНСТВО, ПОДЕЛЕННОЕ И ОБЪЕДИНЕННОЕ СМЕРТЬЮ

По своей структуре и внутреннему содержанию погребально-поминальная обрядность горанов в значительной степени совпадает с тем, что удастся фиксировать на Балканах среди иных этнических групп, исповедующих суннитский ислам. Несомненно, причиной этому служит то, что многие предписания относительно погребения умершего мусульманина содержатся в Коране и определяются шариатом. Тем не менее некоторые архаичные и инновационные погребальные и поминальные практики горанов носят откровенно неисламский характер и с позиции ортодоксального ислама могут быть подвергнуты критике. Важной особенностью также является то, что вербальный и терминологический коды погребальной обрядности состоят как из арабских компонентов (*dženaze* — покойник, *čefin* — саван, *dženet* — рай), так и из собственно славянских (*izglavnik* — памятник, *grobišta* — кладбище, *na crno sedi* — носить траур, *zakop* — похороны).

После констатации смерти (*mreška*) покойного кладут на пол (на соломенный настил) или на кровать в передней комнате. Покойного не оставляют одного — рядом с ним пребывают исключительно родственницы, а также те женщины, которые пришли их поддержать, причем если покойник — мужчина, жена садится в ноги, а рядом с головой — мать, дочери и другие ближайшие родственницы. Сами информанты объясняют тот факт, что рядом с покойным находятся именно женщины, их большей мудростью. Проститься с покойным приходят все женщины, проживающие в селе. В светлое время суток, пока покойный находится в доме, женщины могут оплакивать его смерть (*go redi*). Родственники мужского пола на это время собираются в комнате какого-либо соседнего дома и там принимают других мужчин, которые приходят выразить

соболезнования и почтить память усопшего. Ни женщины, находящиеся возле тела умершего, ни мужчины, сидящие в соседнем доме, ночью не спят — они беседуют, вспоминают случаи из жизни покойного или перечисляют его добродетели. Каждому пришедшему подносят по чашке кофе, чтобы он помянул усопшего. Группы людей, которые варят кофе (*kavedžija*) и раздают его присутствующим (*izmetčija*), выбираются из числа соседей и друзей — близким родственникам запрещено участвовать во всех подготовительных процедурах (приготовление могилы, обмывание покойного, поминальные обеды и пр.).

Обмывают покойного люди одного с ним пола, причем считается, что лучше это делать старшим членам социума. Происходит эта процедура на дворе, непосредственно перед погребением, после чего тело в дом уже не заносят, а помещают на носилки (*tabut*) или в гроб, оборачивают в саван (*ćefin*), и живым к нему уже нельзя прикасаться. В случае смерти мужчины в подготовке участвует сельский ходжа, которому платят небольшую сумму денег. Среди горанов Албании практика погребения в гробах появилась после 1967 г. Женщины моют жилое пространство дома, после того как тело было вынесено. Эти и другие подготовительные процедуры выполняют не ближайшие родственники, а соседи и друзья. Согласно исламским предписаниям, женщинам запрещено присутствовать на похоронах, поэтому они сопровождают процессию с телом умершего лишь до мечети или до огромного камня, речь о котором пойдет далее. На кладбище идут лишь мужчины. После погребения все приглашаются на обед, который устраивает сосед в своем доме.

Теперь в общих чертах коснемся поминальной обрядности горанов. Первая трапеза происходит в день похорон: сосед в своем доме устраивает обед (*ruček*), на который приходят родственники и друзья умершего. Вечером того же дня пекут большие оладьи (*prganici*) — их едят на ужин и раздают жителям соседних домов. Прганицы являются неотъемлемым блюдом всех поминальных трапез, и их раздают вплоть до пятого дня. Когда женщина раздает оладьи, она произносит формулу: «*Ovo je za mrtvija duša!*», на что следует ответ: «*Gospod kabul!*»

На третий и пятый дни уже в доме умершего устраивают поминальные обеды, перед трапезой ходжа читает заупокойную молитву — *mevljud*. Мужчины и женщины едят одновременно, но в разных комнатах. Из кулинарного кода поминальной обрядности можно отметить следующее: на третий день закалывают ягненка, готовят фасоль (*gra*), пьют кофе. На пятый день мужчины готовят до 100 кг халвы из муки, растительного масла и сахара (*alva*). Ее необходимо съесть в тот же день, поэтому оставшееся угощение раздают всем жителям села. В этот же день закалывают теленка и готовят блюдо из мяса и фасоли (*meso so gra*). На седьмой день приглашают 20–30 человек и устраивают ужин, состоящий из традиционных сладостей (*tulumbi*), тушеного мяса, фасоли, оладий. Обеды также устраивают на пятьдесят второй день, спустя полгода и год.

На пятьдесят второй день (другое наименование — шесть недель), помимо уже известных блюд, готовят *malo šerbet*, *čorba gorska* (с внутренностями овцы). Голову овцы в качестве жеста уважения подают ходже, который делит ее с теми, кто помогал петь поминальную молитву. В отличие от погребения, в дни поминок женщины ходят на кладбище без всякого ограничения и поливают могилы водой. Кладбище также посещают в дни накануне Байрамов (*delenje*) — после утренней молитвы в мечети мужчины и женщины вместе идут на кладбище, прибирают могилы, зажигают свечи, раздают карамель и оставляют сладости и орехи на могилах. По словам информантов, визиты на кладбище среди горанов совершаются несколько раз в год. Люди, приезжающие в родное село на короткое время (например, в отпуск из трудовой миграции), в обязательном порядке посещают могилы родных вне зависимости от установленных поминальных дней.

Теперь эти сугубо этнографические сведения мы попытаемся интерпретировать. Смерть, даже предвиденная и ожидаемая, как правило, является серьезным потрясением и испытанием для общества. Печальное событие сплачивает людей, обостряя родственные и дружеские связи, — взаимовыручка помогает справиться с горем, вызванным потерей близкого человека. Все эти механизмы, несомненно, действенны и необходимы социуму, однако, как представляется, сам факт смерти не только объединяет живых людей и, таким образом, стирает существующие границы между ними, но и одновременно, пусть лишь на время, очерчивает новые, разделяя представителей сообщества на мужчин и женщин, взрослых и детей, своих и чужих исходя из конфессиональной и этнической принадлежности. Смерть преобразует упорядоченное пространство, будь оно социальным, физическим или ментальным, строго отделяя необходимое и дозволенное от нежелательного и табуированного. Кроме того, смерть образует новую сетку топосных доминант, накладываемую на освоенное социумом пространство: маркируются места смерти и захоронения, а также сам путь, проделанный между ними.

Чтобы в дальнейшем было понятнее, о чем идет речь, мы хотели бы предложить три термина, обозначающих различные уровни социального пространства, вписанного в границы пространства физического:

- 1) *пространство семьи* (family space): дом–двор–квартал (*махала*<sup>5</sup>);
- 2) *пространство сообщества в границах компактного расселения* (in-border community space): село–регион;

<sup>5</sup> Махала (гор. *m'a(h)ala*, лит. алб. *mëhall|ë-a*, от тур. *mahalle*) — квартал балканского села или города; термин вошел в употребление вследствие османского административно-политического и социально-культурного влияния. В случае села махала, как правило, населена представителями одной семьи или рода (слав. *pl'eme*, алб. *fis*).

3) *пространство сообщества вне границ компактного расселения* (off-border community space): освоенное диаспоральное пространство.

Сразу стоит сказать, что разные уровни социального пространства имеют различную степень проницаемости, которая также зависит от того, находится ли сообщество в данный момент в состоянии относительного спокойствия или кризиса (применимо к традиционной культуре под кризисом следует понимать любое социально значимое событие и ответную реакцию сообщества на него).

Итак, каким же образом смерть одного из членов социума преобразует каждый из уровней пространства? Пожалуй, именно на первом уровне наиболее ощутимы вызванные смертью механизмы ритуального и утилитарного разделения сообщества по различным признакам. Во-первых, дополнительное разделение мусульманского сообщества по гендерному признаку (мужское и женское пространство, различные функции). Во-вторых, существенной оказывается степень родства — ближайшие родственники исключаются из всех мероприятий, связанных с подготовкой тела и его погребением. В-третьих, возрастной критерий также является значимым: всеми процедурами руководят старейшие члены общины, присутствие детей (за исключением детей умершего), а также беременных женщин на похоронах считается нежелательным.

В момент социального кризиса, вызванного смертью одного из членов сообщества, некоторым трансформациям подвергается также пространство села. Прежде всего маркированным является тот путь, по которому перемещается процессия с телом умершего. Посреди одной из улиц села Шиштавец, ведущей непосредственно на сельское кладбище, лежит огромный камень (рис. 3), на который кладут тело умершего по пути следования процессии. По словам информантов, глыба лежит на этом месте более двухсот лет, а ранее она являлась частью дома одного из жителей села [X]усейна — по его имени назван сам камень: *usen 'of kamen'* (рус. Усейнов камень). У этого камня нужно сделать остановку и помолиться за упокой души усопшего — отсюда другое его название: *kamen 'za klan'an'e dženaze*. Важным оказывается то, что если от дома до камня носилки с покойным несут низко, на уровне пояса, то уже после остановки до кладбища носилки транспортируют на плечах. Таким образом, весь путь похоронной процессии оказывается разделенным на две части. Семiotически камень можно рассматривать как границу мира живых — после остановки начинается более ответственный отрезок пути, связанный непосредственно с попаданием умершего в пределы кладбища. Полевые наблюдения среди различных групп исламизированных славян (2009–2012) указывают на то, что обычно в данной функции «разделителя» пространства выступает мечеть или камень с аналогичным набором функций.

Образуя оппозицию с миром живых, кладбище также является одним из важнейших компонентов пространства социальной группы. Вслед за М. Фуко мы рассматриваем кладбище в качестве примера «иног места/пространства»



Рис. 3. Усейнов камень. С. Шиштавец. 2011 г. Фото Д.С. Ермолина

(l'autre espace) [Foucault 1984: 46–49]. Кладбище — не просто место, где производится погребение умершего человека, кладбище — это пучок смыслов, в котором, во-первых, с одной стороны, мертвые противопоставлены живым, а с другой — кладбище — единственное место, где живые находятся так близко к мертвым; во-вторых, кладбище отражает структуру сообщества — «мир мертвых» организован подобно «миру живых» (территория кладбища поделена на родовые и конфессиональные участки, обладающие, в свою очередь,

различным уровнем престижности<sup>6</sup>); в-третьих, «мир живых» и «мир мертвых» соединяются в общее социальное пространство (оппозиция «свой–чужой» актуальна и для «мира мертвых») — вспомним пример с похоронами младенца.

Фактор смерти также является существенным для освоенного пространства вне границ компактного расселения этнической группы, иными словами, для тысяч горанов, проживающих в диаспоре по всей Европе (прежде всего в Великобритании, Бельгии, Швейцарии, Италии). Во-первых, смерть служит поводом для того, чтобы все члены семьи приехали на несколько дней со всех концов Европы и проводили в последний путь родственника. Кроме этого, все люди, проживающие в эмиграции, стараются найти возможность и хотя бы раз в год приехать в родное село и посетить могилы родственников (рис. 4). Во-вторых, мы можем говорить об использовании топонимов на надгробных памятниках как об одном из способов воздействия на пространство. С одной стороны, нами были получены примеры того, как места расселения горанской диаспоры включаются в пространство села. Так, в качестве современной тен-



Рис. 4. Приехавшие из эмиграции посещают могилы родных.  
С. Шиштавец, 2011 г. Фото Д.С. Ермолина

<sup>6</sup> Речь идет прежде всего о христианских участках кладбища (слав. *g'aursko grobište*), которые сохранились в тех мусульманских районах Балкан, где процессы исламизации протекали относительно недавно (XIX — начало XX в.).



Рис. 5. Намогильный памятник. С. Шиштавец. Надпись: «Родился в Шиштавце, умер в Бельгии». 2011 г. Фото Д.С. Ермолина

денции стоит отметить тот факт, что, если человек умер в эмиграции, но его тело было похоронено или перезахоронено на родной земле, на памятнике указывается то место, где он скончался (рис. 5). С другой стороны, отмечена противоположная по своему характеру тенденция: названия горанских сел, попадая на памятники, становятся важным маркером присутствия данной этнической группы вне границ ее компактного расселения. Так, на городском мусульманском кладбище г. Призрен можно найти довольно большое число горанских могил с указанием села, откуда происходил усопший.

Таким образом, на примере анализа полевого материала по этнографии горанов мы можем наблюдать воздействие фактора смерти на разные уровни социального, ментального и физического пространства.

\* \* \*

В качестве выводов стоит отметить следующее:

— в результате полевой работы в 2011 г. среди славянского мусульманского населения региона Гора был получен пусть не исчерпывающий, но достаточный материал, дающий представление о семейной обрядности данной этнической группы;

— семейная обрядность горанов представляет собой синтез неисламских архаичных балканских и славянских элементов и инноваций с предписаниями ханафитского фикха и шариата;

— в связи с этим представляется возможной перспектива ареального компаративного исследования различных локальных мусульманских традиций: как славянских (бошняки, торбеши), так и албанских (население соседних регионов Албании, Косово, Македонии, Черногории).

Результаты полевой работы 2011 г. среди горанов Албании и Косово демонстрируют перспективность дальнейших комплексных исследований в области традиционной и современной этнографии, этнолингвистики, славяноведения, а также балканистики и социокультурной антропологии.

### Библиография

*Агапкина Т.А.* Южнославянские поверья и обряды, связанные с плодовыми деревьями, в общеславянской перспективе // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. Вып. 7. С. 84–111.

Голо Бордо/Gollobordë, Албания. Из материалов балканской экспедиции РАН 2008–2010 гг. / под ред. А.Н. Соболева, А.А. Новика. СПб.: Наука; München: Sagner Verlag, 2013.

Категория родства в языке и культуре / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2009.

*Костић С.* Амајлије у народним веровањима у источној Србији // Гласник етнографског музеја. Београд, 1996. Књ. LX. С. 77–95.

*Лутовац М.* Гора и Ополье. Антропографска студија. Београд, 1955.

*Младеновић Р.* Говор шарпланинске жупе Гора // Српски дијалектолошки зборник. Београд, 2001. Књ. 48.

*Младеновић Р.* Говоры трех мусульманских этнокультурных групп на юго-западе Косова и Метохии // Языки и диалекты малых этнических групп на Балканах. Материалы международной научной конференции (Санкт-Петербург, 11–12 июня 2004 г.) / Отв. ред. А.Н. Соболев, А. Ю. Русаков. СПб.; Мюнхен, 2005. С. 52–82.

*Седакова И.А.* Балканские мотивы в языке и культуре болгар. М., 2007.

*Соболев А.Н.* О говоре горанов в Албании в общепалканской перспективе // Косово и Метохија у цивилизацијским токовима: Међународни тематски зборник. Косовска Митровица, 2010. Књ. 1: Језик и народна традиција. С. 291–299.

*Толстая С.М.* Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. Вып. 7. С. 111–129.

*Тончева В.* Непознатата Гора. София, 2012.

*Фрээр Дж.* Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 1983.

*Foucault M.* Des espaces autres (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967) // Architecture, Mouvement, Continuité. 1984. № 5. P. 46–49.

*Kaser K., Halpern J.M.* Contemporary research on the Balkan family, anthropological and historical approaches // Гласник етнографског института САНУ. Београд, 1997. Књ. XLVI. С. 63–72.

*Popovic A.* Magic among the Balkan populations: convergences and divergences // Balkanologie. Décembre 2004. Vol. VIII. № 2 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://balkanologie.revues.org/index545.html>.

*Steinke K., Ylli Xh.* Die slawischen Minderheiten in Albanien (SMA). München; Berlin: Verlag Otto Sagner, 2010. 3. Teil: Gora.