

## Лексика народной культуры славянского анклава в Албании: Малая Преспа

Академик Н.И. Толстой в своей разнонаправленной деятельности придавал большое значение работе в поле. С самого начала научной карьеры он активно участвовал в диалектологических экспедициях. Еще будучи студентом отделения болгарского языка и литературы филологического факультета Московского университета, а затем и аспирантом кафедры славянской филологии, он был активным участником и даже руководителем группы (1948–1950 гг.) при исследовании переселенческих болгарских говоров Бессарабии (АБГСР: 23), частности в с. Суворово в 1951 г., о работе в котором сохранился рукописный отчет 1953 г.<sup>1</sup>

В 1956–1959 гг. Никита Ильич трудился в совместных российско-болгарских коллективах, собиравших материал для I тома Болгарского диалектного атласа в юго-восточной Болгарии под руководством С.Б. Бернштейна и Ст. Стойкова в рамках сотрудничества Института болгарского языка БАН и Института славяноведения и балканистики АН СССР (БДА 1964: 187).

В качестве сотрудника Института славяноведения и балканистики АН СССР Н.И. Толстой в 1961 г. принял участие в лингвистической экспедиции в Ташкент к политическим эмигрантам из Северной Греции и Эпира, этническим славянам – македонцам из Эгейской Македонии, которые были компактно расселены в нескольких кварталах столицы Узбекской ССР. В состав экспедиции также входили В.М. Иллич-Свитыч и Г.П. Клепикова. Было записано более десяти часов нарративов на юго-восточных македонских диалектах (из областей Костура, Лерина, Водена, Сера и Кукуша)<sup>2</sup>, а также тексты на арумунских и мегленорумынских говорах (Бернштейн 2002: 271).

В 1962 г. Никита Ильич инициировал диалектологические экспедиции в Полесье, которые позднее, с середины 70-х годов XX века, превратились в этнолингвистические и были направлены на сбор материала для Полесского этнолингвистического атласа. Работа продолжалась вплоть до трагического 1986 г., и многие поколения учеников Н.И. Толстого получили бесценный опыт полевых исследований.

DOI: 10.31168/91674-692-1.2.15

<sup>1</sup> Н.И. Толстой. Отчет о диалектологической экспедиции в болгарское село Суворово летом 1951 г. Рукопись 1953 г. (совместно с другими) (Плотникова 2000: 395).

<sup>2</sup> Архив В.М. Иллича-Свитыча хранится в Отделе славянского языкознания Института славяноведения РАН. Он был оцифрован в 2019 г. сотрудниками института М.М. Макаревым, Т.С. Ганенковой и М.Н. Саенко.

В своих научных трудах Н.И. Толстой уделял особое внимание диалектологии народной культуры, подчеркивая, что «вся народная культура д и а л е к т н а, что все ее явления и формы функционируют в виде вариантов, территориальных и внутрдиалектных вариантов с неравной степенью различия» (Толстой 1995/1: 20). Ему принадлежит заслуга введения в научный оборот нового термина – *культурный диалект*: «Диалект (равно как и макро- и микродиалект) представляет собой не исключительно лингвистическую территориальную единицу, а одновременно и этнографическую, и культурологическую, если народную духовную культуру выделять из этнографических рамок» (Толстой 1995/1: 21). Автор подчеркивал необходимость комплексного подхода к исследованию традиционной народной духовной культуры славян. Ученый отмечал, что понятие территориального культурного диалекта мало использовалось в славянской этнографии и культурологии, «в то время как оно очень существенно для диахронических исследований и является ключевым в опытах реконструкции праславянской духовной культуры и лексического фонда праславянского языка» (Толстой 1995/2: 37). Никита Ильич считал, что славянские культурные диалекты могут нередко служить едва ли не единственным источником для внутренней реконструкции, в связи с чем «весьма актуальной становится проблема создания научной диалектологии славянской духовной культуры со всеми вытекающими из этого задачами – выделения классификационных дифференцирующих признаков, характеризующих диалектные различия, картографирования диалектных явлений, применение ареалогического подхода к собиранию и интерпретации диалектных фактов» (Толстой 1995/2: 47).

Ученики и последователи Московской этнолингвистической школы, созданной акад. Н.И. Толстым, многое сделали в указанном направлении, поскольку этнолингвистическая ареалогия всегда была одним из важнейших направлений этой школы. Внимание к географии и «диалектологии» традиционной культуры присутствует в пятитомном словаре «Славянские древности», в индивидуальных монографиях и статьях<sup>3</sup>. А.А. Плотникова проявляла особый интерес к этому аспекту этнолингвистики, ее перу принадлежит монография об этнокультурных диалектах Южной Славии в балканском контексте, выполненная на материале обрядовой терминологии, мифологической лексики и соответствующих реалий и форм обрядов и верований (Плотникова 2004). Т.А. Агапкина в своей фундаментальной монографии «Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл» опубликовала ряд карт, посвященных хронотопам и календарно приуроченным ритуалам (Агапкина 2002). Исследуя балканские мотивы в языке и культуре болгар, И.А. Седакова картографировала терминологию родин и связанных с ними отдельных поверий (Седакова 2007). Ареальная картина терминологии болгарского свадебного обряда представлена в книге Е.С. Узенёвой (Узенёва 2010).

<sup>3</sup> Подробнее об этом писала С.М. Толстая, см. (Толстая 2013: 79).

Авторство этнолингвистической части вопросника «Малого диалектологического атласа балканских языков» (МДАБЯ), над которым многие годы в содружестве успешно работали ученые Института лингвистических исследований РАН и Института славяноведения РАН, принадлежит А.А. Плотниковой (Плотникова 2009). По этому вопроснику были собраны богатые полевые материалы и после завершения полевого обследования регионов в рамках МДАБЯ: не только в десятках сел славянских стран: Сербии, Хорватии, Боснии, Болгарии, Македонии, Словакии, Чехии, Украины, Польши, – но и в неславянских (Румынии, Венгрии, Австрии, Греции и Албании). Большая часть материалов опубликована в различных изданиях Института славяноведения РАН, в частности в сериях «Исследования по славянской диалектологии» и «Карпато-балканский диалектный ландшафт» (КБДЛ 2008; 2012; 2014).

Говоря об обследовании отдельных территорий, академик Толстой указывал на существование архаических и неархаических зон: «Архаическая зона – не просто зона хорошей сохранности, хотя без хорошей сохранности архаика не может быть установлена и воспринята как нечто цельное. Наличие определенной устойчивой системы духовной культуры традиционного типа, условий функционирования этой культуры и ряда черт, элементов и атрибутов, свойственных другим, относительно изолированным зонам того же типа в пределах современной Славии, характеризует архаическую зону» (Толстой 1995/3: 50). К одной из таких архаических зон относятся и славянские анклавы в Албании, существующие в культурно-языковой изоляции долгие столетия, со времен так называемого Первого болгарского царства (X–XI вв.), а возможно даже с V–VI вв.

Н.И. Толстой специально изучал архаическую славянскую лексику и топонимию в Албании и славянские заимствования в албанском языке. Он выступал с докладом о предварительных итогах этих исследований на большом научном форуме в Черногории в 1990 г., посвященном проблемам истории и культуры населения славянского происхождения в Албании, по результатам которого вышел сборник материалов и докладов<sup>4</sup> (ССПА). Автор уделил особое внимание славизмам в сельскохозяйственной терминологии албанцев, а также в мифологии, отметив реликты языческой духовной культуры, оставшиеся в таких терминах, как алб. *tsare* ‘ведьма’, восходящий к слав. *чара, чарати, кобе* < слав. *коб* ‘судьба, злой рок’ и др.<sup>5</sup> Никита Ильич отмечал, что «границы современных славянских языков, наречий, народов и этнических групп относительно позднего происхождения. Внимание к локальным явлениям позволит увидеть предшествующие, более ранние этноязыковые и культурные слои на карте современной Славии, подобно тому как в старинных настенных росписях сквозь верхний слой нередко проступают предшествующие нижние слои» (Толстой 1995/3: 51).

<sup>4</sup> <https://www.rastko.rs/rastko-al/zbornik1990/index.php> (дата обращения: 02.12.2022).

<sup>5</sup> <https://www.rastko.rs/rastko-al/zbornik1990/ntolstoj-relikti.php> (дата обращения: 02.12.2022). Албанские материалы публикуются в той орфографии, которую использовал Н.И. Толстой, она несколько отличается от стандартной албанской.

В последние годы я проводила совместно с другими коллегами полевые исследования диалектов и традиционной народной культуры в подобных архаических славянских анклавах на Балканах по этнолингвистической программе (в Северной Греции и Горе (мусульмане), а также в Малой Преспе (христиане), Албания). С 30 июля по 8 августа 2021 г. состоялась этнолингвистическая экспедиция Института славяноведения РАН в Албанию в составе: Е.С. Узенёвой (ИСл РАН), М.М. Макарецва (ИСл РАН – Ун-т им. Карла фон Осецкого, Ольденбург), А.А. Леонтьевой (ИСл РАН), Н.И. Кикило (РУДН)<sup>6</sup>. Мы посетили сёла Малой Преспы на границе с Северной Македонией: Горна Горица, Туминец, Глобочани, Пустец<sup>7</sup>.

Регион Преспанских озер или Преспа представляет собой высокую эллипсоидную горно-озерную ландшафтно-изолированную область (котловину) в географическом центре Балканского полуострова, которая окружена цепью гор. Мягкий климат, естественная недоступность, плодородные почвы, изобилие рыбы издавна привлекали сюда людей (самые ранние археологические находки относятся к 2000 г. до н. э. – Јовановски 2005: 11). Начиная с ранних Средних веков Преспа представляла собой с природно-географической и экономической точек зрения цельный ареал с мозаичной этнической, этноконфессиональной и культурной картиной (Макарова 2018: 5). В настоящее время политические границы разделили область между республиками Албанией, Грецией и Северной Македонией. Государственные границы проходят по водам Большого Преспанского озера. Жители Преспы были максимально изолированы друг от друга из-за запрета на перемещение из одной страны в другую по водам озера и отсутствия пограничных пунктов, за исключением одного между Албанией и Северной Македонией (Соболев 2013: 98).

В македонской географической терминологии регион обозначается как области Верхняя Преспа (макед. *Горна Преспа*) и Нижняя Преспа (макед. *Долна Преспа*). Вероятно, данное деление восходит к административному членению периода османского завоевания. Турецкая администрация разделяла ареал на две нахии: Ресенскую и Нижнепреспанскую. Это распределение территории закрепилось вследствие установления государственных границ в 1913 г. К области Верхняя Преспа относятся сёла, расположенные на западном и восточном берегах Большого Преспанского озера, а также в области Ресенско Поле. В греческой и албанской традиции регион разделен на Большую (греч. *Μεγάλη Πρέσπα*, алб. *Prespa e Madhe*) и Малую Преспу (греч. *Μικρή Πρέσπα*, алб. *Prespa e Vogël*) (Макарова 2018: 6).

<sup>6</sup> Экспедиционные исследования были проведены и авторская работа выполнена в рамках гранта Немецкого научного общества «Kontaktinduzierter Sprachwandel in Situationen des nicht-stabilen Bilinguismus – seine Grenzen und Modellierung: slavische (soziale) Dialekte in Albanien» (Deutsche Forschungsgemeinschaft, GZ: MA 8750/1-1).

<sup>7</sup> Всего было опрошено 22 информанта в возрасте от 12 до 90 лет, без образования и с высшим образованием, сделано около 30 часов аудиозаписей, собраны фото- и видеоматериалы. Подробности об экспедиции см. в статье (Макарецв, Кикило 2022).

Малая Преспа – это историко-географическая область в албанском административном регионе Корча, расположенная на западном берегу Преспанского озера, а на востоке простирающаяся до горного массива Галичица – Суха-гора. Она охватывает сёла Пустец, Леско, Церье, Зырновско, Шулин, Глобочани, Долна-Горица, Горна-Горица и Туминец (алб. Kalamas, Gorica e Madhe, Gollomboç, Diellas, Gorica e Poshtme, Liqenas, Lajthiza, Zaroshka, Serja) (Мангалакова 2008: 276). В регионе Корчи находятся еще несколько сел со славянским населением – Бобоштица, Дренова (алб. Drenova, слав. Дреновене) и Врыбник (на границе с Грецией). Основными занятиями жителей Преспы до XX в. были животноводство (в горных районах), рыболовство (в прибрежных селах), а также виноградарство, пчеловодство и садоводство. В настоящее время развивается туризм (Јовановски 2005: 24–26).

В VI–VII вв. на территорию Преспы приходят первые славянские племена. Попав в зону греческого влияния, они частично вытесняют, частично ассимилируют автохтонное палеобалканское население. В конце X – начале XI в., во время правления царя Самуила, Преспа полностью попадает в состав средневекового раннефеодального государства балканских славян – Первого болгарского царства (Георгиев 2003). Первые турецкие постоянные поселенцы появились в Преспе в XVI в. В XVII и XVIII в. число этнических турок значительно выросло (Кънчов 1900: 241–244). В македонской историографической традиции утверждается, что заселение Преспы албанцами началось только во второй половине XVIII века. Антропонимические данные средневековых османских документов позволяют констатировать присутствие албанцев на территории Преспы уже начиная с XV в. (Макарова 2018: 9).

Согласно Сан-Стефанскому мирному договору 1878 г., область Корчи находилась в границах Болгарии, однако в результате решений Берлинского конгресса эти территории вернули Османской империи, таким образом, с 1912–1913 гг. они остаются в границах Республики Албания, но де факто с 1914 г. эти земли были оккупированы греческими войсками, затем французскими. В 1924 г. сёла Малой Преспы окончательно включены в состав Албании, тогда же была установлена граница с Грецией (Елдъров 2000: 24, 26–27). Как следует из исторических документов, опубликованных С. Елдыровым, местное славянское население (в частности, Горна- и Долна-Горица, Туминец) в то время позиционировали себя как болгары и отправляли прошения в Министерство просвещения в Тиране с просьбами разрешить преподавание болгарского языка в сельских школах (Елдъров 2000: 52–53).

В межвоенный период на данный регион оказывало сильное влияние соседнее Королевство сербов, хорватов и словенцев (позднее Королевство Югославия и СФРЮ). С 1945 г. в регионе вводится образование на «родном языке», которым считается македонский литературный язык. В настоящее время в школах сел Пустец, Долна-Горица и Туминец обучение до 4 класса ведется на македонском языке, в прогимназии (до 9 класса) – на албанском языке (Тончева 2013: 60).

Социоллингвистическая ситуация в селах Малой Преспы весьма сложная. Население этих 9 сел (общее количество жителей не превышает пяти

тысяч) – славяноязычные македонцы (в соответствии с их этнической самоидентификацией) православного вероисповедания; абсолютное большинство – билингвы, владеющие албанским литературным языком. Старшее поколение говорит на нижнепреспанском диалекте, младшее и среднее знакомо также и с македонской литературной нормой. Пустец (алб. *Liqenas*) – самое большое из сел Малой Преспы. Здесь располагается административный центр района (макед. *општина*) и школа, преподавание в которой осуществляется на албанском и македонском языках.

Несмотря на относительную географическую изоляцию региона, славянское население Малой Преспы находится в постоянном контакте с албанцами области Корчи. Жители малопреспанских сел признаны правительством Албании в качестве национального меньшинства. Подобные многоязычные симбиотические сообщества, живущие в географически изолированных областях, в лингвокультурной антропогеографии Балкан получили наименование *краины* (Соболев 2013: 94). Однако к крайнам относятся и другие этно/культурно/географические регионы Албании, которые могут иметь моноэтнический и несимбиотический характер.

Литература об истории региона Малой Преспы достаточно обширна, поскольку славянское население этих земель представляло большой интерес для ученых, посещавших или исследовавших эти территории начиная с конца XIX в. (Кънчов 1900; Селищев 1931; Mazon 1936; Томов 1970; Елдъров 2000; Георгиев 2003; Јовановски 2005; Мангалакова 2008; Момева 2012; Тончева 2013; КИЕНБ 2013).

Вместе с тем языку, особенностям диалекта Малой Преспы посвящено мало работ, лишь отдельные фрагменты статей или глав (Асенова 2007; Соболев 2013). Существуют, однако, две монографии, в которых представлена характеристика диалекта на территории Албании (Цветановски 2010) и в Северной Македонии (Макарова 2018, она же Эшер 2020), причем в последней акцент поставлен на анализе претеритальной системы говоров региона Преспа – македонского, албанского и арумьнского (диссертация была защищена в Санкт-Петербурге в 2018 г.).

Описание выборочных фрагментов народной культуры дано в книгах местных жителей-краеведов, Г. Думы (Дума 2007), представившего вниманию читателей сведения о народной свадьбе и некоторых обычаях, и Г. Миовского (Миовски 2010), не только рассказавшего об истории и быте своего родного села Пыпли, но и собравшего старинные слова и выражения, загадки и поговорки, давшего описания детских игр и похоронных обычаев и др. Первая книга вышла в Скопье на македонском языке, вторая – в Софии на болгарском, что хорошо отражает разные представления местных жителей и ученых о славянской идентичности в регионе.

В настоящей статье мы представим лишь некоторые из народных календарных обрядов, записанных нами во время экспедиции в селах Горна-Горица и Туминец, главным образом те, которые Н.И. Толстой относил к архаическим: бадняк, ряжение на святки с элементами народного театра, окказиональное вызывание дождя и др. (Толстой 1995/4).

Отметим, что два обследованных села Малой Преспы различаются по некоторым признакам. Во-первых, по времени заселения: Туминец характеризуется автохтонным населением, древней историей, а с. Горна-Горица сформировалось переселенцами из с. Шулин в 1936–1937 гг., предки которых, будучи зажиточными скотоводами, поддерживали многие десятилетия монастырь Св. Марины/Марены на озере и построили в селе церковь Св. Георгия в 1901 г. Во-вторых, по особенностям говора: Туминец выделяется среди всех окрестных сел особенной лексикой, хотя население обоих сел называет свой язык *нашки*, *преспански* или *македонски ѝезик*, а также *горичански*, *тумички* в соответствии с названием села. И в-третьих, отличия касаются народного костюма: в с. Туминец он ярких цветов, в Горна-Горице – в черно-белых тонах.

В обоих селах сохранились древние родовые праздники, когда *служат* и *славят* святых-покровителей рода. Отмечают родовой праздник в день определенного святого (*св. Никола, св. Георги, св. Арангел*), для чего готовят угощение и обед (*рефенет*), во время которого один хлеб делится всей семьей, т. е. происходит наделение каждого члена семьи долей, судьбой. В с. Туминец обряд носит название *заслуг* (ср. болг. *служба*, ю.-серб. *заслуга* ‘вечер накануне праздника слава’ – Плотникова 2021: 102): «Мишевци служат св. Димитрия» [Род Мишевцев чувствует святого Димитрия]. Память умерших предков почитали трижды в год в специальные дни (*Мъртва събота*).

Информаторы отмечали, что в с. Горна-Горица сначала заселились 4 рода (*сой*): Рестоите, Вельоите, Гроздановците, Янкулоите / Нечоите. В обоих селах важный статус имеет *побратимство/посестримство*, которое получали мужчины/женщины, рожденные в одно время или крещенные в одной воде.

Среди зимних праздников особое место занимает Рождество (*Бóжик*) и его канун (*Кóледа, Кóледе, Бáдник*). Название праздника, согласно народной этимологии, связывается со временем царя Ирода, когда *кóлеле дéца* [убивали детей], отсюда и наименование *Кóледа*. Этот день считался праздником детей и пастухов. Каждый ребенок получал изготовленную накануне пастухом веточку/деревце (*чóмага, чóмадже*, ср. болг. *сурвачка*) из кизила (*да е жив и здрав*), украшенную бубенчиками, орехами, конфетами и воздушной кукурузой, отдельные шарики которой предназначались скотине и домочадцам: ребенку, невесте, хозяйке, хозяину и др.

Накануне вечером отдельные группы парней (*коледáрите*) собирались на окраинах села и зажигали костры, соревнуясь между собой, у кого костер будет больше и ярче. Дети перепрыгивали через огонь для здоровья. Затем все сходились посреди села и отправлялись обходить дома односельчан, собирая «дары» в виде муки и жита. После чего готовили халву и угощались ей, деля между всеми колядующими. Всю ночь длилось веселье и пелись песни. Дума приводит текст, в котором колядники поют об изобилии в будущем году в виде скота, молока, брынзы и пр. (Дума 2007: 77).

На следующее утро дети (*чомáджии*) брали свои разноцветные веточки/палки и собирались в группы, чтобы обходить дома селян. Остановившись у ворот или дверей, они стучали по ним палками, пока хозяйка не открывала им и не одаривала их

калачами. Дети при этом произносили благопожелания и пели песню «Коле-леда» о будущем большом урожае и умножении детей (Дума 2007: 77):

Дај ми, бабо, колаче, ќе те удра по главче. [Дай мне, бабка, калачик, я ударю тебя по головке].

Колку ѕвезди на небо, толку деца во селото, [Сколько звезд на небе, столько детей в селе],

Колку песок во морето, толку жито во полето. [Сколько песка в море, столько жита в поле].

В настоящее время в селе уже утрачены представления о возжигании сакрального полена (*бадняк*) в очаге на Рождество, но следы его существования сохранились в терминологии (хрононим *Бáдник* ‘канун Рождества’, ср. макед. *Бадник* ‘Сочельник’ – СД 1: 127) и приуроченном к этому дню ритуальном сборе в лесу веток с листвой, которыми украшали дома: «На Бадник кършат шумата во планина и закачат по вратите» [В Сочельник ломают ветки с листвой в горах и вешают их на двери] (с. Горна-Горица). Ритуал втыкания веток от принесенного в дом бадняка известен католикам Боснии (Толстой 1995/4: 143), которые срубали небольшую ветку орехового или дубового дерева и затыкали за стреху на период Сочельника и Рождества (СД 1: 128).

Рождество (*Бóжик*) отмечали три дня, в течение которых в селе играла музыка, танцевали оро, пели песни, ходили в гости к соседям и односельчанам, угощались мясными блюдами из свинины, так как закончился пост (*Бóжикни пóсти*), ужин накануне (*Бóжикна вéчера*) был постным (рыба, маслины, орехи, горох). Г. Дума отмечал, что во второй день готовили мучные изделия (*сучеа печива*), а на третий — кашу или кушанье из молока и хлеба (*нопара*) (Дума 2007: 78). Термин *božić* (и его фонетические варианты) характерен для западной части балканославянского ареала и распространен далее на запад по всей Южной Славии, вплоть до Словении, тогда как *Коледа* характерен для восточной Болгарии (Плотникова 2004: 365, карта II-1-4. Хрононимы Рождества).

В с. Туминец в период святок (*Мръсни денови*) отмечены особые верования, связанные с водой и относящиеся к периоду жизни роженицы в течение 40 дней после родов, когда она считается «нечистой» (как поясняют сами информанты, Богородица родила на Рождество и еще не получила очистительной молитвы). Считалось, что в дни между Рождеством и Богоявлением вся вода «нечистая» (*лйóнка вода, леóнка вода* ‘нечистая’, ср. *ле(x)уса/родилка* ‘роженица’). Поэтому до праздника Крещения (*Вóдици*) не умываются, не моются, а если пьют воду, то бросают в нее уголек, чтобы «он все зло погасил/удалил» (*лóшото се гáсни*).

Очень широко в селах отмечали старый Новый год *Васíлица/Васíльовден/Сúрова* (14.01), когда обходы села совершали *василíчари/сурóвари* – парни, которые танцевали в каждом дворе и произносили благопожелания домочадцам, девушке на выданье, молодоженам и др. «для урожая и здоровья» (*за берикét, за здравíе*). В отличие от колядников, которым давали хлеб, эти группы угощали

мясом и колбасами. Обозначение новогодних дружин термином с корнем <sup>+</sup>*surva* характерно для территории Болгарии и отдельных локальных традиций в Македонии: р-н Скопье и Преспы (Плотникова 2004: 420, карта II-1-9).

В прошлом *сурбвари* после завершения обходов собирались посреди села или прямо на дороге и зажигали костер (*василичарски оган*). Обязательным атрибутом этого праздника была халва, которую готовили и которой угощались у костра колядовщики, чтобы год был хорошим и принес плоды: «Алва правет на Василица, без алва не бидува. Да е блага година, да има плод» (с. Горна-Горица). В этот день в каждом доме выпекали хлеб с монетой (*погача со пара*), считалось, что нашедший ее будет удачливым весь год (*да биде късметлия во цела година*). Согласно данным карты распространения новогоднего хлеба с монетой у южных славян, лепешка без названия встречается на сербско-болгарском и македонско-болгарском пограничье, а также в центральной Македонии и юго-западной Сербии (Плотникова 2004: 376, карта II-1-5. Рождественский хлеб типа «чесница»). Наши материалы расширяют ареал распространения этого обрядового предмета на запад, к македонско-албанской границе, в Малую Преспу.

На Новый год совершались также маскарадные игры (*маскарад*), в которых участвовали молодые парни, переодевавшиеся в женские одежды и мазавшие лица сажей. Среди ряженых был свадебный кортеж: чета новобрачных (*зет, невеста*), деверь (*братим*), посаженный отец (*кум*), священник (*пон*), гадальщик (*гаталец*), который всем членам семьи предсказывал будущее и давал задания. Разыгрывалось венчание невесты с женихом, которое совершал поп. Хозяину нужно было поклониться невесте и подарить ей подарок «для урожая и здоровья» (*за берикет, за здравье*). Невеста олицетворяла собой плодородие и урожай будущего года. По окончании обхода домов ряженые собирались у кума, где ели, пили и веселились всю ночь.

Н.И. Толстой подчеркивал, что основной смысл обрядовых действий (часто непристойных, и потому, вероятно, утраченных в наши дни) с ряженой невестой у южных славян – это вызывание плодородия (Толстой 1995/4: 118). В пользу этого свидетельствуют и многочисленные благопожелания, в частности урожая, приносимые участниками ритуального действия.

Интерес для исследователя представляют первые весенние праздники и поверья, связанные с месяцем мартом, который в древности был началом нового года, годового календарного цикла, и де-факто начинал новый сельскохозяйственный год у балканских славян. Февраль у жителей Малой Преспы слыл плохим месяцем, в феврале запрещалось начинать важные дела: совершать помолвку, свадьбу, строительство дома: «Сечко сечи, Марта лечи!» [Сечко (февраль) сечет, а Марта лечит]. День 1 марта, называемый здесь *баба Марта*, считался самым счастливым днем в году. Рано утром все домочадцы вкушали что-то сладкое (*благо*) и проглатывали почку кизилового дерева, «чтобы быть сладкими, как локум, и крепкими, как кизил». В некоторых селах двери и окна

домов украшали первоцветами (*кукуряк* и *гороцвет*), поджигали у дверей лепешки навоза, чтобы дым от них окуривал целый день дом. Это делалось в апотропеических целях, кроме того, дымом от таких лепешек, украшенных теми же цветами или ромашкой, лечили больных (Дума 2007: 80).

В Горна-Горице подобные коровьи лепешки поджигали у входа в хлев, где находился скот, «для молока» (*за млéко*). Полагали, что надо жечь навоз, «чтобы скотина была здоровой, имела такую силу, как огонь» (*се правет палила да има сила стóката како огно*).

Согласно народным поверьям, счастье дома зависело от того, кто первым войдет в него в этот день (ср. серб. *полазник* ‘первый посетитель, приносящий удачу’), какая у него нога, легкая/счастливая или тяжелая (*лэсна, аирлија нога, со добра нога* или *тежка*). Каждый посторонний человек, входящий в дом, не должен приходить с пустыми руками, а обязан был принести с собой сухих веток и бросить их в очаг, приговаривая: «Полно и рамно со дечиња и јариња» [Пусть дом будет полон детей и ягнят] (Дума 2007: 80). В с. Горна-Горица каждый гость приносил с собой щепки, чтобы водились куры, или веточки кизила, которые затыкали за двери и которыми ударяли домочадцев, «чтобы они были крепкими, как кизил» – *да си як како дрéнот* (ср. подобные действия на Новый год в Преспе и у болгар, и битье вербой весной у восточных славян: «Будь весела (веселий), як весна, здорова (здоровий) як вода, богата (богатий), як земля» – Толстой 1995/5: 69).

В этот день нельзя было ругаться, злиться, красть что-либо, лгать и обманывать, иначе все это сопровождало бы человека в течение целого года. Эти запреты являются примером имитативной магии с отрицательным знаком.

В регионе широко известна легенда с мотивом петрификации о так называемой «мартовской старухе», замерзшей в горах вместе с козами и превратившейся в камень, из которого потом забил ключ с чистой водой. В горах существует источник, который носит название *нија вода, ничкина вода, ничина вода* букв. ‘вода вульвы’ и который местное население связывает с легендарной старухой.

По легенде из с. Пыпли, одна старушка отправилась 31 марта пасти коз в горы, считая, что март закончился и наступает теплое время года, поэтому сказала марту: «Кит коза на планина, пърц марту на брадина» [Кыш, козы в горы, пук – марту на бороду] (ср. в с. Туминец – *посери му се на брадата на Мартеничко*). Когда март услышал эти слова, он очень рассердился и отправился к своему побратиму апрелю: «Априле, филе, мой побратиме, дай ми ти са молба три денои от твойте за да я спотерам таа стара баба от планина, па сетне ке ти го върна заемо» [Апрель, мой побратим, дай мне, прошу тебя, три дня от твоих, чтобы я прогнал эту старую бабу с горы, а потом я верну тебе заем]. Апрель согласился, и тут же подул сильный ветер, повалил снег, началась метель, и старушка замерзла. Поэтому в народе до сих пор считается, что первые три дня апреля еще зима, в это время запрещалось что-либо сажать: «Не бързайте да садите! Трите баби не са съйдени, полета не е дойдена. Земята уще спие» [Не торопитесь сажать! Три бабки не прошли, весна не пришла. Земля еще спит] (с. Пыпли,

Миовски 2010: 339). Материалы нашей экспедиции подтверждаются данными карт названия месяца (*баба Марта*), наименования весенних дней *баби* (*трите баби*), характерного для юго-западной Македонии и р-на Преспанских озер (Плотникова 2004: 468, карта П-1-13а). В соответствии с указанной выше картой, легенда о наказании дерзкой старухи месяцами известна в южной Славии шире данного региона, от восточной Болгарии до Боснии и Герцеговины.

Согласно народным поверьям, месяц март – это старая женщина с непостоянным, вредным характером, причем ее плохие черты связываются с уходящей зимой, а хорошие – с наступающей весной. В последние дни марта гадали о погоде. А в с. Горна-Горица три дня в конце марта назывались *Бабите*, *трите баби*, в это время гадают о погоде, давая каждому дню имя одной из пожилых женщин в селе, отмечая, в какой день будет дождь, какая старушка лучше, добрее (*коя баба е по-добра*): «Ако върне, бабата била добра, берикетлия» [Если пойдет дождь, значит бабка хорошая, урожайная] (с. Туминец). Сходные поверья и гадания о дожде, предвещающем хороший урожай, в дни «трех/девяти баб» (там есть три сербских, три турецких и три цыганских бабы) известны в южной Сербии, в Пчине, на границе с Македонией (Плотникова 2021: 85–86).

В Малой Преспе гадали о погоде и в первые двенадцать дней в августе. Подобный «августовский» обычай известен также грекам (Плотникова 2009: 35).

С 1 марта связан и обычай повязывать красно-белые сплетенные нити (*мартенки*) детям и молодым животным для здоровья и в качестве оберега от злых сил. Вешали их и на фруктовые деревья, чтобы они давали плоды. Носили мартеницы до прилета ласточек, увидев первую из них, обращались к ней с просьбой о здоровье: «На ти синьо и зелено, дай ми бело и црвено» [Возьми синее и зеленое, дай мне белое и красное]. После чего привязывали мартеницу на зазеленевшее, здоровое фруктовое дерево. Наличие данного обрядового атрибута и термины с корнем *март-* распространены в южной Македонии и Болгарии (Плотникова 2004: 476, карта П-1-13б. «Мартеница»: названия, гадания, обычай).

К архаическим обрядам Н.И. Толстой относил окказиональный праздник вызывания дождя, причем его южнославянский вариант, по мнению ученого, имеет праславянское происхождение (Толстой 1995/4: 79). В исследованных нами селах Малой Преспы развернутый вариант языческого обряда против засухи отмечен в с. Туминец, где также выявлен синонимический ряд ритуалов, объединенных одной целью: молебен в церкви о дожде и обход села, девичьи обходы *Ойлилия* на св. Николу Летнего, сопровождаемые обливанием водой, и подвешивание убитой черепахи за ногу к фруктовому дереву: *ке ўбиеш жёл'ка и ке я обе-сиш на овошка за да върне*. Никита Ильич отмечал, что «“обрядовая синонимичность” – явление, свойственное и многим крупным, архаичным и относительно замкнутым этнокультурным зонам» (Толстой 1995/4: 87). В случае со своеобразными «похоронами» черепахи, которую следует, вероятно, считать предметным символом водной стихии, подземной, хтонической, эту стихию необходимо было привести в баланс с небесной, спровоцировав дождь.

В с. Туминец накануне дня святого Николы Летнего (по другим сведениям – после дня св. Георгия) девушки собирались в группу *Ойлилия* и делали куклу (*лиляк*) из цветов, повязывали ей платок (*шамия*) и обходили с ней дома, где их одаривали едой (мукой, маслом, салом), за что девушки кропили домочадцев водой, выкрикивая: «Да върни, да завърни, да загърми, да има берикет!» [Пусть пойдет дождь, пусть прольется дождь, загремит гром, чтобы был урожай!]. Затем обходили село и даже посещали пастушьи станы (*бачило*), чтобы обрызгать пастухов водой и получить в дар брынзу. По окончании хождений собирались в одном доме и делали из подаренной муки и масла жареные пирожки с брынзой (*бюрёки*), которыми вместе угощались. Куклу разбирали в том же доме, где ее сделали, а цветы отдавали коровам, чтобы у них было много молока. Подобные обходные обряды с украшенной зеленью девушкой известны почти всем южным славянам (болг., сев.-вост.-серб. *неперуда*, серб., зап.-болг., вост.-макед. *додола*, хорв., словен. *prporuša*) и даже встречаются в Полесье (*куст*), тогда как обход под названием *oj-ljule* отмечен на карте А.А. Плотниковой только в юго-зап. Македонии и в районе Охридского озера и Преспы на территории Северной Македонии (Плотникова 2004: 510, карта П-1-1б. Обряд вызывания дождя).

Наш материал расширяет ареал распространения термина на зону албанско-македонского пограничья и указывает на определенную огласовку (*ойлилия*, *ойлиле*)<sup>8</sup>, связываемую здесь посредством народной этимологии с днем св. Ильи. В с. Туминец остались отголоски обрядовой песни с упоминанием св. Ильи: «Ой лилия, свети Илия, да завърни, да загърми, да се рани сиромашия...» [Ой лилия, святой Илья, пусть пойдет дождь, загремит гром, чтобы могли есть бедняки].

В селах Глобочане, Долна-Горица и Шулин девушки собирались в день св. Ильи посреди села, каждая брала с собой торбу и коромысла с ведрами, полными воды. Одну девушку выбирали в качестве главы процессии, ей закутывали голову платком, в руку давали палку, она носила имя *Илјарче*, а вся группа называлась *Илјарки*. Девушки обходили дома односельчан, входя в помещение, кропили его водой. При этом пели (Дума 2007: 82):

Добре дојде во селото ој Илия ој	Добро пожаловать в село, ой, Илия, ой
Моли Бога и Господа ој Илия ој	Моли Бога и Господа, ой, Илия, ой
Да заврне да загрме ој Илия ој	Чтобы дождь пошел и гром ударил, ой, Илия, ой
Да се стори берикето ој Илия ој	Принес урожай, ой, Илия, ой
Берикето и тревата ој Илия ој	Урожай и траву, ой, Илия ой

Посещали и пастуший стан, собирали подношения в виде сала, масла, брынзы и пр. Если кто-то из прохожих близко приближался к процессии по пути ее следования, его обливали с головы до ног водой из ведра. По завершении обходов готовили еду и угощались в специально назначенном для этого месте

<sup>8</sup> Происхождение подобных названий связывается с припевом песен: ср. макед. *ой-люле* (Струга), *ојлуле*, *ојлале*, *ојлиле* (Битола) (СД 2: 101).

за границами села. В частности, в Туминеце это была местность Старо-село, где раньше, по преданию, располагалось само село.

Связь св. Ильи со стихией воды прослеживается и у восточных славян в запретах купаться в открытых водоемах после его праздника (2 августа), когда он якобы помочился в воду или бросил туда льдинку, и вода стала холодной, непригодной для купания.

Анализ ряда календарных обрядов, причисляемых к разряду архаических, наряду с самим фактом их сохранности (полной, как в случае с карнавальными обходами новогодних дружин *суровари*, или частичной, в терминологии, – *Бадняк*), выявил следующую закономерность: терминология народной культуры двух обследованных сел Малой Преспы (Горна-Горица и Туминец) в своей основе является славянской. Н.И. Толстой отмечал, что «в прямой связи с механизмом заимствования находится такая особенность древнеславянской духовной культуры, как проницаемость и непроницаемость различных ее сторон и фрагментов» (Толстой 1995/3: 52). Мы можем констатировать, что традиционная культура славянского населения Малой Преспы оказывается почти непроницаемой для иноязычных заимствований, несмотря на многовековое сожительство с албанцами.

В целом общая структура календарных обычаев близка другим южнославянским, однако эту локальную традицию отличает иная приуроченность ряда обрядов: возжигание костров происходит на Рождество и Новый год, а не на масленицу, как у большинства славян, украшение домов цветами и зеленью совершается на 1 марта, а не на Юрьев день или Троицу, первый посетитель (*полазник*) приходит не на Рождество/Новый год, а 1 марта и др. Но семантика обрядов начала сохраняется (1 марта – начало весны, нового сельскохозяйственного года)<sup>9</sup>.

Ряд терминов объединяет данную локальную традицию с балканославянским ареалом (ритуальный предмет *мартеница* и его наименование) или македонско-южносербско-западно-болгарским – названия заимствованных дней *баби* (Плотникова 2004: 716). Отдельные термины образуют горизонтальные изоглоссы, входя в южный балканославянский пояс, в терминологии А.А. Плотниковой, в частности *наръциници* ‘мифологические существа, определяющие судьбу новорожденному’ (Плотникова 2004: 717). Другие роднят культуру данных сел с македонскими говорами (*стройник* ‘сват’, *ойлилия* ‘обряд вызывания дождя’, *басмарица* ‘ведьма’). Локальной особенностью является лексема с корнем *чуд-*: *почудено* ‘ребенок, разболевшийся от сглаза’, ср. юго-западно-македонское *почуди* ‘сглазить’, болгарское *почуди*, *почудица* (Плотникова 2009: 54). Отдельные термины связывают Малую Преспу с западными территориями балканославянского ареала (родовой праздник *заслуг* известен в центральных областях Македонии, северо-восточной Сербии и северо-западной Болгарии), выстраивая горизонтальные изоглоссы сербско-болгарско-македонского пограничья (Плотникова 2009: 37).

<sup>9</sup> См. статью «Начало–конец» в словаре «Славянские древности» (Валенцова, Узенева 2004: 372–376).

Своеобразие лексики традиционной культуры и культурного диалекта сел Малой Преспы состоит в причудливом соединении известных в других областях лексем, как это часто бывает на Балканах.

### Источники и литература

- Агапкина 2002 – Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весеннее-летний цикл. М., 2002.
- Асенова 2007 – Асенова П. Бележки върху българските говори в Албания // Български острови на Балканите / съст.: Петя Асенова, Йовка Тишеева, Марина Джонова. София: Издателство «Фигура», 2007. С. 45–51.
- АБГСР – Атлас болгарских говоров в СССР. Вступительные статьи и комментарии к статьям. М., 1958.
- Валенцова, Узенева 2004 – Валенцова М.М., Узенева Е.С. Начало – конец // СДЗ. М., 2004. С. 372–376.
- Георгиев 2003 – Георгиев П. Преспа // Кирило-Методиевска Енциклопедия. Т. III. София: Марин Дринов, 2003. С. 327–331.
- БДА 1964 – Български диалектен атлас. Т. I. Югоизточна България / съставен под ръководството на Ст. Стойков и С.Б. Бернштейн. Ч. 1. Карти. Ч. 2. Статии. Коментари. Показалци. София, 1964.
- Бернштейн 2002 – Бернштейн С.Б. Зигзаги памяти. Воспоминания. Дневниковые записи / отв. ред. академик В.Н. Топоров. М., 2002.
- Дума 2007 – Дума Г. Мала Преспа. Скопје, 2007.
- Елдъров 2000 – Елдъров Св. Българите в Албания 1913–1939. Изследване и документи. София, 2000.
- Јовановски 2005 – Јовановски В. Населбите во Преспа (местоположба, историјски развој и минато). Скопје, 2005.
- КБДЛ 2008 – Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. Вып. 1. Памяти Г. П. Клепиковой. М., 2008.
- КБДЛ 2012 – Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура: 2009–2011. Вып. 2. М., 2012.
- КБДЛ 2014 – Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура: 2012–2014. Вып. 3. М., 2014.
- КИЕНБ 2013 – Културно-историческо и езиково наследство на «съседна» България / съставители: Маргарита Младенова, Валентин Гешев. София, 2013.
- Кънчов 1900 – Кънчов В. Македония. Етнография и статистика. София, 1900.
- Макарова 2018 – Макарова А.Л. Претеритивная система говоров региона Преспа – Македонского, албанского и арумунского. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. СПб., 2018.
- Макарцев, Кикило 2022 – Макарцев М.М., Кикило Н.И. Некоторые тенденции в морфосинтаксисе переселенческих штокавских диалектов в Албании (Шияк и Мюзекя) и славяно-албанский языковой контакт // Славянский мир в третьем тысячелетии. 2022. Т. 17. № 1–2. С. 120–141.
- Мангалакова 2008 – Мангалакова Т. Нашенци в Косово и Албания. София, 2008.
- МДАБЯ 2003 – Малый диалектологический атлас балканских языков. Пробный выпуск / под редакцией А.Н. Соболева. München, 2003.
- Миовски 2010 – Миовски Г. Пепелица на времето. История, бит и култура на село Пъпли в Самуиловата Преспа. София, 2010.

## Коливо святого Феодора

Великомученик Феодор Тирон, память которого почитается в греческой православной церкви дважды (17 февраля и в субботу первой седмицы Великого поста), относится к числу наиболее известных святых новогреческого народного календаря.

По мнению греческих фольклористов, подобная популярность объясняется тем, что первая суббота Великого поста является одной из родительских суббот [ψυχοσάββατα, букв. – «задушная суббота»] (Σιέττας 1975: 264), когда повсеместно готовят коливо<sup>1</sup> или (редко) другие поминальные блюда<sup>2</sup>. В особенности это касалось семей, в которых были родственники, умершие «плохой смертью». На о. Лерос, например, приготовление колива на помин души утонувших в море [κόλλιβα του κακοθανάτου, букв. – «коливо дурной смерти»] сопровождалось плачем и похоронными причитаниями (там же: 265). На юго-западе Пелопоннеса (Корони) поднос с вареной пшеницей относили в церковь ради спасения душ домочадцев, погибших на чужбине, не оставивших после себя детей, убитых и т. п., а для домашнего поминовения выпекали специальные постные пирожки со шпинатом и тыквой (Ταρσοῦλη 2011: 34). В некоторых локальных традициях ко дню св. Феодора были приурочены обходы домов с пожеланиями успокоения душам покойных. Так, на Крите (Панормо) хозяйки готовили печенье [σπιτικά] для детей, которые приходили со словами: «Προσφορᾶτο, προσφορᾶτο, εἶδαμε δὲν εἶδαμε, Θεὸς σχωρέσ' τοῖ πεθαμέν'» [Подайте, подайте, видели – не видели, [пусть] Бог смилуется над умершими] (Μέγας 1950: 16).

О связи св. Феодора с культом мертвых и о поминальном характере праздника свидетельствует одно из его названий – [день] *Неживого* [τ'Ἀψυχοῦ] (Касторья), а также запрет мыться в этот день, чтобы не тревожить мертвых, чтобы «не показались [из земли] их кости» (ΘΝΕ 1965: 203). В то же самое время существует вера в то, что св. Феодор спасает людей от смерти. См., например, следующие фессалийские записи:

Μία γ'αῖκα ἦταν ἀφ' τὰ Κουτσομόλια (στὰ Τρίκαλα μέσα). αὐτὴ ἦταν κλῆ κι τὴν πῆρι οὐ ἄντρας τ'ς στὸν ὤμο νὰ τὴ φέρ' ἀπάν' στοὺν ἅϊ Θόδουρου. Ἦρθαν στοὺν ἅϊ Θόδωρ' κ'εῖνον τοὺ βράδ' κ' ἔμειναν ἄλλα δυό. Τὴν τρίτη μέρα τοὺ βράδ' τὴν εἶπαι οὐ ἅϊ Θόδουρας νὰ σ'κωθῆ νὰ πάη στὰ Τρίκαλα, στοὺ σπῆτι τ'ς. Εἶχε γίν' καλά.

Одна женщина из Кутсомолья (район в Трикале) была калекой, и муж на спине понес ее в [монастырь] св. Феодора. Пришли они к святому Феодору в этот вечер и остались еще на две ночи. На третий вечер сказал ей святой Феодор подниматься и идти в Трикалу к себе домой. Выздоровела она. (Σιέττας 1975: 268)

DOI: 10.31168/91674-692-1.2.16

<sup>1</sup> Коливо, то же кутья – каша из цельных зерен пшеницы, ячменя, реже пшена или риса с добавлением меда (сыты) или сахара, иногда с сухофруктами, орехами и др.

<sup>2</sup> Например, пекли к этому дню пирожки с начинкой из травы (о. Милос), раздавали жареную рыбу, хлеб и сыр (ΘΝΕ 1965: 203).

Момева 2012 – Момева В. Селските населби и куќи в Потпелистерието: културно наследство на Битолско-Преспанскиот регион. Битола, 2012.

Плотникова 2000 – Плотникова А.А. Никита Ильич Толстой // Отечественные лексикографы XVIII–XIX века / под редакцией Г.А. Богатовой. М., 2000. С. 381–398.

Плотникова 2004 – Плотникова А.А. Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.

Плотникова 2009 – Плотникова А.А. Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. Изд. 2-е, исправленное и дополненное. М., 2009.

Плотникова 2021 – Плотникова А.А. Этнолингвистические материалы из Пчини // Славянские архаические ареалы в пространстве Европы. [Вып.] 2. М., 2021. С. 63–149.

СД – Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В 5 тт. / под общей ред. Н.И. Толстого. Т. 1–5. М., 1995–2012.

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

Селищев 1931 – Селищев А.М. Славянское население в Албании. София: Типография П. Пушкова, 1931.

Соболев 2013 – Соболев А.Н. Основы лингвокультурной антропогеографии Балканского полуострова. Т. I: Номобалканicus и его пространство. СПб.; München, 2013.

ССПА – Становништво словенског поријекла у Албанији. Зборник радова са међународног научног скупа одржаног на Цетињу 21, 22. и 23. јуна 1990. године. Титоград (Подгорица), 1991.

Толстая 2013 – Толстая С.М. Постулаты московской этнолингвистики // Н.И. Толстой, С.М. Толстая. Славянская этнолингвистика. Вопросы теории. М., 2013. С. 67–82.

Толстой 1995/1 – Толстой Н.И. Язык и культура // Н.И. Толстой. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 15–26.

Толстой 1995/2 – Толстой Н.И. Этнолингвистика в кругу гуманитарных дисциплин // Н.И. Толстой. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 27–40.

Толстой 1995/3 – Толстой Н.И. Проблемы реконструкции древнеславянской духовной культуры // Н.И. Толстой. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 41–60.

Толстой 1995/4 – Толстой Н.И. Архаические ритуалы // Н.И. Толстой. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 61–148.

Толстой 1995/5 – Толстой Н.И. Из «грамматики» славянских обрядов // Н.И. Толстой. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 63–77.

Томовски 1970 – Томовски Т. Преспа во средниот век // Историја. 1970. № 2. С. 49–80.

Тончева 2013 – Тончева В. Славяноезични общности в Албания (Мала Преспа и Корчанско, Голо Бърдо и Гора) – исторически контекст и съвременна идентичност // КИЕНБ 2013. С. 57–69.

Узенёва 2010 – Узенёва Е.С. Болгарская свадьба: этнолингвистическое исследование. М., 2010.

Цветановски 2010 – Цветановски Г. Говорот на македонците во Мала Преспа. Скопје, 2010.

Эшер 2020 – Эшер А.Л. Претериальная система говоров региона Преспа – Македонского, албанского и арумьнского. СПб., 2020.

Mazon 1936 – Mazon A. Documents, contes et chansons slaves de l'Albanie de Sud. Paris, 1936.