

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ  
ИМ. ПЕТРА ВЕЛИКОГО  
(КУНСТКАМЕРА)

*На правах рукописи*

**Дугушина Александра Сергеевна**

**РОДИННАЯ ОБРЯДНОСТЬ  
АЛБАНЦЕВ БУДЖАКА И ПРИАЗОВЬЯ  
(XX — начало XXI в.)**

**Специальность: 07.00.07 — этнография, этнология и антропология**

**Диссертация на соискание ученой степени  
кандидата исторических наук**

Научный руководитель:  
кандидат исторических наук  
Новик А.А.

Санкт-Петербург

2016

## ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	4
ГЛАВА 1. РОДИННЫЙ ЦИКЛ .....	39
Раздел 1. Брак и рождение детей .....	39
Раздел 2. Беременность.....	42
Раздел 3. Институты родовспоможения .....	46
3.1. Медицинское и традиционное родовспоможение.....	46
3.2. Образ и статус повивальной бабки. ....	49
3.3. Бабин день.....	52
3.4. Принятие родов повивальной бабкой. ....	56
Раздел 4. Период сорокадневья («нечистоты»).....	59
Раздел 5. Обряды социализации ребенка .....	63
5.1. Крещение и институт кумовства .....	63
5.2. Наречение именем. ....	70
Выводы по Главе 1 .....	74
ГЛАВА 2. ПРАЗДНИКИ РОДИН.....	78
Раздел 1. Индивидуальные посещения роженицы .....	81
Раздел 2. Коллективные посещения.....	85
2.1. Третий день.....	86
2.2. Девятый день. ....	91
2.3. «Большой» праздник. ....	96
Выводы по Главе 2 .....	101
ГЛАВА 3. МАГИЧЕСКИЕ И МИФОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РОЖДЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА.....	104
Раздел 1. Представления о предсказателях судьбы.....	104
Раздел 2. Ритуальный отказ от ребенка .....	121
Выводы по Главе 3 .....	128
ГЛАВА 4. ПЕРВЫЙ ГОД ЖИЗНИ РЕБЕНКА.....	132

Раздел 1. Особенности отношения к младенцу и ухода за ним .....	132
1.1 Купание и пеленание. ....	132
1.2 Грудное вскармливание.....	140
1.3. Запреты и предписания. ....	149
1.4 Обереги. ....	151
1.5 Защита от русалок. ....	153
1.6 Речевое поведение. ....	157
1.7 Народная медицина и магия. ....	159
1.8 Колыбель.....	168
Раздел 2. Особые ритуалы первого года.....	171
2.1. Ритуальное соление детей.....	171
2.2. Прорезание и выпадение зубов. ....	177
2.3. Первые шаги. ....	178
Выводы по Главе 4.....	184
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	188
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ И УСЛОВНЫХ ОБОЗНАЧЕНИЙ.....	194
БИБЛИОГРАФИЯ.....	197
ПРИЛОЖЕНИЯ.....	247
Приложение 1. Список опрошенных информантов .....	247
Приложение 2. Нарративы о наречении судьбы.....	249
Приложение 3. Нарратив о принятии родов повитухой .....	253
Приложение 4. Иллюстрации .....	254

## ВВЕДЕНИЕ

Рождение ребенка и комплекс обрядов, сопровождающих это событие, — неотъемлемая часть традиционной культуры каждого этноса. Фундаментальная роль наличия детей как залога благополучия семьи, преумножение потомства для передачи этнических традиций между поколениями, экономический интерес для материальных и хозяйственных нужд, приобретение определенного статуса индивидом и семейным коллективом, а также многие другие факторы определяют ценностный характер отношения к рождению детей как в мировоззрении отдельного человека, так и в культуре в целом. **Объектом** настоящего исследования является традиционная культура этнолокальной группы албанцев, проживающих на юге и юго-востоке Украины: в с. Жовтневом (укр. Жовтневе, прежде — Каракурт<sup>1</sup>) Болградского района Одесской области и в трех селах Приазовского района Запорожской области — в с. Георгиевке (укр. Георгіївка, прежнее название — Тюшки), с. Гаммовке (укр. Гамівка, старое название — Джандран) и с. Девнинском (укр. Дівнинське, прежде — Таз). **Предметом** исследования является родинная обрядность албанцев Украины как один из ритуалов жизненного цикла, основополагающие идеи и смыслы которого воплощены в мифологических и фольклорных представлениях, обрядовых практиках и терминологии, кодирующей составляющие его элементы.

**Краткая история образования албанских сел Украины.** Традиционная культура албанцев, проживающих в южных пределах Украины, совмещает в себе пласты различного историко-культурного происхождения. Неоднородный характер компонентов, входящих в состав современной традиционной обрядности албанцев Украины, неразрывно связан с важнейшими этапами истории миграций данной этнической группы. Для понимания специфики предмета исследования — родинного обряда — с точки зрения условий и причин, его сформировавших,

---

<sup>11</sup> В мае 2016 г. селу возвращено название Каракурт.

представляется необходимым кратко охарактеризовать основные векторы движения данной группы албанцев от мест проживания их предков до области современного расселения<sup>2</sup>.

Албанское население, проживающее на юге и юго-востоке Украины — в Северном Причерноморье (в области Буджак) и Приазовье, является пришлым, заселившим регионы в начале и середине XIX в. Согласно соотнесению албанского идиома с диалектным ландшафтом Албании, а также доступным историческим и этнографическим сведениям, зоной изначального расселения албанцев Буджака и Приазовья принято считать юго-восточную часть страны — современные области городов Корчи и Виткукя, Девол и Колёня [Широков 1962: 34; Десницкая 1968: 475; Шарапова 1990: 117–118; Новик 2010: 67; Ермолин 2011: 9; Морозова 2013: 3]. Османское завоевание земель Балканского полуострова и, в частности, албанские земли, вызвало волны интенсивных миграций населения в разных направлениях с оккупированных территорий [Арш 1992: 134; Иванова 2006: 81, 301]. С ними связано так называемое «арнаутское движение» — массовое переселение албанцев, болгар и влахов XV–XIX вв. из Западной Македонии, Центральной и Юго-Восточной Албании на болгарские земли<sup>3</sup> [Шарапова 1990: 114]. К первой, наиболее масштабной волне этого движения на рубеже XV–XVI вв.<sup>4</sup> относят массовый исход группы православных албанцев и славян из области Девол<sup>5</sup> на восток, в Болгарию, в числе которых, по всей видимости, были и предки албанцев Украины [Яранов 1932: 87; Шарапова 1990: 116–117]. *Краина*<sup>6</sup> Девол вместе с соседней областью Корчи, входившие в округ

<sup>2</sup> Подробные сведения об истории образования албанских сел представлены в работах [Шарапова 1990; Vagonina et al. 1996; Жугра, Шарапова 1998; Новик 2011а; Морозова 2013 и др.].

<sup>3</sup> «Арнаутами» в это время именовали всех переселенцев разной этнической принадлежности из Албании и Западной Македонии [Шарапова 1990: 114; Иванова 2006: 301].

<sup>4</sup> Всплеск миграционного движения именно в этот период в Албании объясняется историками смертью Скандербег (Георгия Кастриоти) в 1468 г., героя антиосманского албанского восстания [Арш 1992: 134]. Тенденция оставлять родные земли была характерна для массовых настроений того времени как альтернатива перспективы «погибнуть в безнадежной войне с завоевателями, покориться обстоятельствам, принять религию победителей и служить им» [Иванова 2006: 82].

<sup>5</sup> О принадлежности населения Девола к христианству свидетельствуют материалы турецких дефтеров, согласно которым, до середины XV в. этот регион еще не подвергся исламизации [Pulaha 1997: 54].

<sup>6</sup> *Краина* (из алб. *krahinë*, -а) — термин, принятый в отечественной албанистике для обозначения историко-этнографических областей Албании (см. подробно [Десницкая 1968: 52–53]). В балканистике данный термин (ср. серб. и хорв. *krajina*, болг. *краице* — от слав. \*krajъ ‘конец, отрезок’) также используется для обозначения

Костурия при турецкой администрации, были пограничным с Македонией регионом Юго-Восточной Албании, из которого шел основной отток населения на восток. На направление движения, возможно, повлияли не только политические мотивы, но и традиционные связи между албанцами и болгарами, сложившиеся задолго до начала массовых переселений<sup>7</sup>. Имеются сведения о межэтнических браках [Десницкая 1968: 323] и развитых торговых отношениях: Болгария была одним из наиболее посещаемых мест албанскими трудовыми мигрантами — торговцами и ремесленниками из Корчи [Korça 1923: 10]. В результате перехода албанцы основали многочисленные поселения в южной и северной частях восточной Болгарии<sup>8</sup>, в число которых входило с. Девня близ г. Варна. Это село отмечено в истории албанцев Украины как место, из которого их предки вместе с группами болгар и гагаузов в 1809–1810 гг. предприняли переселение в пределы Российской империи<sup>9</sup>. С этого времени начинается новый этап в жизни рассматриваемой этнической группы албанцев: в иных политико-социальных условиях и в окружении добавившихся к прежним новым соседей — молдаван, русских и украинцев.

Переселение православных подданных Османской империи в Россию происходило непрерывно с конца XVIII в. Наиболее интенсивное заселение южной части Днестровско-Прутского междуречья — Буджака — болгарами и примкнувшими к ним албанцами и гагаузами из северо-восточных районов

---

минимальной антропогеографической территориальной единицы — небольшого района, представляющего единство в географическом, экономическом и этнографическом отношениях [Соболев 2013: 98].

<sup>7</sup> По всей видимости, существование давних связей с определенными землями играло большую роль в формировании переселенческих потоков. Другим крупным направлением массовых передвижений были владения Неаполитанского королевства — к западу от южных областей, с которыми у феодального общества средневековой Албании были налаженные связи [Десницкая 1990: 102]. В период XV–XVI вв. албанцы из юго-западных районов обосновались на юге современной Италии (области Калабрия, Апулия, о. Сицилия), поселения которых существуют в Италии и по сей день [Десницкая 1990: 100–113; Арш 1992: 134–135; Иванова 2006: 81–81].

<sup>8</sup> На юго-востоке Болгарии к албанским селам исследователями причисляются следующие: Мандрица, Султанкёй, Кютезе, Алгынташ, Азардере, Зальф, Караджакли [Шарапова 1990: 114; Дихан 2001: 92–94]. На северо-востоке, помимо с. Девня (Девино / Девне / Девна), — села Кара-Арнаут, Бей-Арнаут / Арнауткёй, Эскиарнаутлар, Арнаутлар [Шарапова 1990: 115–117; Морозова 2013: 4]. К настоящему времени сохранилось лишь одно село с албанским населением на юго-востоке Болгарии — Мандрица, говор которого обнаруживает параллели с говором албанских сел на Украине.

<sup>9</sup> Свидетельством того, что албанцы имели отношение к с. Девне, являются устные нарративы жителей албанских сел Украины о том, что именно из этого села в окрестностях г. Варны они переселились в Бессарабию и сохранили название для одного из сел в Приазовье — Девнинское. Этот факт засвидетельствован Д. Ярановым и в исторических материалах, использованных П. Кеппеном, при составлении «Хронологического указателя материалов для истории инородцев Европейской России» [Кеппен 1861: 1–2; Яранов 1932].

Болгарии происходило во время русско-турецкой войны 1806–1812 гг. [Иванова, Чижикова 1979: 5; Шарапова 1990: 119; Иванова 2006: 302]. В 1812 г. в состав России вошла Бессарабия, и царское правительство было заинтересовано в массовом заселении пустующих степных территорий, где прежде были поселения ногайских татар. За выходцами с Балкан закрепилось название «задунайские колонисты»<sup>10</sup>, однако официальная статистика не выделяла албанцев и гагаузов из общей массы болгар [Иванова, Чижикова 1979: 5]. Считается, что в 1811 г. вблизи центра болгарской колонии г. Болграда на левой стороне озера Ялпух было основано с. Каракурт (совр. Жовтнево), которое заселили численно преобладавшие албанцы с болгарами и гагаузами [Шарапова 1990: 120; Иванова 2006: 302].

Вторая волна интенсивных миграций из восточной Болгарии в Россию приходится на 1823–1834 гг. и во многом связана с военными действиями русско-турецкой кампании 1828–1829 гг. [Дихан 2001: 21]. После окончания войны с русскими войсками в Буджак перебрались болгары, гагаузы и албанцы из с. Кара-Арнаут близ Разграда [Жугра, Шарапова 1998: 121]. По данным, опубликованным А.В. Шабашовым на основе исторических документов<sup>11</sup>, в с. Каракурт в 1816 г. насчитывалось 637 албанцев, в 1827 г. — 700, в к 1847 г. — 1151 [Шабашов 2002: 278].

В 1861–1862 гг., после того, как часть южной Бессарабии оказалась в Молдавском княжестве по условиям Парижского трактата 1856 г., часть жителей Каракурта и значительное число болгар и гагаузов Буджака переселились в пределы России — Бердянский уезд Таврической губернии (ныне Приазовье) [Islami 1955: 163; Иванова, Чижикова 1979: 5]. В результате болгары основали

<sup>10</sup> Помимо численно преобладавших болгар и примкнувшим к ним гагаузов и албанцев, в переселенческом потоке участвовали сербы, греки, влахи, герцеговинцы, черногорцы, поляки, заднеэстровские молдаване и др., которых также именовали «задунайскими колонистами» [Иванова, Чижикова 1979: 4–5].

<sup>11</sup> А.В. Шабашов ссылается на следующие источники [Шабашов 2002: 275]: за 1816 г. — «Ведомость о числе семейств и душ муж. и жен. пола, составленная из списков при переписи Бессарабских Задунайских переселенцев»; за 1827 г. — «Статистическое описание Бессарабии, собственно так называемой, или Буджака, с приложением генерального плана сего края, составленного при гражданской съемке Бессарабии, производившейся по высочайшему поселению размежевания земель оной на участки, с 1822 по 1828 гг.». Аккерман, 1899; за 1847 г. — «Объяснение случаев от коих каждая колония получила свое наименование и что оные значат на Татарском, Турецком и Молдавском языках» // ГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Ед. хр. 24.. Лл. 36 — 45.

села вдоль Азовского побережья и в Крыму, а албанцы — три села приблизительно в 10 км от моря и в 30 км от Мелитополя: Девнинское, Георгиевку и Гаммовку на месте бывших ногайских поселений — Таз, Тюшки и Джандран, названия которых используются жителями албанских сел по сей день. Таким образом, на юге Украины расположены четыре албанских колонии: с. Жовтневое в Одесской области с изначально смешанным албанским, болгарским и гагаузским населением и три села в Запорожской области, лишь одно из которых — Гаммовка — было с момента переселения албано-гагаузским.

### **Родинная обрядность албанцев Украины. Степень изученности вопроса.**

Начало этнографического и лингвистического<sup>12</sup> изучения албанцев Украины было положено Н.С. Державиным, который в ходе экспедиции в 1910 г. к бессарабским болгарам открыл для себя и научной общественности существование албанцев в с. Каракурт и в последующие десятилетия продолжил свои полевые исследования в с. Гаммовке в Приазовье, в 1912-м и в 1923–1925 гг. Поскольку в планы Н.С. Державина входило написание монографии по культуре и языку албанцев Украины, ученого интересовал широкий круг вопросов, касающихся говора, традиционной культуры, фольклора, хозяйства, быта, этнической истории<sup>13</sup>. Исследователем зафиксированы очень важные, с позиции современного анализа культуры албанцев, исторические и этнографические сведения, основанные на личных наблюдениях, которые частично изложены им в двух статьях [Державин 1933, 1948]. Родинный обряд, наряду со всем комплексом ритуалов у данной этнолокальной группы, интересовал Н.С. Державина, и в статье 1948 г. содержатся краткие заметки о некоторых его аспектах и лексике: о ритуале «соления» и крещения младенца, об амулетах, об обрядовых действиях на третью ночь после родов, о женских посещениях роженицы [Державин 1948, 160–161]. Несмотря на очевидную ценность этих материалов<sup>14</sup>, данные сведения о родинах

<sup>12</sup> Н.С. Державину также принадлежат пионерские работы и по лингвистическому изучению албанцев Украины. Историография исследований говора албанцев Украины подробно представлена в [Морозова 2013: 11–14].

<sup>13</sup> Планы, касающиеся создания монографии, к сожалению, Н.С. Державиным не были осуществлены.

<sup>14</sup> Например, Н.С. Державиным зафиксировано обозначение предсказательниц судьбы в говоре албанцев Приазовья («*vrashnic-ы*»), которое на сегодняшний день носителями говора утрачено.



албанцев слишком малы, чтобы опираться на них для рассмотрения обряда в диахронической перспективе.

Следующим этапом изучения албанцев Украины стали научные изыскания московских исследователей из Института этнографии АН СССР им. Н.Н. Миклухо-Маклая (совр. ИЭА РАН) во второй половине XX в. — Ю.В. Ивановой и О.Р. Будины. Материалы, собранные в результате экспедиций разных лет в Буджак и Приазовье с 1948 по 1998 гг.<sup>15</sup>, легли в основу статей и докладов о разных сторонах жизни балканских колонистов: общественный быт, хозяйственный уклад, одежда, жилище, механизмы этносоциальных процессов в полиэтничной среде и мн. др. [Иванова 1981, 2000; Будина 1984, 1989, 1994, 2000; Иванова, Маркова 2004]. История заселения юга Украины многочисленными этническими группами и анализ установившихся в регионе разнообразных этнокультурных связей представлены в коллективной монографии [Культурно-бытовые процессы 1979]. Что касается обрядов жизненного цикла, то внимание московских исследователей в большей степени было уделено свадебному комплексу, поэтому сведениями о родинной обрядности того времени мы не располагаем.

Начало современного исследования культуры албанцев Украины датируется 1998 г. благодаря организации совместных экспедиций ИЭА РАН и МАЭ РАН. С 2005 г. сотрудниками и аспирантами МАЭ РАН и ИЛИ РАН (А.А. Новик, Д.С. Ермолин, Ю.В. Иванова-Бучатская, А.С. Дугушина, М.С. Морозова) регулярно предпринимаются полевые выезды, к участию в которых также привлекаются студенты филологического факультета СПбГУ. Вместе с этнографическим изучением албанских колонистов продолжается всестороннее изучение говора (Л.Н. Каминская, М.С. Морозова, А.А. Новик), начатое сотрудниками ИЛИ РАН и отделения албанского языка и литературы кафедры общего языкознания СПбГУ еще в 60-е гг. XX в. (А.В. Десницкая, И.И. Воронина, М.В. Домосилецкая, А.В.

---

<sup>15</sup> Точные сведения о времени и сроках всех поездок нам точно не всегда известны, однако, как предполагает Д.С. Ермолин, опираясь на годы публикаций статей и отчетов по экспедициям, полевая деятельность Ю.В. Ивановой и ее коллег осуществлялась в периоды с 1948-го по 1949-й, с 1969-го по 1975-й, с 1978-го по 1980-й гг., в 1993-м и 1998-м гг. [Ермолин 2012: 217].

Жугра, А.П. Сытов, Л.В. Шарапова). Результатом интенсивной экспедиционной и научной деятельности в последние десятилетия стали работы, охватывающие широкий круг вопросов: самосознание, идентичность албанцев, проблемы этнонима и лингвонима [Новик 2000, 2010, 2011а); Иванова-Бучатская 2008; Vichurina 2013], народная медицина и знахарство [Иванова-Бучатская 2010; Новик 2013], терминология родства [Руднева 2012], календарная и семейная обрядность [Новик 2010а); Ермолин 2011, 2013а); Дугушина 2013, 2014 и мн. др.], традиционная одежда, мифология и демонология [Новик 2011б), 2012, 2013а)], описание говора с точки зрения современности и эволюции диалектной системы [Морозова 2012, 2013]. В ближайшее время готовится к публикации коллективная монография, в которой будут обобщены новейшие этнографические, антропологические и лингвистические исследования в албанских селах Буджака и Приазовья («Приазовский отряд», 2016).

Несмотря на широкий спектр научных интересов исследователей в отношении албанцев Украины, родинная обрядность, повторим, не была предметом специального исследования до настоящей работы<sup>16</sup>. По некоторым аспектам диссертации имеются публикации коллег, занимающихся данным регионом. Например, статьи А.А. Новика, посвященные демонам судьбы и празднику чествования повитухи [Новик 2011, 2012]; похоронам роженицы, некрещеных и мертворожденных детей отведен специальный раздел в диссертации Д.С. Ермолина «Погребально-поминальная обрядность албанцев Буджака и Приазовья (вторая половина XIX — начало XXI вв.)» [Ермолин 2011: 122–128]; практики народной медицины, имеющие отношение и к лечению детских болезней, представлены в статьях [Иванова-Бучатская 2010; Новик 2013].

Как видно из обзора публикаций, связанных с родинной обрядностью албанцев Украины, она не нашла свое место в этнографических исследованиях

---

<sup>16</sup> Отметим здесь также коллективную монографию украинских исследователей об истории и населении Буджака [Буджак 2014], где в разделе, посвященном албанцам, приводятся сведения о родинной обрядности [Жечева, Серебрянникова 2014]. Поскольку эти сведения полностью повторяют статью Н.С. Державина 1948 г. о родинной обрядности албанцев Приазовья, а интерпретация знаков транскрипции, применявшейся ученым в первой половине XX в. для записи примеров из албанского говора, не всегда корректна, в настоящей работе текст А.С. Жечевой и Н.И. Серебрянниковой не используется в качестве источника.

албанских ученых в Албании и Косово. Но одновременно важно отметить, что интерес балканских коллег к албанским колонистам Украины имел место в разные годы. В 1949 г. приазовские села вместе с Ю.В. Ивановой посетил албанский исследователь С. Ислями, что отразилось в публикации, посвященной исследованию говора [Islami 1955]. В 1996 г. албанскими журналистами Республики Македония была опубликована коллективная монография об албанцах Приазовья [Musliu, Dauti 1996], написанная по результатам поездки в 1994 г. В 2011 г. коллективом тележурналистов из Косово был снят небольшой сюжет о праздновании дня Св. Георгия в с. Жовтневом. В 2010 г. этномузыколог и антрополог Н. Скальдаферри из Университета Милана (Италия) вместе с сотрудниками, аспирантами МАЭ РАН и студентами СПбГУ принял участие в экспедиции в приазовские села, что нашло отражение в авторском фильме «Ga tanët» о полевой работе российских исследователей у албанцев Украины.

С учетом всех вышеизложенных фактов исследование цикла родинной обрядности представляется востребованным и перспективным направлением на современном этапе изучения албанцев Буджака и Приазовья. Несмотря на разнообразные социокультурные процессы в жизни этнической группы, повлекшие за собой изменения в традиционных установках, обычаи и обряды, связанные с рождением детей, продолжают жить в памяти этноса в виде устойчивых сюжетов, образов, ритуалов, определяющих на современном временном срезе духовные потребности и ценностные ориентиры его представителей. В этом контексте ритуальные практики, относящиеся к родинам, остаются в представлении албанцев одним из основных механизмов трансляции культурного кода, и их специфика напрямую связана с репрезентацией своей идентичности в полиэтничной среде. Подобные процессы, как представляется, заслуживают широкого исследовательского внимания и определяют векторы современных этнологических изысканий.

**Актуальность темы исследования** обусловлена не только вышеописанной ситуацией, но и, в целом, всплеском научного интереса в последние несколько десятилетий к проблематике детства и рождения, поиском разносторонних

подходов и интерпретационных моделей в рамках различных школ и исследовательских направлений (см. раздел, посвященный историографии проблематики).

Албанцы, проживающие в полиэтничных регионах Буджака и Приазовья, представляют собой уникальную этническую общность, развивающуюся в течение продолжительного времени (с конца XV — нач. XVI вв.) вне своего «материнского» ареала. Изучение специфики албанских родин весьма актуально в свете контактологической проблематики. Наряду с изучением вопросов идентичности, механизмов культурной адаптации, размывания и поддержания этносоциальных границ (см., например, [Барт 2006]), обращение к аспекту духовных практик является важной частью исследования традиционной культуры в ситуации контакта, поскольку позволяет рассмотреть динамику и характер культурных приобретений и изменений изнутри. Длительное проживание в изоляции от источника традиции привело, с одной стороны, к сохранению архаичных элементов культуры, а с другой стороны, в процессе адаптации и культурного взаимодействия с окружающими народами албанская культура приобрела инновационные черты.

Помимо анализа трансформаций в традиционной культуре, происходящих в результате различных межэтнических взаимодействий, важным представляется отражение современного состояния родинной обрядности, испытавшей серьезное влияние социоэкономической модернизации и, прежде всего, — развития системы медицинской помощи, контролирующей процессы родовспоможения и ухода за детьми. В частности, актуальной задачей является выявление структурных компонентов культуры родин, затронутых инновациями, и ее элементов, функционирующих в качестве этнических констант. Определение наиболее консервативных черт родинного обряда как обряда жизненного цикла позволяет составить более полное представление о традиционной картине мира исследуемой этнической группы.

Говоря об актуальности темы, важно подчеркнуть, что обращение к родинному обряду албанцев Украины исключительно актуально. При наличии

довольно обширной литературы по языку и культуре албанцев Украины — публикации Н.С. Державина 1930–1940 гг., исследования второй половины XX в. О. Р. Будины, И. И. Ворониной, М.В. Домосилецкой, А. В. Жугры, Ю. В. Ивановой, Л. В. Шарاپовой и новейшие этнографические, социолингвистические и лингвистические изыскания Н.М. Бичуриной, Д. С. Ермолина, Ю. В. Ивановой-Бучатской, Л.Н. Каминской, М. С. Морозовой, А. А. Новика и Е.А. Рудневой — на сегодняшний день полного описания цикла родинной обрядности не существует. Поэтому предлагаемое исследование имеет целью впервые комплексно осветить проблематику и заполнить существующую лакуну в научном знании для создания в перспективе всестороннего антропологического, этнографического и лингвистического описания данной албаноязычной общности.

**Историография проблематики.** Роды и рождение ребенка как составная часть цикла семейных обычаев и обрядов считается «классической» темой в этнографической науке: любое претендующее на полноту исследование какой-либо этнической культуры (или культур) не представляется без соответствующего раздела. Несмотря на то, что обряды, сопутствующие деторождению, интересовали уже античных авторов<sup>17</sup>, теоретическое осмысление темы сформировалось сравнительно недавно. Только в конце XIX в. семейный быт и место детей в нем стали предметом специального изучения историков, фольклористов и этнографов. Среди фундаментальных работ классиков антропологической мысли принято выделять труды Ш. Летурно, Г. Плосса, Г. Спенсера, Э. Тайлора, Дж. Фрэзера, в которых впервые обсуждается тема рождения и детства.

В западной этнологии в 20—40-х гг. XX в. изучение культуры детства начинает приобретать определенный теоретический смысл, основа которого закладывается психологической антропологией, или теорией культуры и личности, представленной, с одной стороны, школой Ф. Боаса (М. Мид, Р.

---

<sup>17</sup> В античности лучшим образцом описания других народов, включающим заметки об обычаях, обрядах и мифологии, считается описание Скифии, сделанное Геродотом [Садохин 2004: 8–9].

Бенедикт), с другой — последователями неофрейдистской теории (А. Кардинер, Р. Линтон, К.Дюбуа, И.Халлоуэлл и др.). В исследованиях этого направления впервые был поставлен вопрос о социально-культурных детерминантах воспитания детей и его важности в межпоколенной трансляции культуры, который со временем лег в основу нового метода изучения детства — кросс-культурных статистических исследований («Этнографический атлас» Д. Мердока, «Проект шести культур» Б. Уайтинг и Дж. Уайтинга). В ряду ученых данного направления особое место занимают работы М. Мид, для которой детство стало главным предметом сравнительного психолого-этнографического изучения взросления, социализации и половых ролей в примитивной и западной (американской) культурах (см. важнейшие работы в рус. пер. [Мид 1988]). С именем М. Мид связано выдвижение ряда новых научных теорий: о природе родительских чувств, о соотношении материнских и отцовских ролей, о происхождении и функциях мужской и женской инициации, о психологических механизмах формирования половой идентичности ребенка.

Что касается отечественной этнографии, дореволюционные ученые включали мир детства в предмет своих интересов, однако он составлял лишь часть общих описаний традиционных форм жизни и быта разных народов<sup>18</sup>. Методологическую ценность представляет программа, составленная В.Н. Харузиной [Харузина 1904], и ее статья «Об участии детей в религиозно-обрядовой жизни». Материалы, собранные Этнографическим бюро князя В.Н. Тенишева, Русским географическим обществом, Академией наук, рядом губернских статистических комитетов, располагали обширными данными, однако, как отмечает Г.А. Комарова, авторы подробно описывали условия и обстановку родов, игрушки или колыбель, однако вся общественная сторона проблемы — взаимоотношения между ребенком и взрослым, положение детей — оставались в тени [Комарова 2010: 31–32]. В 1920-х годах советские ученые (Г.С. Виноградов, О.И. Капица, Н.И. Заглада) выдвинули изучение народной

---

<sup>18</sup> Подробно этапы формирования этнографии детства в отечественной науке рассмотрены в специально посвященных данной теме трудах Г.М. Комаровой [Комарова 2010; Комарова 2014].

педагогики и детского фольклора в качестве самостоятельной задачи, которые в последующие десятилетия не получили должного развития, но обозначили рождение нового направления этнографической науки — «детской этнографии» (Г.С. Виноградов, 1924 г.) [Баранов 2012: 20].

В европейской науке до начала 60-х годов XX в. тема культуры детства также не занимала самостоятельного места [Комарова 2010: 41]. Современная история исследования детства начинает отсчет с появления в 1960 г. книги французского историка Ф. Арьеса «Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке» [Арьес 1999], в которой автор показал, что детство — не просто естественная универсальная фаза человеческого развития, а понятие, имеющее сложное, неодинаковое в разные эпохи социальное и культурное содержание<sup>19</sup>. С именем Ф. Арьеса связано развитие в мировой науке историко-культурного изучения детства («истории детства»), в рамках которого широкое распространение получили работы, исследующие родины и детство в разное историческое время [Turner 1978; Martin, Nitschke 1986; Gélis 1991; DeMause 1995; Orme 2003; Калверт 2009]<sup>20</sup>. Книга Ф. Арьеса повлияла на развитие исследовательского интереса и в СССР, с чем связано появление новых подходов к изучению детства, которые предложил и использовал в своих многочисленных трудах социолог, этнолог, психолог и философ И.С. Кон. В его монографии «Ребенок и общество» [Кон 1988]<sup>21</sup> впервые были освещены важнейшие темы истории и этнологии детства и родительства, природа возрастных категорий, особенности социализации мальчиков и девочек, взаимодействие стиля социализации и принятого в культуре «нормативного канона человека» [Кон 1988: 110–165] и др. Именно И.С. Кон с командой единомышленников совершили «прорыв» в отечественной этнографии 1980-90-х гг., опубликовав серию трудов под общим названием «Этнография детства»<sup>22</sup>, в которых авторы

---

<sup>19</sup> Книга Ф. Арьеса опубликована в 1960 г. на французском языке. В нашей работе мы пользуемся изданием 1999 г. на русском [Арьес 1999].

<sup>20</sup> Подробный историографический обзор исследований мира детства в европейской науке представлен в [Children 1991].

<sup>21</sup> См. также переработанное издание данной монографии 2003 г. [Кон 2003].

<sup>22</sup> Этнография детства: Традиционные методы воспитания детей у народов Южной и Передней Азии. М.: Наука, 1983. 191 с.; Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов

представили широкий спектр обычаев и обрядов детского цикла разных народов по единой этносоциологической программе, включающей сведения о жизненном цикле и его этапах, особенностях отношения к ребенку, роли семьи как института социализации, способах ухода за детьми, межпоколенными отношениями и многим другим вопросам.

Важно отметить, что общая этносоциологическая программа И.С. Кона, на основе которой строились все исследования, изначально носила междисциплинарный характер. В результате большой работы, проделанной учеными-этнографами, в отечественной науке укоренилось новое исследовательское направление — этнография детства, сформировавшееся на стыке различных дисциплин социогуманитарного цикла: социологии, истории, философии, антропологии, психологии и педагогики и занимающееся сравнительным изучением традиционной культуры детства [Комарова 2014: 77].

Тема детства в культурах разных народов мира продолжала развиваться в 1990-е гг. отечественными этнографами, в частности, сотрудниками Института этнологии и антропологии РАН в 1995 г. было выпущено трехтомное издание «Дети в обычаях и обрядах народов зарубежной Европы» [Дети 1995а; Дети 1995б; Дети 1995в]. Наиболее важными для нашего исследования являются статьи М.С. Кашубы, М.В. Мартыновой, Л.В. Марковой, В.С. Зеленчук, Ю.В. Ивановой, вошедшие в I том серии и посвященные этносам Балканского полуострова — народам бывшей Югославии, болгарам, румынам и албанцам. Отметим, что на сегодняшний день этот коллективный труд является наиболее полным сводным описанием традиционной родинной обрядности балканских народов. Специальные разделы, посвященные обрядам детского цикла, публикуются с 1989 г. по настоящее время в изданиях серии «Народы и

---

Восточной и Юго-Восточной Азии. М.: Наука, 1988. 191с.; Этнография детства: Традиционные методы воспитания детей у народов Австралии, Океании, Индонезии. М.: Наука, 1992. 191с.

Укажем также несколько сборников, не вошедших в серию «Этнография детства», но написанных по той же исследовательской программе И.С. Кона: Традиционное воспитание детей у народов Сибири: Сб. статей. Л., 1988. 254 с.; Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1978. 215 с.; Мир детства в традиционной культуре народов СССР: Сборник научных трудов. Л., 1991. 83 с.; Детство в традиционной культуре народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа. СПб., 1998. 332 с.



культуры» (см., например, о русской обрядности [Листова 1999: 499–516], украинской [Гаврилюк 2000: 308–320], о родинах гагаузов [Курогло 2011: 385–393]).

В постсоветское время проблематика этнографии детства в российской науке значительно расширилась, стал широко использоваться опыт зарубежных (в основном американских) антропологов. Не замедлило дать свой результат и появление многочисленных научных проектов, совместно выполнявшихся зарубежными и российскими учеными, например, посвященных анализу концепций воспитания и ухода за детьми в различных европейских культурах [Анерт, Майшнер, Шмидт, Доскин 1994: 20–30; Брутман, Панкратова, Ениколопов 1994: 31–36]. Особый взгляд на мир детства как на «своеобразную культуру в культуре» сформировался в антропологии под влиянием этнопсихологии (об этом направлении и его предметной области см. гл. «Детство как предмет изучения в культурной антропологии» в [Белик 2009]). Динамично развивающаяся медицинская антропология в американской академической традиции и, в частности, антропология родов (*anthropology of birth*)<sup>23</sup> нашла отклик в исследованиях на русском материале, посвященных современным родам в родильном доме [Белоусова 1999; она же: 2003] и в домашних условиях [Belousova 2002, 2002a; Рабей 2012; Пивоварова 2013].

Современные исследования, связанные со всем спектром вопросов рождения и детства, остаются на позиции междисциплинарности, и сам предмет изучения попадет в сферу интересов этнографии, фольклористики, психологии, медицины, лингвистики и других дисциплин. В настоящее время изучение детства в отечественной науке представлено двумя относительно самостоятельными направлениями. Первое направление, во многом продолжающее идеи И.С. Кона, понимает детство как историко-культурный феномен через призму социологической перспективы и определяет его как сложное социальное образование, являющееся структурным элементом общества и отражающее его

---

<sup>23</sup> Из обширной литературы в рамках данного направления хотелось бы привлечь внимание к следующим работам: [Davis-Floyd 1992; Childbirth 1997; Squire 2009].

социальные и культурные изменения (С.Ю. Неклюдов, М.В. Осорина, С.Н. Щеглова, С.Б. Борисов, А.А. Сальникова и др.<sup>24</sup>). В рамках второго направления в фокусе исследований находится ритуальный аспект рождения человека, и внимание сосредотачивается на символическом языке культуры, в которой разворачивается ритуал (А.К. Байбурин, С.М. Толстая, Т.В. Цивьян, Т.Б. Щепанская, Д.А. Баранов, И.А. Седакова, Г.И. Кабакова, А.А. Плотникова и др.). Последний исследовательский подход наиболее близок нашей работе.

Важно заметить, что в последние десятилетия наблюдается рост интереса к проблематике детства. Разнообразен круг тем и методология таких исследований (см., в частности, сборник «Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры» (РГГУ, 2001 г.); энциклопедию «Русские дети: основы народной педагогики: иллюстрированная энциклопедия» (СПб.: Искусство, 2006); специальный выпуск «Коды славянских культур», посвященный детям (серб. «Кодови словенских култура», Белград, 2002),): это систематические описания родинного обряда в пределах одной локальной культуры, комплексные ареальные исследования, структурно-семантический анализ обряда и ритуальных функций его участников, исследование мифологии родин, этнокультуры материнства, проблемы клонирования и мн. др.

Об актуальности и разностороннем развитии данного направления свидетельствует создание дискуссионных и исследовательских площадок, посвященных детской теме: международный научный семинар «Культура детства: нормы, ценности, практики», постоянно действующий на базе Центра типологии и семиотики РГГУ, Москва (вся информация о деятельности семинара представлена на сайте [<http://childcult.rsu.ru>]), научно-исследовательский «детский семинар» при СПбГУКИ, Санкт-Петербург [<http://detskie-chtenia.ru>], лаборатория «Антропология детства» Ставропольского государственного педагогического университета, международное «Общество по изучению истории детства и юношества» [<http://shcyhome.org>]. С деятельностью исследовательских

---

<sup>24</sup> Обзор новейшей литературы и основных направлений исследований в этом русле представлен в статье [Ромашова 2013]. Исчерпывающий историографический обзор «детских» исследований см. также в [Сальникова 2007].

центров и, главным образом, с работой семинара в РГГУ связана организация различных конференций и издание соответствующих сборников научных трудов: с 2008 проводятся выездные сессии в региональных университетских центрах (Саранск, Пермь, Казань), международные конференции в Москве и Санкт-Петербурге (среди которых — «История детства как предмет исследования: наследие Ф. Ариеса в Европе и России», РГГУ, 2009; «Трансформирующееся детство: дискурсы и практики», Санкт-Петербург-Москва, 2011), десятки тематических круглых столов. В рамках деятельности семинара в РГГУ опубликовано 12 сборников, освещающих актуальные исследования феномена детства отечественными и зарубежными исследователями (см., например, Ребенок в истории и культуре. М., 2010. Вып. 4; Конструируя детское. Филология. История. Антропология. М.; СПб.: Азимут; Нестор-История, 2011). О постепенной институализации дисциплин «история детства» и «этнография детства» свидетельствует появление специальных учебных курсов в высших учебных заведениях [Ромашова 2013: 113]) и включение соответствующих разделов в учебники и учебно-методические пособия (см., например, [Белик 2009: 202–235] и программу курсов на историческом факультете МГУ [Этнология 2007: 242–248]).

**Родинный обряд и его место в системе переходных обрядов.** Роды традиционно относят к классу переходных обрядов, теория которых была предложена еще в 1909 г. А. ван Геннепом [ван Геннеп 1999] и далее разрабатывалась в 1960-х гг. В. Тэрнером<sup>25</sup> [Тэрнер 1983]. Концепция обрядов перехода заключается в том, что человек на протяжении всей жизни проходит через ряд критических ситуаций, связанных с изменением его деятельности, возраста, социального статуса, местопребывания и пр., которые сопровождаются определенными символическими действиями, обеспечивающими контроль над развитием события и преодоление испытания вовлеченными в него участниками. Рождение ребенка — один из таких переходов, требующий освоения новых

---

<sup>25</sup> В частности, В. Тэрнер расширил толкование свойства «лиминальности» (порогового состояния) и ввел понятие «коммунитас», относящееся к третьей фазе «восстановления».

ментальных и поведенческих жизненных ролей и стратегий. Как и все обряды перехода родинный обряд отмечен тремя фазами: отделение (изоляция), промежуточный период (лиминальность, трансформация) и включение (возвращение). Вне зависимости от типа культуры, эти фазы проигрываются различными видами действий над объектами ритуала — женщиной и ребенком. В общих чертах эти действия находят свое отражение в том, как женщина отделяется от общества, ребенок — от матери; неопределенность и амбивалентность, свойственные «пороговому» состоянию, определяют собственно момент родов для женщины и первые дни после рождения младенца; вхождение в семью, сообщество (женское, единоверцев и т.д.) в новом положении характеризует обряды включения (женские проводы для роженицы, например, а крещение и наречение именем — для ребенка) [ван Геннеп 1999: 52–54, 62]. Понятие обрядов перехода не раз переосмыслялось (см. [Цивьян 1990; Байбурин 1993; Новик Е. 2004: 163–222]), и в наше время такое обозначение применяется только к обрядам жизненного цикла [Костырко 2003]. В отечественных и зарубежных исследованиях, близким нашей теме диссертации, подход к родинам как к ритуалу перехода остается более чем актуальным. Об этом свидетельствуют не только содержание (см., например [Стјепановић-Захаријевски 2004: 60–69]), но даже названия публикуемых статей, монографий и сборников материалов: ср. *Birth as an American Rite of Passage* [Davis-Floyd 1992], *Жизненият цикъл*<sup>26</sup> [Жизненият цикъл 2000], *Обичаји животног циклуса у градској средини*<sup>27</sup> [Обичаји 2002], *Rite dhe praktika magjike të ciklit jetësor*<sup>28</sup> [Murtezani 2008], *Свеча в обрядах перехода* [Никитина 2008], *Ritet e kalimit në rrethanat aktuale*<sup>29</sup> [Kosumi 2012] и мн. др.

Особенность родинного обряда (в отличие от других обрядов жизненного цикла — погребального и свадебного) состоит в том, что это «двойной» переходный обряд: новый статус обретает как женщина, так и новорожденный. В

<sup>26</sup> 'Жизненный цикл' (болг.).

<sup>27</sup> 'Обряды жизненного цикла в городской среде' (серб.).

<sup>28</sup> 'Ритуалы жизненного цикла и магическая практика' (алб.).

<sup>29</sup> 'Обряды перехода в современных условиях' (алб.).

связи с этим многоуровневый характер ритуального содержания родин рассматривается как взаимодействие двух текстов: текста роженицы и текста новорожденного [Байбурин 1993: 39]. Условное выделение двух главных действующих лиц в родинах определило несколько типов исследований. Помимо работ, ориентированных на комплексное описание с точки зрения обоих персонажей (например, [Листова 1999; Белоусова 2003; Седакова 2007а]), значительное число исследований отталкиваются от образа ребенка в различных аспектах рождения (см. среди множества работ [Баранов 1999; Головин 2001; Левкиевская 2012]). Другая часть работ сфокусирована на изучении женщины (матери, беременной, роженицы<sup>30</sup>) (см. работы Т.Б. Щепанской [Щепанская 1994, 1996, 1998], С.Б. Адоньевой, Г.И. Кабаковой, Н.Л. Пушкаревой и др. [Пушкарева 1997; Адоньева 1998; Адоньева, Бажкова 1998; Кабакова 2001; Адоньева, Олсон-Остерман 2010; Щурко 2012]). Разделение на «женские» и «детские» исследования обозначено нами как условное, поскольку в научной литературе также представлены работы (хотя и в меньшей степени), посвященные и другим вовлеченным в ситуацию переходности участникам родин: отцу новорожденного (а также феномену кувады) и повивальной бабке [Листова 1989; Кабакова 2001а; Баранов 2004; Маховская 2004; Кон 2009: 409–431; Борjak 2009]. Здесь следует отметить, что состав участников на разных этапах родинной обрядности не ограничивается обозначенными лицами (взять, к примеру, институт кумовства на этапе крестин) и, как подчеркивает А.К. Байбурин, в целом родин — это «продолжение ритуальных сценариев жизни родителей» и жизни коллектива, в котором родился ребенок [Байбурин 1993: 38].

**Родинная обрядность и культурная память.** Традиционная культура в условиях экономических, социальных и пространственно-временных трансформаций — безусловный продукт культурной памяти для этноса, переживающего изменения. По сравнению с похоронной или свадебной обрядностью, родинный цикл является наиболее подвижным слоем традиционной

---

<sup>30</sup> Различные аспекты изучения материнства, фертильности и репродукции женщины часто относят к отдельному исследовательскому направлению — этнологии материнства. Об этом см. подробно [Рагих 1997; Пушкарева 2001]

культуры, подверженным внешним факторам трансформации. В первую очередь, развитие медицинских знаний и врачебной помощи, регулирующих процессы родовспоможения и ухода за детьми, является причиной постепенного исчезновения народного акушерства, а вместе с ним — утраты актуальности совершать ритуалы, сопутствующие родам, например, приглашение повитухи, сакральные действия с плацентой, пуповиной, ритуальное первое купание младенца и пр. Несмотря на появление с 40-х гг. XX в. родильных домов и, соответственно, квалифицированной медицинской помощи в Буджаке и Приазовье, обрядовые действия, связанные с рождением детей и способствующие защите, здоровью, благополучию матери, ребенка и их семьи, занимают особое место в культурной памяти албанцев Украины. Это объясняется, прежде всего, жизненно важными и культуурообразующими функциями родинных обрядов: принятие нового человека в этносоциальную группу для ее благополучной репродукции и развития.

По этой причине использование концепта культурной памяти в отношении ритуальных практик, связанных с рождением и воспитанием детей в традиции албанцев Украины, представляется наиболее удачным подходом к изучению данного аспекта культуры с позиции современности. Различные сюжеты родинной обрядности в разной степени опосредованы настоящим. Одни из них, будучи неактуальными с точки зрения практики, хранят для носителей культуры память о прошлом, другие органично вписываются в процесс изменения социокультурных обстоятельств и, наконец, третьи остаются наиболее сохранными с течением времени, которые, маркируя самобытность представителей албанской общности, служат условием поддержания собственной культурной и этнической идентичности.

Изучение взаимосвязи культуры и памяти в современном гуманитарном знании приобрело черты особой комплексной научной дисциплины, опирающейся на «синтез социокультурной и интеллектуальной истории, что предполагает анализ явлений интеллектуальной сферы в широком контексте социального опыта, исторической ментальности и общих процессов духовной

жизни общества, включающем и теоретическое, и идеологическое, и обыденное сознание» [Репина 2004: 39; см. также Соколова 2008]. Исследовательские школы исторической, или культурной памяти сложились в XX в. в зарубежной историографии, прежде всего, во французской и немецкой. Французский социолог Морис Хальбвакс в своей работе «Память и ее социальные условия» (1925) впервые предложил рассматривать воспоминания как коллективный социальный феномен («коллективную память»), который служит для социальной группы условием ее самоидентификации, единства и ощущения собственного своеобразия [Арнаутова 2006: 47, 50]. М. Хальбвакс подчеркивал принципиальное отличие коллективной исторической памяти от понимания истории в традиционном смысле: «коллективные рамки не сводятся к датам, именам и формулам, а, напротив, представляют течения мысли и опыта, в которых мы находим наше прошлое только потому, что оно ими пропитано [Хальбвакс 2005].

Опираясь на идеи М. Хальбвакса, немецкий исследователь Янн Ассман развивает изучение истории памяти в культурологическом направлении (*kulturelles Gedächtnis*) [Ассман 2004]. По мысли Я. Ассмана, «культура отражает формы мышления, ментальности, духовную деятельность индивидов и групп в искусстве, символах, ритуалах, языке, формах организации жизни и формирует универсальное поле взаимодействия образа мышления, практики и социальных институтов» [Арнаутова 2006: 49]. Ассман различает два вида памяти: коммуникативную и культурную. Первая приобретается группы членами посредством языка в повседневной коммуникации. Культурная же память формируется веками, формируясь через ритуализированные формы коммуникации: сакральные действия, «устойчивые объективации, традиционную символическую кодировку / инсценировку» в слове, образе, танце и т.д. [Ассман 2004: 59]. Ассман понимает культурную память как форму трансляции и актуализации значимых для социальной группы культурных смыслов через поколения, которые в настоящем управляют переживаниями, действиями, жизненной практикой людей: «прошлое скорее сворачивается здесь в символические фигуры, к которым прикрепляется воспоминание» [Ассман 2004:

54]. Соответственно, опорными пунктами культурной памяти становятся «судьбоносные события прошлого», воспоминания о которых передаются при помощи текстов, ритуалов и институционализированной коммуникации (например, празднований, в терминологии Ассмана — «фигурами воспоминаний») [Бехманн 2010: 119]. Задача изучения «истории памяти» состоит в том, чтобы установить, какие события остаются «живыми» и релевантными в культурной памяти группы: важным является не прошлое как таковое, а значение, которое настоящее придает событиям прошлого [Арнаутова 2006: 54].

В современных работах, большинство из которых опирается на идеи М. Хальбакса и Я. Ассмана (см., например, [Cultural Memory Studies 2008]), в фокус исследования попадают различные аспекты «культурного знания»: мифы, ритуалы, памятники, воспоминания и пр., удовлетворяющие условному определению концепта культурной памяти: взаимодействие прошлого и настоящего в социокультурном контексте<sup>3132</sup>. Широкое понимание «памяти» позволяет объединить в себе различные явления биологического, коммуникативного и социального характера: на уровне нейронных связей, каждодневного общения и традиции [Erl1 2011: 7]. «Память может включать все что угодно — от спонтанного ощущения до формализованной публичной церемонии» [Репина 2004: 42].

В соответствии с такой антропологически ориентированной теорией истории памяти культура рассматривается в трех базовых ипостасях: социальной (люди, социальные отношения и институты), материальной (предметы материальной культуры и медиа) и ментальной (культурно обусловленные образы мышления и психическая деятельность) [Erl1 2008: 4]. Несмотря на концептуальные и терминологические различия в исследованиях, посвященных проблемам памяти и культуры, все они объединяются общей идеей: «предметом истории становится не

---

<sup>31</sup> Англ. «*the interplay of present and past in socio-cultural context*» [Erl1 2008: 1–2].

<sup>32</sup> По этой причине понятия «коллективной» и «социальной» памяти зачастую употребляются в качестве синонимов «культурной» памяти. В отечественной историографии историческая, или культурная память чаще всего понимается «как одно из измерений индивидуальной и коллективной или социальной памяти - как память об историческом прошлом или, вернее, как символическая репрезентация исторического прошлого» [Репина 2004: 41–42].



событие прошлого, а *память* о нем, тот *образ*, который запечатлелся у переживших его участников и современников» [Репина 2004: 41].

Культурная память всегда имеет своих особых носителей [Ассман 2004: 56–57]. Очевидно, что носителями и трансляторами *знаний*, связанных с рождением детей, являются женщины и, в большинстве своем, женщины пожилого возраста (1930 — нач. 1940 г.р.), заставшие время, когда обычаи в полной мере соблюдались. Женские нарративы о прежде бытовавших родинных обрядах актуализируют, в свою очередь, обращение к знаниям более старшего поколения — матерей, свекровей и бабушек информанток, чей опыт ими наделяется чертами подлинности и сакральности: *«Все мама-свекруха мне рассказывала, все через нее знаю»*, *«раньше-раньше мама-свекруха рассказывала»*, *«так делали наши мамы»*<sup>33</sup> (А.И. Канарова, 1939 г.р., албанка, с. Георгиевка) [АОЕ: Дугушина 2010: Канарова–родины].

Конструирование несовременности и возможность жить сразу в двух временных ипостасях — «двувременности» — относят к универсальным функциям культурной памяти [Ассман 2004: 60; Брагина 2007: 18]. Воспоминания, опирающиеся на ощущение недостатков настоящего по сравнению с прошлым, характерны для старшего поколения, рефлексирующего на предмет несоблюдения молодежью характерных для традиционной культуры предписаний. Типичной дискурсивной стратегией женщин-информантов является использование речевых оборотов, отсылающих к прошлому. В этих воспоминаниях положение о том, «как должно быть», противопоставляется примерам обратного (*«а щааас....»*, *«а щас што...»*):

*«Так заведено, раньше-раньше-раньше, а сейчас ничего. Очень-очень хорошо, очень как-то и на душе, и приятно, када от такое делаешь, шо старики раньше-*

---

<sup>33</sup> Здесь и далее приводятся цитаты на русском языке из записей бесед с информантами из сел Буджака и Приазовья с албанским, гагаузским и болгарским населением. Расшифровки записей представлены в соответствии с произносительной нормой информантов. Принимая во внимание важность сведений о жителях данных регионов для дальнейших антропологических, антропонимических, социологических и других исследований, цитаты снабжены информацией об именах, возрасте, этнической самоидентификации и месте жительства информантов. Принцип рубрикации по фамилиям информантов также взят за основу организации аудиоархива отдела европеистики, ссылки на который даются в квадратных скобках. От всех информантов, участвовавших в интервью, было получено согласие на использование персональных данных и сведений из записанных текстов.

*раньше делали. А щас...»* (А.И. Канарова, 1939 г.р., албанка, с. Георгиевка) [АОЕ: Дугушина 2010: Канарова–родины].

Как можно предположить, не все родинные практики осмысляются носителями традиции с точки зрения разницы с ныне бытующими порядками. В родинной обрядности такая рефлексия наблюдается по большей части в отношении верований в запреты и указания во время беременности и после родов, то есть в те, которые направлены на защиту женщины и ребенка, его социализацию и благополучное развитие. На сегодняшний день подобные высказывания информантов представляют собой наиболее живые сюжеты, отсылающие к памяти о традиции, видимо, потому, что «знания» о сакральном в цикле ритуалов до и после рождения являются наиболее устойчивыми к внешним изменениям и становятся стимулом сохранять представления о своей культурной специфике.

**Цель и задачи работы.** Цель исследования состоит в комплексном изучении цикла родинной обрядности албанцев Украины, выявлении основных тенденций его развития в условиях контактного влияния других этнокультур и реконструкции ритуалов и обрядов, связанных с рождением детей, их структуры, функций и семантики, чтобы ответить на вопрос о специфике традиционной культуры рассматриваемой этнической группы на фоне культурной общности, сложившейся на юге Украины, а также в широком контексте балканских культур.

Для достижения поставленной цели были поставлены следующие задачи:

- описание обычаев и обрядов родинного цикла;
- выявление структуры родинной обрядности и ведущих элементов данной структуры, основных этапов и участников исполнения обрядов;
- исследование символического значения родинных обычаев и обрядов и их основных функций;
- определение общих черт, объединяющих обрядность албанцев Приазовья и Буджака с обрядностью соседних этносов и этнических групп региона, а также с обрядностью албанцев Балканского полуострова и с обрядностью балканских народов;

- выявление специфических черт родинной обрядности албанцев Украины;
- определение терминологического кода родинного обряда.

**Научная новизна** настоящего исследования состоит в том, что в научный оборот вводятся новые этнографические и этнолингвистические материалы по родинной обрядности албанцев Украины. В исследованиях разных лет, посвященных культуре балканских колонистов Буджака и Приазовья, были представлены либо краткие описания родин у албанцев (Н.С. Державин), либо внимание уделялось лишь некоторым аспектам и особенностям родинного цикла (Д.С. Ермолин, А.А. Новик). В данной работе впервые предпринимается попытка комплексного всестороннего анализа родинной обрядности албанцев, проживающих в Буджаке и Приазовье.

Помимо новизны анализируемого фактического материала, родинная обрядность албанцев Украины впервые рассматривается в широком балканском контексте, благодаря чему в исследовании демонстрируется преемственность и включенность культуры албанцев в балканский культурно-языковой ареал. В то же время в работе исследуется специфика албанских родин на фоне интенсивных интеграционных процессов, протекающих в полиэтничных регионах на юге и юго-востоке Украины. Для сопоставительного анализа привлечены полевые материалы автора, собранные в течение 2010–2013 гг. в регионе, из которого предположительно происходили предки албанцев Украины (области на юго-востоке современной Албании), что также является новым важным этапом в этнографическом изучении албанцев Буджака и Приазовья.

**Литература и источники.** Работа основана на материалах полевых исследований автора, собранных в течение шести экспедиционных поездок в албаноязычные села Приазовья (2007–2011 гг., рук. А.А. Новик) и Буджака (2013 г.). Помимо этого, в исследовании привлечены собственные полевые записи о традиционной культуре других этнических групп, населяющих данные регионы — болгар, гагаузов, украинцев и русских. Для рассмотрения культуры албанцев Украины в балканском контексте использовались материалы ежегодных экспедиций (2009–2014 гг.) на Балканский полуостров (Албания, Косово,

Македония, Сербия, Черногория; рук. А.Н. Соболев и А.А. Новик), в ходе которых автором записывались сведения о родинном обряде различных этноконфессиональных групп (см.: [Дугушина, Морозова 2013; Дугушина, Ермолин, Морозова 2013]).

Проблематика диссертации соотносится с различными научными дисциплинами и находит отражение в исследованиях в рамках общей этнографии, социальной, культурной и философской антропологии. На формирование теоретических предпосылок диссертационной работы влияние оказали работы, посвященные исследованию ритуального поля культуры, — А. ван Геннепа, Э. Дюркгейма, К. Леви-Стросса, Б. Малиновского, М. Мосса, В. Тэрнера, Э.Б. Тайлора, Дж. Дж. Фрэзера, идеи которых получили дальнейшее развитие в трудах отечественных ученых — А. К. Байбурина, Ю.В. Бромлея, В. В. Иванова, С.А. Токарева, Т.В. Цивьян, В. Н. Топорова и др.

Кроме того, для анализа исследуемых в диссертации явлений привлекались важнейшие работы лингвистической направленности, выполненные на балканском материале: исследования в области балканистики, этнолингвистики, контактологии, диалектологии, семиотики ([Цивьян 1990; Толстая 2002а, 2011; Плотникова 2004; Седакова 2007а; Соболев 2013; Толстые 2013] и др.).

Поскольку культура албанцев Украины развивалась на протяжении веков в непосредственном контакте с культурой других балканских народов<sup>34</sup>, то, помимо исследований, касающихся этнографии и этнической истории албанцев (см. выше работы О.Р. Будины, Н.С. Державина, Д.С. Ермолина, Ю.В. Ивановой, Ю.В. Ивановой-Бучатской, А.А. Новика и др.), учитывались работы, обращенные к истории, культуре и языку болгар ([Державин 1898, 1914; Маркова 1981; Мещерюк 1985; Грек, Червенков 1993; Бернштейн 2000; Дихан 2001; Кубей і кубейцы 2001; Чийшия 2003; Стоянова-Захарченко 2012]) и гагаузов ([Курогло

---

<sup>34</sup> Этнически пестрые регионы Буджака и Приазовья некоторые исследователи склонны объединять в один культурный комплекс. В частности, Ю.В. Иванова рассматривает тесное соседство албанцев, болгар и гагаузов как предпосылку возникновения особого вида межэтнических отношений — культурной интеграции, в связи с чем данные этнические группы объединяются в одну культурную общность [Иванова, Чижикова 1979: 9; Иванова 2000: 47].

1980, 2011; Квилинкова 2001, 2007, 2010, 2011; Шабашов 2002; Soroçani 2006; Губогло 2011; Сырф 2012]) в Буджаке и Приазовье.

Наличие в албанской обрядности прямых параллелей и заимствований из болгарской традиционной культуры вследствие ее доминантного культурного влияния в разные периоды совместного проживания данных этнических групп (на территории северо-восточной Болгарии и затем в Буджаке и Приазовье) обусловило обращение к более широкому болгарскому материалу, почерпнутому из работ зарубежных и отечественных авторов [Арнаудов 1969; Колев 1987; Толстой 1991; Георгиева 1993; Маркова 1995; Старева 2005; Вакарелски 2007; Узенева 2010]. В ряду работ, касающихся болгарских родин, особую ценность для нас представляет монография И.А. Седаковой «Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст» [Седакова 2007а], изданная по материалам диссертации [Седакова 2007]<sup>35</sup>, в которой автор всесторонне проанализировала ключевые лингвокультурные идеи, представленные в терминологии, фольклоре, мифологии и обрядности болгарских родин. Сведения о различных аспектах болгарского родинного обряда содержатся и в других публикациях этого автора [Седакова 1994, 1994а, 2004, 2005, 2011].

Привлечение болгарского материала сделало необходимым рассмотрение албанских родин как в балканской перспективе, так и в контексте сопоставления с общеславянской культурой, с особым вниманием к славянской архаике, исследовавшейся в трудах Д.К. Зеленина, Л. Нидерле, Н.Ф. Сумцова, Н.И. Толстого<sup>36</sup>, С.М. Толстой и в статьях коллектива авторов этнолингвистического словаря «Славянские древности» [СД 1995, 1999, 2004, 2009, 2012].

Для уточнения характера контактов албанцев Буджака и Приазовья с русско-украинским окружением полезным представляется привлечение данных по этнографии восточных славян (работы Т.А. Агапкиной, А.К. Байбурина, Д.А. Баранова, О.Б. Беловой, М.М. Валенцовой, Л. Н. Виноградовой, Н.К. Гаврилюк, Г.И. Кабаковой, Е.Е. Левкиевской, Т.В. Листовой, А.Б. Мороза, С.М. Толстой,

---

<sup>35</sup> Данная монография также была переиздана на болгарском языке в 2014 г.

<sup>36</sup> В частности - [Толстой 1996, 2003].

А.Л. Топоркова, Л.Н. Чижиковой, К.В. Чистова, в том числе богатые материалы Полесских экспедиций, опубликованные сотрудниками ИСл РАН в различных сборниках (см., например, «Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы». М.: Индрик, 2001; выпуски серии «Славянский и балканский фольклор», особенно — 1986 и 1995 гг.)).

Балканское прошлое албанцев Украины и, в частности, включенность юго-восточных областей Албании (региона, который, как практически доказано в ходе последних экспедиций, является местом прародины албанских колонистов) в албанско-македонско-болгарский культурно-диалектный ареал, стало предпосылкой рассмотрения албанских родин в южнославянском контексте. Помимо работ, в которых родинный цикл рассматривается как единая обрядовая структура для южнославянских этнических групп ([Толстой 1995; Кашуба, Мартынова 1995; Кабакова 1998; Плотникова 2002; Якушкина 2004; Раденковић 2011]), привлекались материалы по каждой отдельной культурной традиции. Подобные материалы представлены как в обобщающих монографиях (или в соответствующих разделах, отведенных описанию семейных обычаев) [Ђорђевић 1990; Требјешанин 2000; Вуковић 2004; Schneeweis 2005, Петреска 2008,], так и в различных статьях, посвященных определенным аспектам в родине (например, [Obrebski 1977; Рельић 1991; Костић 1996; Ристески 2004] и др.) или отдельным региональным традициям ([Дебельковић 1907; Грбић 1909; Јовићевић 1922; Георгиевски 2011] и др.). Полезными представляются материалы, опубликованные на страницах ведущих этнологических изданий в рамках национальных научных школ («Српски етнографски зборник», г. Белград; «Zbornik za narodni život i običaje južnih slavena», г. Загреб; «Зборник Етнологија», г. Скопье).

В компаративном плане необходимым представляется привлечение этнологических материалов по родинной обрядности румын, арумын [Антонијевић 1982; Зеленчук 1995; Голант 2008, 2012, 2013] и греков [Ксенофонтова-Петренко 1979; Οικονομόπουλος 1999; Попов 2000; Греки 2004; Чёха 2013].

Для выявления специфики и архаичных черт в культуре албанских родин на фоне гетерогенного характера входящих в нее элементов были привлечены разнообразные албаноязычные этнографические источники и литература. В албанской научной литературе на сегодняшний день не существует подробного комплексного исследования обычаев и обрядов, связанных с деторождением (как например, [Ђорђевић 1990; Требјешанин 2000]). Наиболее полным описанием и анализом родинной обрядности в общеалбанской перспективе является статья отечественного этнографа, специалиста по Албании и Греции Ю.В. Ивановой, опубликованная в уже упомянутом ранее сборнике «Дети в обычаях и обрядах народов зарубежной Европы» [Иванова 1995: 262–309]. Тем не менее, имеются монографии албанских<sup>37</sup> этнографов, обобщающие сведения по традиционной культуре, где в рамках описания и анализа обрядов жизненного цикла уделяется внимание ритуалам, связанным с рождением детей [Halimi-Statovci 1998: 176–207; Tirta 2003: 315–320; Shkurtaј 2004: 53–55; Lajçi 2007: 145–156, 169–178, 249–256; Xhagolli 2007: 87–110]. С точки зрения получения фактического материала для нашего исследования интересны монографии и статьи, освещающие родинную обрядность албанцев в различных регионах расселения: это работы А. Ѓьерѓи, В. Джачка, У. Джемай, Н. Драда, П. Зенели, М. Красничи, З. Кулаши, Б. Ляйчи, И. Муртезани, Ё. Нуши, Ю. Селими, А. Стипчевич, В. Фетай-Бериша, К. Халими, Ш. Сикеца и др. Из этой же перспективы рассматривались издания, посвященные истории и культуре конкретных сел, городов, областей, написанные представителями местной интеллигенции — краеведами, учителями, священниками (см. [Adhami 2001; Gjika 2002; Noka 2007; Vini 2009; Kurti 2010], а также XIII том свода «Visaret e kombit», специально посвященный обрядам семейного цикла [Visaret 1944: 5–22]).

Поскольку для сопоставительного исследования родинной обрядности албанцев Украины и албанцев Балкан для нас были особенно важны сведения о традиционной культуре южных и юго-восточных областей Албании, мы обратились к архивным материалам, хранящимся в Институте культурной

---

<sup>37</sup> В данном случае мы объединяем зарубежных коллег из Республики Албании и Республики Косово.

антропологии и искусствоведения (г. Тирана, Албания). Развернутые описания обрядов и практик родинного цикла, основанные на полевых исследованиях середины XX в., представлены в материалах Л. Карафили, В. Мани, Л. Митруши, Р. Кокалай, К. Мочо.

Актуальный этнографический материал о родинной обрядности албанцев юго-восточного региона Албании был собран автором в ходе трех полевых сезонов в ряде сел области Девол и Колёня (2011–2013 гг., рук. А.Н. Соболев, А.А. Новик). Наиболее полно цикл родинной обрядности исследован в с. Зичишт (*краина* Девол) с православным албанским населением.

Использованная литература и источники (представленные в данном обзоре, а также не вошедшие в него) позволили рассмотреть родинный комплекс в широком балканском контексте и тем самым выявить балканизмы в культуре албанцев Украины<sup>38</sup>. Важно отметить, что культура албанских колонистов за несколько веков развития вне основного албаноязычного ареала претерпела ряд содержательных трансформаций, поэтому для определения культурных параллелей и уточнения источников происхождения тех или иных элементов мы обращались к терминологии родинного обряда, сохраняющейся в говоре и на сегодняшний день.

Собственно, анализ лексики (в некоторых случаях — речевых формул и высказываний), маркирующей ритуально значимые реалии родинной обрядности, определяет лингвистическую составляющую диссертационной работы. Исследование, опирающееся на этнолингвистический подход [Березович 2007; Толстые 2013: 7–18], предполагало работу с различными источниками. Прежде всего, это:

- толковые и переводные словари (современного албанского языка, болгарско-русского, гагаузско-русско-румынского, албанско-русского, турецко-русского [БРС 1953; ГРМС 1973; FGjSSH 1980; ГРРС 2002; Mançe et al. 2005; БТРС 2008];

---

<sup>38</sup> О балканизмах в родинной обрядности см.: [Седакова 2007а].



- этимологические словари албанского [Çabej 1982; Orel 1998], болгарского [БЕР 1979, 1986, 1995], русского [Фасмер 1986], славянских языков [ЭССЯ 1983, 1990];

- диалектные лексические материалы, содержащиеся в диалектологических атласах и диалектных словарях ([БДА 1966; Tase 2006), а также в диалектологической картотеке Института языкознания и литературы Албанской Академии наук (KD (IGJL, ASH), ныне — Центр Албанологии (QSA));

- материалы словарей этнокультурной лексики (мифология, народный календарь, родины) [Речник 2000; Валенцова 2001; Георгиева 2007; Легурска, Китанова 2008];

- материалы исследований и словарей, отражающие языковые контакты и заимствования [Ylli 1997; Јашар-Настева 2001; Dizdari 2005; Latifi 2006; Latifi 2012];

- лексические материалы балканских диалектов, картографированные в Малом диалектологическом атласе балканских языков [МДАБЯ 2005];

- материалы этнолингвистических исследований, близких различным аспектам проблематики диссертации [Гаврилюк 1981; Юллы, Соболев 2002, 2003; Жугра, Каминская 2003; Плотникова 2004; Якушкина 2004; Shkurtaј 2004; Soroçanı 2006; Седакова 2007а; Узенева 2010].

**Методология и методика исследования.** С учетом междисциплинарного подхода к изучению родин и детства, выработанного в отечественной науке, и широкого научного инструментария в рамках различных школ и направлений, в данной работе при описании и анализе исследуемых явлений применяются методы различных областей гуманитарных наук.

В качестве основных были использованы методы, широко применяющиеся в историко-этнографических исследованиях: описательный, историко-типологический, сравнительно-исторический. Рассматривая родинный обряд как один из обрядов жизненного цикла со своей определенной структурой и компонентами, каждый из которых выполняет соответствующую функцию, мы применили методы структурного и функционального анализа.

Сравнительно-исторический подход к исследованию темы позволил выявить общие черты родинной обрядности албанцев с соответствующими обрядами, характерными для народов Балканского ареала и регионов Приазовья и Буджака, что является результатом специфического развития этнической культуры исследуемой этноязыковой общности. С другой стороны, проявляется сходство албанских обычаев, обрядов и верований, связанных с рождением детей, с локальными традициями юго-восточной Албании, что подчеркивает преемственность традиционной культуры албанских колонистов и албанцев Балканского полуострова. Кроме того, сравнительно-исторический анализ проливает свет на вопросы сохранности ритуалов родинного цикла в отрыве от основного источника традиции: какова степень их подверженности внешним и внутренним трансформациям, какие именно пласты родинной обрядности вымываются с течением времени из-за смены жизненных условий, а какие функционируют в качестве культурных констант.

Неоднородный характер родинной обрядности албанцев Приазовья, складывавшийся в различных этнокультурных регионах и в условиях интенсивного иноэтничного и инокультурного влияния, обусловил применение историко-типологического метода для выявления различных типологических параллелей и сопоставлений с традиционной обрядностью как соседних, так и территориально отдаленных этнокультурных общностей. При таком подходе осмысление наличия не связанных по своему происхождению явлений в культуре позволяет выявить возможные источники их появления по мере исторического развития. Для определения процесса развития этапов и элементов родинного обряда, его культурных истоков и путей культурных заимствований применяются распространенные методы научного исследования: логический, ретроспективный (метод ретроспективной рефлексии), проблемно-хронологический, синхронный и др.

Ключом к некоторым историко-культурным реконструкциям является говор исследуемой этнической группы, в котором, несмотря на продолжительное развитие вне основного албанского ареала, сохранилась терминология родинных

обрядовых практик и самобытных элементов культурного кода. Метод этнолингвистического анализа, заключающийся в вычленении и систематизации пласта лексики, кодирующей реалии, понятия, основные структурные и концептуальные элементы родинного обряда, дает возможность расширить и уточнить данные о межкультурных контактах албанцев с другими этническими группами, и в некоторых случаях — локализовать источники происхождения различных культурных и языковых компонентов. Понятие текста, используемое в рамках этнолингвистического и семиотического анализа [Толстые 2013], позволяет описывать родинный обряд как высказывание, реализующееся на вербальном, предметном и акциональном уровнях. Описание родинных ритуалов с позиций семиотики способствовало комплексному системному анализу фактов традиционной культуры, выделению культурно-символических кодов и семантических реконструкций на уровне ритуальной и обрядовой символики.

При сборе этнографического материала, на основе которого построено исследование, использовались методы полевой этнографии: опрос, интервьюирование, наблюдение, включенное наблюдение<sup>39</sup>. Материалы по родинной обрядности, представленные в аудиозаписях, фотографиях и полевых дневниках, получены в результате пяти полевых сезонов в Приазовье (2007–2011 гг.), Буджаке (2013 г.) и по итогам систематических комплексных этнолингвистических экспедиций на Балканский полуостров (2009–2014). В полевой работе по теме родинной обрядности использовался специально подготовленный опросник, состоящий из 480 пунктов (составитель А.А. Новик, с дополнениями автора), а также этнолингвистический опросник для изучения балканославянского ареала [Плотникова 1996].

---

<sup>39</sup> Поскольку в албаноязычных селах Буджака и Приазовья примерно с середины XX в. домашние роды не практикуются, автору не представилась возможность стать непосредственным участником родинного обряда. Тем не менее под включенным наблюдением понимается длительное пребывание внутри изучаемой этнолокальной группы и прямой контакт с участниками обрядовых практик, относящихся к дородовому и послеродовому циклам обрядности, которые остаются актуальными для традиционной культуры албанцев Украины. К ним относятся практики, регулирующие поведение беременных, рожениц и общее отношение к ним, праздники по случаю рождения ребенка, домашние и знахарские приемы защиты, ухода и лечения новорожденных и многие другие аспекты ритуализованной деятельности, связанной с рождением детей.

**Теоретическая значимость** работы состоит в том, что она представляет собой комплексное описание родинной обрядности албанцев Украины, включенное в *узкий* контекст этноязыковой ситуации на юге Украины и в *широкий* контекст балканских традиций. Сделанные наблюдения дают возможность проанализировать механизмы культурного и языкового взаимодействия в плоскости духовной культуры и проследить за этапами ее трансформации (по причине смены жизненных условий и этнического окружения для данной группы албанцев) в отрыве от материнского ареала.

**Практическая значимость.** Материалы диссертационного исследования могут быть использованы при написании обобщающих работ, посвященных языку и культуре албанцев Украины, и шире — этнографии балканских колонистов, а также по диаспорам, этнолокальным, этноконфессиональным и этническим группам и этносам Балкан. Содержащиеся сведения о родинной обрядности албанцев могут быть полезны при составлении учебных программ в рамках лекционных курсов по балканистике и балканской традиционной культуре, применяться в исследованиях со схожей проблематикой для сравнения с другими албанскими, балканскими и европейскими традициями, а также при написании теоретических и обобщающих работ по контактным зонам.

**Апробация работы.** Основные результаты и различные аспекты исследования были представлены автором на отечественных и зарубежных конференциях и семинарах: XXXIX, XL, XLI, XLII, XLIII, XLIV Международная филологическая конференция (секция «Балканистика. Неоэллинистика. Византистика», Филологический факультет СПбГУ, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015); XXIX, XXX, XXXI Международный семинар по албанскому языку, литературе и культуре («Seminari Ndërkombëtar për Gjuhën, Letërsinë dhe Kulturën Shqiptare», Приштинский университет, Приштина, Косово, 2010, 2011, 2012); Международная научная конференция «Результаты полевых исследований этнической культуры» («Rezultate kërkimesh e studimesh etnokulturore në terren», Тирана, Албания, 2011); Международная конференция молодых ученых (ИЭА РАН, Москва, 2011, 2012); VI Всероссийская научно-практическая конференция

молодых ученых «Социальные коммуникации: профессиональные и повседневные практики» (СПбГУ, факультет социологии, 2012 ); A Scholarly Conference in Honour of Dunja Rihtman-Auguštin «Culture, Identity, Politics» (Институт этнологии и фолклористики, Загреб, Хорватия, 2012); Международная конференция, посвященная 100-летию со дня рождения члена-корреспондента РАН Агнии Васильевны Десницкой (ИЛИ РАН, Санкт-Петербург, 2012); II Международная конференция «Актуальные проблемы балканистики и славистики» (Великотърновски университет «Св. Кирил и Методий», г. Велико Търново, Болгария, 2012); XV Международная научная конференция в рамках Международного семинара по македонскому языку, литературе и культуре (Охрид, Македония, 2013); I Ежегодная конференция Центра культуры и культурологических исследований «Культурная память» (Скопье, Македония, 2013); 19<sup>th</sup> Biennial Balkan and South Slavic Conference on Linguistics, Literature and Folklore (Чикагский университет, Чикаго, США, 2014); Радловские чтения (МАЭ РАН, Санкт-Петербург, 2015); Балканские чтения (ИСл РАН, Москва, 2015 г).

**Структура и объем работы.** Работа состоит из Введения, четырех глав, Заключения, списка литературы и источников, а также приложений, содержащих тексты на различные темы родинной обрядности, записанные на русском языке и албанском говоре в ходе экспедиций 2007–2013 гг.

**На защиту выносятся следующие положения:**

- несмотря на то, что традиционное родовспоможение не практикуется албанцами Украины с середины XX в., родинная обрядность и комплекс верований, с ней связанный, представляет собой хорошо сохранившийся фрагмент традиционной культуры, позволяющий реконструировать ключевые культурные константы;

- гетерогенный характер, свойственный современной родинной обрядности албанцев Украины, проявляется в сосуществовании культурных черт, возводящих их традицию к традициям «материнского» ареала, и культурных приобретений, неоднородных по степени и времени вхождения в традиционный код албанцев в результате межкультурных контактов разной интенсивности и

продолжительности с этническими группами различных регионов проживания — прежде всего, с болгарами, гагаузами, украинцами и русскими;

- культура родин албанцев Украины характеризуется сохранением архаичных черт, находящихся соответствие с общими и локальными балканскими традициями, что позволяет выделить ряд ярких балканизмов и рассматривать ключевые идеи родинной обрядности в рамках балканской модели мира;

- структура и инвентарь родинной обрядности албанцев Буджака и албанцев Приазовья обнаруживают ряд различий, к формированию которых привели неодинаковые условия развития межэтнического взаимодействия внутри этих ареалов расселения. В с. Жовтневом наблюдается «выравнивание» традиции между албанцами, болгарами и гагаузами и появление единой культурной модели родинной обрядности для трех этнических групп региона. В Приазовье при отсутствии интенсивного болгарско-гагаузского влияния фиксируется ярко выраженная тенденция к сохранению этнически маркированных культурных черт.

- ретроспективные воспоминания о важных с точки зрения представителей группы традициях в культуре родин составляют богатый пласт коллективных представлений о самобытности своей общности, определяют ее этническую специфику и занимают важное место в культурной памяти.

## ГЛАВА 1. РОДИННЫЙ ЦИКЛ

Обряды и обычаи родинного цикла являются неотъемлемой частью традиционной культуры албанцев, проживающих на юге и юго-востоке Украины. Во взглядах на рождение и воспитание детей сконцентрированы важные мировоззренческие представления людей, определяющие понимание сущности человека и его духовного предназначения. У албанцев Украины, как и у любого другого народа, отводится важное место факту рождения нового человека в семье.

В данной главе будет рассмотрен родинный цикл албанцев Украины в узком понимании (обрядность, предваряющая и замыкающая акт рождения человека): специфика брачных связей албанцев; беременность и связанные с ней представления; рождение ребенка и роль повивальной бабки в родах; послеродовой период сорокадневья и обряды социализации ребенка — крещение и наречение именем.

### Раздел 1. Брак и рождение детей

Существенным фактором, наложившим отпечаток на традиционный культурный код албанцев, стали межэтнические браки с болгарами, гагаузами, русскими и украинцами. В патриархальных албанских семьях долгое время разрешались браки только между албанцами, благодаря чему трансляция культурной информации между поколениями была ограничена рамками одной этнической группы. Аналогичные нормы вступления в брак существовали и в болгарской среде: смешанные семьи были редкостью и, более того, осуждались, что способствовало долговременному сохранению закрытого типа этнического сообщества [Маркова 1971: 576; Грек, Червенков 1993: 105; Дихан 2001: 71]. Однако «островное» положение балканских колонистов на территории Украины, их общая историческая судьба, расселение в близко расположенных или этнически смешанных селах способствовали культурной интеграции и в брачной сфере.

Согласно сведениям, полученным в албанских селах Приазовья, в первые десятилетия XX в. вследствие Первой мировой войны, Октябрьской революции, Гражданской войны, коллективизации и других значимых социально-политических потрясений, албанцы стали делать исключение из правил для ближайших соседей: албанский юноша, например, мог жениться на болгарской девушке. Перейдя после свадьбы в дом мужа, болгарская невестка не только учила албанский язык, но после появления ребенка полностью адаптировалась в албанской среде и становилась «своей». Иной вид межэтнических отношений сложился между гагаузами и болгарками: их связывали давние брачные связи. Гагаузы охотно женились на болгарках, и существует мнение, что «в домашнем быту, обрядах, песнях, именах, родственной терминологии не отличались от болгар» [Квилинкова 2011: 128].

С середины 30-х гг. XX в. появляются смешанные албанско-русские и албанско-украинские семьи, поскольку в эти годы для повышения уровня развития сельского хозяйства и укрепления колхозов на юге Украины властью привлекались большие потоки населения из различных областей и районов Украины, а также других республик СССР [Чижикова 1979: 16; Новик 2004]. Несмотря на то, что еще в 70-е гг. XX в. такая межэтническая свадьба продолжала справляться согласно обычаям, принятым в албанских селах (празднование длилось три дня, гостей торжественно приглашали ряженые мальчики и девочки, молодые мыли ноги матери и отцу жениха и пр. [Будина 2000: 252–254]), восточнославянские невестки неизбежно привносили свои традиции как в свадебную обрядность, так и в семейную жизнь.

Заметим, что в селах Приазовья, в отличие от Буджака, поддержание этнических границ в рамках семейного коллектива было более продолжительным. Этому способствовало более консолидированное проживание албанцев — потомков балканских колонистов<sup>40</sup> — связанная с этим меньшая интенсивность культурно-языковых контактов с представителями других этносов и групп. В Буджаке, в с. Жовтневом албанцы, гагаузы и болгары расселились в соседних

---

<sup>40</sup> Смешанным гагаузско-албанским селом является лишь с. Гаммовка.



сельских кварталах, что неминуемо способствовало развитию разнообразных межэтнических связей. Даже минимальные сведения об этническом составе семьи отражают смешанный характер родственных связей в разных поколениях. Так, у информантки из с. Жовтневого Анны Михайловны Делинской (1957 г.р.), считающей себя албанкой, отец и мать — албанцы, бабушка со стороны отца — болгарка, бабушка с материнской стороны — гагаузка. Пример информантки Елены Ивановны Младиновой (1924 г.р.) также демонстрирует открытый характер брачных отношений: ее родители — болгары, мачеха была гагаузкой, муж — албанец, и ее дети считают себя албанцами.

Новые семейные связи естественно влияли на специфику обрядовых действий, связанных с рождением ребенка. Использование нескольких языков в домашнем быту обусловило параллельное функционирование терминологических обозначений элементов родинной обрядности и связанных с ними практик. Например, в с. Жовтневом ритуальные запреты для роженицы в течение сорока дней после родов одинаковы: она не выходит за пределы двора, носит платок, не допускается к колодцу и приготовлению еды. Положение женщины в этот период обозначается лексемами *leh'ona* (алб. будж.), *leh'usa* (гаг. будж.) и *ли'уса* (болг. будж.)<sup>41</sup>. Складывается впечатление, что ни один из терминов, обозначающих роженицу, информантами не воспринимается как иноязычный или этнически маркированный: в ответе на вопрос «Как называется роженица?» может использоваться каждая из приведенных лексем. Однако в беседах, записанных на языках, функционирующих в отдельно взятой семье, фиксируются все варианты обозначения в зависимости от выбранного информантом языкового кода. Трудно ответить на вопрос, могут ли все зафиксированные обозначения роженицы употребляться в качестве лексических дублетов в речи информантов, относящих себя к албанцам, гагаузам или болгарам. Имеющиеся на сегодняшний день

---

<sup>41</sup> Здесь и далее приводятся лексика и цитаты из записей бесед с информантами, говорящими на албанском, болгарском и гагаузском языках в селах Буджака и Приазовья. Расшифровки записей сохраняют особенности произношения информантов. Фрагменты записей и лексика на албанском говоре записаны с использованием стандартного албанского алфавита на основе латиницы. Знак *γ* используется для передачи украинского и южнорусского фрикативного *z*, знак *î* — для передачи звука, близкого русскому *ы*. Мягкость согласных обозначается апострофом. Для болгарских слов используется кириллица, для гагаузских — латиница. Ударение передается штрихом перед ударной гласной. Переводы на русский язык выполнены автором.

полевые материалы не содержат нарратива о родинной обрядности, который включал бы все приведенные лексемы одновременно.

Немаловажным фактором, способствующим языковой и культурной интеграции данных этнических групп, является православное вероисповедание. Именно на этом условии — как православные выходцы с Балканского полуострова — албанцы, болгары и гагаузы получали земли и субсидии от царских властей. Соответственно, за время тесных межкультурных связей сформировалась общность ритуальных практик родинного цикла, в которых принимает участие церковь: причащение роженицы на сороковой день после родов, крещение ребенка и празднование этого события в семейном кругу.

Функционирование нескольких языков и традиций в рамках одного семейного коллектива явилось причиной нивелирования одних обрядов и / или заимствования других у соседей, причем заимствованные обряды с течением времени органично «вросли» в албанскую культуру и стали восприниматься как **свои**.

## Раздел 2. Беременность

Забота о будущем потомстве в новой семье начиналась задолго до рождения ребенка. Многие исследователи склонны относить к комплексу практик, связанных с родами, и свадебный цикл, в котором ритуальные действия в отношении невесты функционально направлены на обеспечение потомства в молодой семье [Кашуба, Мартынова 1995: 107; Байбурин 1997; Старева 2005: 13; Петреска 2008а: 60]. У албанцев Приазовья во время свадебной церемонии невесте (алб. приаз. *n'use*) давали подержать на руках грудного младенца-мальчика, чтобы в семье скоро появились дети, преимущественно мальчики [Будина 2000: 254]. Пребывание в новом для женщины статусе невестки сопрягается с представлениями о нестабильности ее положения в семье мужа. Опасность утраты фертильности окружала молодую невестку с момента вхождения после свадьбы в дом мужа до появления первого ребенка, в связи с чем

в этот период отмечается актуализация магических действий, нацеленных на защиту невестки от дурного глаза [Xhagolli 2007: 92].

Для женщины наступление беременности сопровождается следованием бытовым и ритуальным запретам, что объясняется в первую очередь заботой о ней, но не в меньшей степени — ритуальной изоляцией от привычного мира, который полон опасностей [Байбурин 1997: 8]. Понятие «беременность» в албанском идиоме обозначается наречием *asht'u* 'так' (ср. также выражение *jam asht'u* 'я беременна', досл. «я та»<sup>42</sup>). Беременность принято было скрывать от окружающих, и албанские женщины высоко повязывали округлившийся живот фартуком. При этом о своем положении запрещалось рассказывать не только людям вне семейного круга, но и близким. Особенно этот запрет касался мужчин и старших детей. Но если мужчины в семье поддерживали соблюдение ритуала сокрытия беременности, то, к примеру, на детский вопрос о большом животе (например, алб. приаз. *Piÿ, m'amoo! At'e të math bark t'e!* ('Оооой, мама! Какой у тебя большой живот!')) мать могла ответить иносказательно: «*Я фасолю ела. Фасоля вот такая маленькая, говорит, я глотала, а она там разбухла*»<sup>43</sup> [АОЕ: Дугушина 2010: Бурлачко\_родины]. Когда ребенок рождался, детям могли сообщить и так: «*Вот купили ребенка*» или «*Пошли до колодца, потом к речке, поймали и принесли девочку / мальчика*» [АОЕ: Дугушина 2011: Канарова\_родины]. Этот мотив нахождения или вылавливания ребенка в воде распространен в разных культурах: он широко представлен у балканских славян [Schneeweis 2005: 78] и фиксируется у тюркских народов (ср. у башкир: *баланы елгдан, коедан тотып алдылар* 'выловили ребенка в реке, в колодце' [Батыршина 2008: 11]).

Необходимость скрывать беременность объяснялась тем, что вербальная реакция людей могла обернуться сглазом и навредить матери или ребенку. Особенно часто такие формы речевой кодификации отмечаются в преддверии родов, поскольку в это время беременная уже не может не являться объектом

<sup>42</sup> Зафиксировано также обозначение *nënte muj* 'беременность', досл. «девять месяцев».

<sup>43</sup> У информантки А.К. Бурлачко также зафиксирован аналогичный вариант: «*Поела борща, а потом фасоли сырой*» [АОЕ: Дугушина 2009: Бурлачко\_родины].

пристального внимания [Власкина 2001: 53]. В связи с этим беременные женщины (алб. приаз. *gr'uja asht'u* 'женщина та', *kjo gru a rînd* — досл. «эта женщина тяжелая»<sup>44</sup>) придерживались ряда ритуальных предписаний, направленных на то, чтобы минимизировать опасность. Беременные старались меньше появляться на людях, избегать общения вне дома, они не участвовали в сельских праздниках и обрядах (например, день села или похороны). Подобные предписания — лишний раз не встречаться с чужими людьми — ограничивали и свободу перемещений в собственном доме. Беременная невестка освобождалась от тяжелой домашней работы (принести воды из колодца, выстирать белье, покормить скотину) и в связи с этим реже выходила во двор, где вероятность встречи с односельчанами была высока. Во многом такие предписания выполняются и в наше время, особенно в тех семьях, где несколько поколений живут в одном доме и пожилые члены семьи могут регулировать поведение младших.

Особое положение женщины в период беременности подчеркивается выполнением всех ее просьб и желаний. Мотив отказа, противоречащий данному правилу, связан в традиционных представлениях с целым спектром вредоносных действий. В частности, если человек отказывает беременной в угощении, которого ей захотелось, это грозит появлением у женщины или ребенка физических изъянов. Верили, что в случае, если беременная украдкой взяла то, в чем ей отказали, — на теле у ребенка появится родимое пятно в виде украденного предмета (алб. приаз. *nish'an* 'знак, символ'). Подобные представления о знаках на теле новорожденного и, в целом, символические коннотации, относящиеся к термину *нишан*, имеют широкое распространение в балканских культурах [Требјешанин 2000: 70–71; Schneeweis 2005:73–74; Седакова 2007а: 76–79; Murtezani 2008: 23–24]. Помимо родимых пятен отказ якобы провоцирует появление под мышкой у беременной кожного образования в виде огурца, который не сойдет до тех пор, пока она не получит (не съест) желаемого.

---

<sup>44</sup> Ср. также алб. гег. *asht randë* [Shkurtaj 2004: 260], тоск. *grua e rëndë* [МДАБЯ 2005: 216] с внутренней формой 'тяжелая'

Другие запреты в отношении беременной женщины не подразумевают конкретного источника опасности и состоят в особом регламентировании ее поведения. Нельзя пользоваться ножницами, шить, переступить через кочергу, порог, веревки, шланги, смотреть на огонь, стричь волосы, наступать на пепел, выбранный из печи, и др. В данном случае имеют место представления о неизвестных злых силах, способных навредить, если правила не соблюдать: ребенок запутается в пуповине<sup>45</sup>, родится со сросшимися пальцами, больным, мертвым и т.д.

*«У меня старшая дочка вот так, пупком была заматанная вся. А я беременная была и шла по воду. А у нас вот так проволока была по-над огородом натянутая. А я шоб не ити крухом через огород и — спод проволоки. И она родилась с пупком... Когда принимали медсестры роды: «Ох же, мама! Шо-то перескакывала, шо она вся обмотанная!» Я говорю: «Проволку перескакывала, проволоку» (В. А. Литвинова, 1933 г.р., албанка, с. Георгиевка) [АОЕ: Дугушина 2010: Литвинова\_родины].*

Считается опасным прогонять пинком кошку. В противном случае на теле ребенка появится участок кожи с шерстью или он родится с волосатой спиной (алб. приаз. *ma l'eshra*). Такой запрет, действующий исключительно в период беременности женщины, обоснован народной приметой, согласно которой кошки путаются под ногами беременных женщин.

Тесная связь ребенка и матери обнаруживается в выборе беременной продуктов питания. Считается, что в этот период женщина ест именно то, что «просит» ребенок. Любопытство к тому, каким будет ребенок, беременная женщина удовлетворяет через соотнесение своих желаний с желаниями ребенка. То, что «он ест», провоцирует мать наделять его зависящими от этого качествами и характеристиками: прихотлив / неприхотлив, избирателен / ест все подряд, сытый / голодный, худой / полный и др. В этом контексте отказ от еды, которую «просит» ребенок, может вредоносно сказаться на его будущем: изменить

---

<sup>45</sup> Алб. приаз. *d'ali u bust'ul n'i pupov'inët* — досл. «ребенок запутался в пуповине».

характер, отлучить от материнской груди, лишить аппетита, что в традиционных воззрениях противоречит понятию благополучия ребенка.

Перед наступлением родов накладывался запрет на горькую, соленую и кислую пищу. Считалось, что от таких продуктов внутренние органы женщины могут воспалиться и она умрет. Также предостерегали беременных от употребления куриных крыльев, иначе, родившись, ребенок будет беспокойно спать, закладывая голову подмышку.

В случае ненаступления беременности албанские женщины обращались за помощью к знахаркам (алб. приаз. *b'abo*). Знахарка в течение 6–7 дней ставила женщине на поясницу глиняные горшочки (алб. приаз. *p'oçe*) и следила за тем, «тянут они или не тянут» [АОЕ: Дугушина 2009: Дондонова\_родины]. Если же такой способ лечения не помогал, женщина признавалась бездетной (алб. приаз. *gr'ua nok ka dîm*, досл. «женщина не имеет детей»). Такими же средствами, с применением горшочков, знахарки помогали сохранить плод в случае простуды в период беременности.

### Раздел 3. Институты родовспоможения

#### 3.1. Медицинское и традиционное родовспоможение.

Традиционное родовспоможение у албанцев Украины происходило с участием повивальных бабок (алб. приаз., будж. *b'abo* или *pl'aka*). Все без исключения наши информанты 30-х гг. р. XX в. появились на свет в домашних условиях. В начале 40-х гг. XX в. открываются родильные дома, однако институт повивального ремесла не сразу утрачивает свои позиции в сельской среде. В с. Георгиевке родильный дом, представлявший собой специально выделенную комнату для рожениц в сельском доме, просуществовал недолго — с 1940 по 1941 гг. Затем его перенесли в районный центр, в с. Приазовское, куда на колхозных машинах отправляли рожать женщин из всех близлежащих населенных пунктов. Согласно данным, полученным в албанских селах Приазовья, в первые годы функционирования специальных медицинских учреждений женщины предпочитали обращаться за помощью к *знающим* бабкам. В 50-е годы женщины

продолжали рожать дома, и лишь в начале 60-х гг. XX в. потребность в услугах повивальных бабок постепенно стала исчезать. Аналогичные статистические данные приводятся О. Боряк в монографии, посвященной изучению повивального ремесла у украинцев [Боряк 2009]. Домашнее повивание преследовалось, и, несмотря на то, что декреты советской власти в отношении здравоохранения детства и материнства с 1922 г. запрещали частную акушерскую практику, она продолжала тайно существовать в сельской местности в разных частях Украины вплоть до 70-х годов XX в. [Боряк 2009: 81, 123].

Несмотря на отсутствие медицинского образования у повитух, женщины им доверяли больше, чем врачам. Пожилые информантки, заставшие то время, до сих пор считают, что с повитухой было лучше рожать, потому что она больше заботилась о роженице:

*«Я могу сказать, шо при моих годах, сколько я живу, ни одна не умерла от бабки. А от врачихи уже в песятом году, когда наши врачиху погукали и не повезли в больницу, врачиха пришла, вот так рассердилась, и сразу ребенок выскочил, она сразу место сорвала и сразу она [роженица — А.Д.] кончилась» (А. К. Дзынгова, 1924 г.р., албанка, с. Георгиевка) [АОЕ: Дугушина 2011: Дзынгова\_родины].*

Одна из серьезных причин рожать дома, а не в больнице, была связана с невозможностью придерживаться норм народной медицины под наблюдением акушеров. Так, например, считается обязательным дать выпить роженице немного водки после родов для того, чтобы женщина согрелась, а внутренние органы продезинфицировались. Согласно представлениям, водка в этом случае — залог будущего здоровья женщины. В родильном доме подобные средства не применялись, и все имевшие место трудности со здоровьем роженицы трактовались как последствия «неправильного» медицинского ухода:

*«После родов давали пить водку роженице, чтобы согреться. А в больнице не давали выпить водки. А женщины после водки были здоровей, до сих пор все*

*здоровые те, что с бабушками рожали»* (С. М. Шопова, 1938 г.р., албанка, с. Девнинское) [АОЕ: Дугушина 2011: Шопова\_родины].

В необходимости согреть женщину водкой, возможно, также лежит традиционное представление о пограничном состоянии роженицы между жизнью и смертью во время родов [Цивьян 1990: 179–184]: оппозиция «теплый — холодный» в данном случае синонимична оппозиции «живой — мертвый».

Бытовало мнение, что в больнице женщины подвержены большей опасности получить инфекцию и врачи пренебрежительно относятся к роженицам. Такое отношение во многом объясняется тем, что повитуха не только принимала роды, но и заботилась о состоянии роженицы и ребенка: произносила молитвы и заговоры от сглаза, массажировала живот («чтоб место выходило»). В роддоме же, по мнению информантов, практиковались недопустимые и, главное, — противоречащие практике повитух приемы: после родов повитуха предпринимает действия, чтобы роженицу согреть, акушеры же, наоборот, прикладывают холодное к животу, отчего у женщины «все воспаляется» [АОЕ: Дугушина 2011: Дзынгова\_родины].

Вместе с тем, несмотря на высокую степень доверия женщин к повитухам, информанты признают, что они без специальных медицинских средств не могли справиться с аномальными родами, например в случае родильной горячки или травмирования плода. Как следствие, высока была степень младенческой смертности. Приведем лишь один показательный пример: родственница одной из наших информанток родила семнадцать детей, из которых в младенчестве выжили лишь пять. Тем не менее высокий статус повитухи в традиционном обществе и вера в необходимость ее ритуального участия в процессе рождения человека не предполагают возможность ее вины. Имевшие место трагические последствия не влияли на отношение людей к повитухе, принимавшей роды. Даже в случае неудачного исхода родов (и смерти младенца), повитуха получала вознаграждение: небольшую сумму денег (от трех до пяти рублей), подарок — вещественный (отрез ткани, фартук, мыло) или съестной (курицу, хлеб, сметану,



молоко и пр.). Ее не считали виновной в смерти ребенка или женщины, поскольку верили, что повивальная бабка сделала все, что могла (одинаковая ситуация отмечалась у потомков балканских колонистов, а также у русских и украинцев в российском Приазовье (Ростовская область): [АМАЭ: Новик 2015]). Смерть в таком случае связывается с представлениями о предначертанной несчастливой судьбе, которую никто не в силах предотвратить [Nushi 1974: 294–295; Плотникова 2004: 243–249; Седакова 2007а: 188–224; Jovanović 2007; Петреска 2008: 114–128; Цивьян 2008: 141–150; Раденковић 2011].

Несколько иная ситуация в сфере родовспоможения сложилась в с. Жовтневом. Существование роддома в селе ознаменовалось тремя короткими периодами: с 1947-го по 1948-й, с 1953-го по 1955-й и с 1960-го по 1961-й гг., после чего роддом перенесли в г. Болград, где жительницы села рожают и по сей день. При этом система акушерско-гинекологической помощи была интересно адаптирована к традициям повивального ремесла. В роддоме работали акушерки и медсестры с медицинским образованием. Они принимали роды, осуществляли послеродовой осмотр рожениц и новорожденных на дому. Однако в этом же роддоме официально числились «бабушки» — пожилые сельские женщины, ухаживавшие за роженицами. По словам информантов, «бабушками» являлись сельские повитухи, которые не только оказывали разнообразную помощь женщинам, но и при необходимости, например в случае, если акушерки не было на месте, могли самостоятельно принять роды, не вступая при этом в противоречия с законодательством.

### **3.2 Образ и статус повивальной бабки.**

Несмотря на то что традиционное родовспоможение к настоящему моменту уже практически не имеет места<sup>46</sup>, воспоминания информантов демонстрируют высокую степень важности фигуры повитухи и признания производимых ею по

---

<sup>46</sup> Любопытным в наше время является тот факт, что украинки из с. Чкаловки в Приазовье обращаются в случае родов к опыту фельдшера-албанки из с. Георгиевки, намеренно не пользуясь услугами районной больницы. Этот факт, однако, мы можем связать с общей современной тенденцией рожать дома. О так называемом движении за «естественные роды» см. работы: [Belousova 2002; Пивоварова 2013].

отношению к роженице и ребенку ритуальных действий. В иерархии *носителей знаний* повивальная бабка занимает особое место. Роды в доме как часть традиционной культуры относятся к невозвратному культурному прошлому, поэтому в нашем случае значимость представляют ретроспективные рассказы информанток, в которых раскрываются все те ценности, которые вкладывались и вкладываются носителями традиции в образ повитухи. Эти рассказы богаты описаниями того, как готовилась повивальная бабка к родам, что с собой приносила, какие молитвы читала, как перерезала пуповину, как ухаживала за роженицей в течение нескольких дней после родов, как купала ребенка, обматывала свивальником и мн. др. Повитуха была уважаемым человеком в селе, поскольку считалось, что она *«спасала всех женщин»*. Верили, что умение помогать роженицам женщина могла открыть в себе во второй половине жизни, и такое умение воспринималось ею и окружающими людьми в качестве божьего дара. Возможно, по этой причине повитухе чаще предпочитали не платить деньгами, а преподносить различные подарки. В качестве вознаграждения за принятие родов, как мы уже отмечали, повитуха могла получить отрез ткани, продукты, мыло, платок и другие вещи утилитарного назначения.

Повитуху чтили и помнили в семье, где она принимала роды. В реальном и ритуальном жизненном пространстве она играла роль проводника человека в этот мир. Благодаря этим функциям с повитухой были связаны и последующие обрядовые сценарии, организующие жизнь сельского и семейного сообщества: она ухаживала за роженицей в течение девяти дней, жила в ее доме, участвовала в крещении и свадьбе принятого ею на свет ребенка. По словам информантов, каждый ребенок, которого принимала повитуха, знал, какая именно сельская бабушка его *«принесла»* или *«поймала в речке»* — именно в таких выражениях детям объясняли их рождение. Эта связь поддерживалась и в последующие этапы взросления ребенка. В новогодние праздники (алб. приаз. *s'urve*) дети, родившиеся с повитухой, приходили ее поздравлять, а женщина, в свою очередь, одаривала их конфетами и монетами.

Образ повитухи, занимающий важное место в культурной памяти женского сообщества, связан с мотивом сакральности момента родов, свидетелем которого могла быть только повитуха. Эта сакральная связь, реализующаяся как в «переходной обрядности», в индивидуальном опыте женщины, так и в ритуальных функциях повитухи в системе обряда, подчеркивается мифологическими параллелями с пребыванием в загробном мире. Согласно албанским верованиям, на похороны повитухи все женщины, рожавшие с ее помощью, приносят платок, который повязывают на руку покойной. Женщины верили, что на том свете повитуха узнает их по платку и протянет его той женщине, которая его дарила, чтобы провести за собой по правильному пути в мире ином<sup>47</sup>.

Со смертью повивальной бабки также связано представление о женском коллективном и индивидуальном долге перед ней. Повитуху хоронили с большими почестями. Считалось обязательным прийти попрощаться, и женщины, рожавшие с ее помощью, несли гроб на руках. Помимо важности преподношения платка, на похоронах допускались подарки, которые повитуха не получила своевременно за принятые роды. Нами зафиксированы сведения о том, что женщина из с. Георгиевки после родов не могла отблагодарить подарками повитуху из-за крайней бедности, поэтому, памятуя о своем долге, на ее похоронах она положила в гроб платье и хлеб [АОЕ: Дугушина 2011: Дзынгова\_родины].

Пожилые информантки, уже не рожавшие с помощью повитухи, но знающие традицию от своих матерей, без труда могут назвать число и имена повитух, живших в селе. Более того, в с. Девнинском за могилой повитухи ухаживают женщины пожилого возраста, чьим матерям она помогала рожать.

---

<sup>47</sup> Представления о повитухе как о проводнике в рай проигрываются также в восточнославянском обряде размывания рук: «После мытья рук повитуха подводила мать с ребенком к столу и, взяв ее через полотенце за руку, трижды обводила вокруг стола, что означало «идти в рай». Если при очищении присутствовали другие женщины, то и они принимали участие в церемонии, спрашивая повитуху: «Куда вы идете?» На что она им отвечала: «В рай». — «Возьмите и нас с собой»» [Гаврилюк 1981: 105].

Иногда повязывание предметов на руке устанавливает отношения между повитухой и принятыми ею детьми. Так, у русских Саратовской губ. умершей повитухе обматывали руки лентами, чтобы по ним умершие младенцы узнали ее и прислуживали [Листова 1989: 152].

Любопытным фактом представляется то, что тесные культурные контакты этнических групп, населяющих регион, обусловили игнорирование этнических границ в сфере института повивальных бабок<sup>48</sup>. Повитухами становились русские, албанские, болгарские и гагаузские женщины, которые одинаково оказывали помощь любой семье в пределах села<sup>49</sup>. Информанты вспоминают, что в с. Георгиевке в середине 30-х гг. XX в. роды помогала принимать *бабка София* — этническая болгарка, вышедшая замуж в албанское село (у нее учились данному ремеслу албанские женщины). Приблизительно в те же годы упоминается албанская повитуха *бабо Вера*, занимавшаяся в селе повиванием детей. Информанты из с. Гаммовки (Анна Демьяновна Черак, 1931 г.р., Валентина Демьяновна Хаджирадова, 1936 г.р.) указывают, что во времена их детства (30-е гг. XX в.) в селе были три повивальные бабки — одна албанка и две русские. В с. Девнинском в конце 1930-х — нач. 40-х гг. детей повивали *баба Кирчевица* и *бабо Лена*, об этнической принадлежности которых нам, к сожалению, ничего не известно<sup>50</sup>.

По данным ряда информантов, свекровь также могла помогать принимать роды. Но ей, скорее, отводилась ритуальная роль принятия ребенка в семью: она купала новорожденного, пеленала младенца в старую рубаху отца, что символизировало утверждение прямых кровных связей, обматывала запеленутого ребенка вязаной лентой (алб. будж., приаз. *poj*).

### 3.3. Бабин день.

Для женщин повитуха становилась символом женского единения. Свидетельством интенсивных межкультурных контактов является общее

<sup>48</sup> В этом контексте интересно наблюдение Т.А. Листовой не только о «надэтническом», но и о «надконфессиональном» характере повивального ремесла: в среде смешанного православного и старообрядческого населения Псковской и Пермской областей повивальные бабки никогда не отказывали в просьбе прийти к рожице иного вероисповедания [Листова 1989].

<sup>49</sup> Примечательно, что в албанском, болгарском и гагаузском языках для обозначения повитухи используются славизмы *b'abo / b'aba / b'abu* соответственно.

<sup>50</sup> Судя по распространенному в южнославянских культурах именованию замужней женщины не личным именем, а андронимом ('имя мужа' + *-иц*) [Соболев 2013: 28], не типичному для местной албанской традиции, *баба Кирчевица* вполне могла иметь отношение к болгарской этноязыковой общности в Приазовье — например, быть замужем за болгариним.

празднование албанцами, болгарами и гагаузами дня повитухи — Бабиного дня (о праздновании в среде бессарабских болгар и гагаузов см.: [Пригарин и др. 2001: 63; Soroçanu 2006: 157–158; Стоянова (Захарченко) 2012: 402–403]). На чествование повитухи собирались все женщины, рожавшие с ее помощью, и устраивали гуляние. Албанское, равно как и гагаузское, наименования — *a B'abos d'ita* и *Babu günü / Babin günü* [Soroçanu 2006: 157] соответственно — очевидно, являются калькой ('Бабин день') с болгарского обозначения *Бабинден*. Заимствованным для албанцев Украины является и сам обряд чествования повитухи, поскольку у албанцев на западе Балкан мы не обнаруживаем аналогичного праздника [МДАБЯ 2005: 76; Дугушина: ПМА 2011: Буджаку\_родины; Дугушина: ПМА 2012: Андони\_родины]. О болгарском влиянии также свидетельствуют как общеболгарская, так и региональная лексика и соответствующие ей описания праздника [Легурска, Китанова 2008: 58–59]. Так, в одном из регионов проживания албанских переселенцев, в Северо-Восточной Болгарии (с. Равна), на *Бабинден*, или *Бабиновден* женщины собираются в доме повитухи, везут ее на телеге к реке, где ей «промывают глаза», дарят вязаные носки, варежки, платки, материал для блузки, мыло, полотенце и т.д. [Седакова 2004б: 243]. Аналогичный инвентарь праздника почитания повитухи представлен в культуре албанцев Украины.

Бабин день — один из последних праздников зимней балканской календарной обрядности. Как правило, он приходится на 21 января<sup>51</sup> — дату, следующую за днем Иоанна Крестителя по православному календарю [Колев 1987: 234; Недељковић 2010: 75–76]<sup>52</sup>. По одному из сценариев<sup>53</sup> все взрослые рожавшие женщины устраивали гуляние без мужчин в доме повитухи или кого-то из односельчанок. Повивальную бабку наряжали, катали на телеге или в санях по селу, ритуально обливали водой из реки или колодца. С тех пор как детей стали

<sup>51</sup> Единичны сведения о том, что дата празднования дня повитухи приходилась на 20 января.

<sup>52</sup> В болгарской традиции день повитухи отмечается и по новому стилю — 8 января [Легурска, Китанова 2008: 58]. В восточнославянской традиции день почитания повитухи («бабины» или «бабьи каши») также приходится на 8 января — второй день после Рождества Христова, именуемый в церковной литургии как «Собор Пресвятой Богородицы» [Листова 1999: 505–506; Некрылова 2009: 42–43].

<sup>53</sup> О других вариантах празднования Бабиного дня в албанских селах в Приазовье см. более подробно: [Новик 2011: 128–137; Новик 2013б: 81–97].

рожать в больницах, в селах Приазовья традиция праздновать *a B'abos d'ita* ушла в прошлое, однако у пожилых информанток сохранились устойчивые воспоминания об этом празднике, в котором участвовали их матери и бабушки:

*«Иоан, Иордан ... Потом Бабин день, 21-е. Да, три праздника подряд. Собирались, значит, до той бабы, бабы Лены, значит, кусок мыла брали, пару чулок, потом, значит, мама была, спечет что-нибудь, такое..., шоп не с пустыми руками. Она баба Курчевица, и ходили туда. Шо они там... я не знаю, но туда ходили»* (С. М. Шопова, 1938 г.р., албанка) [АОЕ: Дугушина 2011: Шопова\_родины].

Для праздничного обеда, устраиваемого в назначенном доме, женщины в обязательном порядке приносили угощения для общего стола и подарки для повитухи. Как правило, готовили традиционные блюда, составляющие праздничный стол албанцев: *m'anxha* — блюдо из тушеных баклажанов, болгарского перца, помидоров и лука, *kart'ola të nd'endra* — картофель с мясом домашней птицы, тушеные в томате, *krup'a ma l'akër* — квашеная капуста с перловой кашей, *mel'ina* — слоеный пирог с творогом и сметаной, *bollg'ur* — каша из зародышей пшеницы, а также хлеб, картофель и разнообразные соленья. Маркером женского гуляния являлось и распитие домашнего вина, которое женщины в большом количестве приносили на праздник<sup>54</sup>. Повитуху щедро одаривали подарками, в числе которых были не только предметы женского обихода, такие как чулки, отрез на платье, вязаные или сшитые из ткани тапочки — *kallc'unki*, традиционный платок *çomb'er*, но и предметы, считающиеся в родинных ритуальных практиках символами репродукции и очищения [Листова 1999: 505]: фартук, мыло, полотенце. Здесь очевидна связь с идентичным набором подарков, которые повитуха получала в качестве вознаграждения за принятие родов<sup>55</sup>.

<sup>54</sup> Информанты вспоминают, что их матери возвращались с праздника «навеселе» [АОЕ: Дугушина 2013: Мержева\_родины].

<sup>55</sup> О традиции отмечать Бабин день у болгар Приазовья см.: [АМАЭ: Новик 2013; АОЕ: Новик 2013: Богдановка\_мифология].

Мужчины на это время покидали выбранный для встречи дом. Если же мужчина случайно попадал в жилище, где собирались женщины, или сам хотел присутствовать на празднике, его шуточно наряжали в женский костюм. Однако мужчины редко приходили на такой праздник, потому что женщины горько шутили над ними и всячески разыгрывали.

В наши дни традиция собираться женским коллективом продолжает существовать в с. Жовтневом<sup>56</sup>, однако она уже не связана с почитанием повитухи. Сегодня это событие, объединяющее женщин одного сельского квартала<sup>57</sup>. Вечером 21 января соседки (человек десять) собираются в доме одной из женщин, приносят вино и закуски, ведут разговоры, шумно веселятся, поют. Записаны также сведения о том, что вместо жилого дома женщины могут праздновать Бабин день в местном кафе или баре. Однако, несмотря на трансформацию дня почитания повитухи в просто «женский» день, праздник сохраняет основные обрядовые функции. Как и прежде, в гулянии участвуют исключительно женщины, причем взрослые, рожавшие<sup>58</sup>. Если в доме, в котором организуется праздничный стол, живет пожилая женщина (например, мать, бабушка или свекровь хозяйки), ей обязательно преподносится коллективный подарок от всех участниц праздника — какой-нибудь предмет одежды, шаль или головной платок. Этот жест, без сомнения, имеет прямое отношение к одариванию «старой бабы» - повитухи<sup>59</sup>.

---

<sup>56</sup> А также в болгарских селах Приазовья [АМАЭ: Новик 2013; АОЕ: Новик 2013: Богдановка\_мифология].

<sup>57</sup> Традиция праздновать Бабин день в целом характерна для балканских колонистов региона. Согласно исследованиям Г.Н. Стояновой (Захарченко), у болгар Южной Бессарабии праздник остается актуальным и сегодня, преобразовавшись в праздник рожавших женщин и день почитания материнства [Стоянова (Захарченко) 2012: 403].

<sup>58</sup> У болгар в Приазовье в праздновании принимают участие и девочки-подростки [АМАЭ: Новик 2013].

<sup>59</sup> В современной Болгарии Бабин день официально празднуется как День акушерской помощи. Любопытно, что в некоторых районах чествуют не акушеров и врачей-гинекологов, а именно бабушек — женщин, имеющих внуков. Бабин день отмечается шествием бабушек, которые принимают подарки от своих дочерей и невесток в знак признательности за воспитание внуков [Маркова 1995: 210].

### 3.4. Принятие родов повивальной бабкой.

При приближении родов (алб. приаз. *mindenj / mënd'enj, mënd'im* 'роды, схватки'; *a zë mind'enj* 'у нее начались роды'<sup>60</sup>) опасность, сопровождающая женщину на протяжении всего времени, связанного с деторождением, возрастает. В сущности, момент родов напрямую ассоциируется с вхождением роженицы в потусторонний мир, полный угроз и смертельной опасности [Цивьян 1990: 179], что объясняется естественными причинами: ребенок входит в *этом* мир через муки и боль женщины. Однако не менее значимым представляется и мифологический аспект родового процесса. Рождение ребенка как части иного, неизведанного мира знаменует собой и непосредственный контакт матери с этим миром. Враждебность иного мира подчеркивается рядом опасных испытаний для матери: трудные, долгие роды, риск кровотечения, рождение увечного, мертвого ребенка и собственно смерть роженицы. Встреча с *иным* миром следует за прощанием с миром реальным. Из дома поэтому выгоняли всех домочадцев и приглашали их вновь только после окончания родов. Стремление скрыть от посторонних роды перекликается с известными у восточных и южных славян ритуальными прощаниями с родственниками, соседями, со всем белым светом [Байбурин 1997: 7], а также с пространственной изоляцией роженицы на время родов в поле, хлеву или бане. Есть сведения о том, что в прошлом в Албании женщины на время родов уходили из дома и рожали самостоятельно или с помощью близкой родственницы в поле, лесу, отдаленной постройке или шалаше [Nushi 1974: 292; Жугра, Каминская 2003: 407]. В тех регионах Албании, где женщины обычно не покидают жилища и рожают «*në qiler*» — в небольшой комнате, где спят супруги, с родами за пределами дома связано представление о том, что ребенок проживет долгую жизнь [Siqeca, Kullashi 1987: 144]. В особенности это верование касалось тех семей, в которых дети не выживали. В

---

<sup>60</sup> Очевидна здесь связь с алб. глаголом *mundoj, mundohem* 'терзать, мучить, обременять, томиться' («физическое или духовное старание преодолеть что-то тяжелое, утомительное, трудное; физические или душевные страдания, испытываемые кем-то в трудном положении» [FGSSH 1980: 1182]). Ср. также алб. *mundim* 'мучение, терзание'.



Приазовье нами зафиксированы схожие представления. Информанты рассказывают, что албанки, как правило, рожали в жилой комнате дома на глинобитном настиле *pat*, сооруженном по периметру стен [Иванова 2000: 46]. Однако рождение ребенка вне дома (в поле, посадках, на соломе или сене) в случае, если, например, женщину не успевали отвезти домой<sup>61</sup>, считается предвестником долгой и счастливой жизни: «ближе к земле — будет здоровее и сильнее» [АОЕ: Дугушина 2010: Канарова\_родины]. О таком ребенке говорили: *u vd'ent d'ana kap'icës* — 'родился под скирдой'.

Повитуха, приглашенная принимать роды, сначала мыла руки, нагревала воду и читала молитву Богородице. Действия, которые совершала *бабо*, были нацелены, в первую очередь, на физическое облегчение родов. Однако все, что совершала повитуха, было не лишено и магического смысла — защитить роженицу от вредоносных сил и тем самым обеспечить ей легкие роды. Защита женщины в момент родов приобретает особую значимость из-за бытующих представлений о ее прямой связи с потусторонним миром. Распространенный в разных народных традициях «мотив раскрытой могилы» [Баранов 2001: 21] в культуре албанцев Украины выражается верованием в то, что женщины в этот момент «одной ногой в могиле»<sup>62</sup>. Примечательно, что данное представление широко распространено и у балканских албанцев в наши дни и за ним закреплены соответствующие языковые выражения — «*gruaja e ka varrin të hapur*», «*e ka varrin çelë*» ('у женщины открытая могила'), «*lehonës i rrin varri i hapur 40 ditë*» ('для роженицы 40 дней могила остается открытой') [Tirta 2003: 319; Selimi 2007: 60; Xhagolli 2007: 94; Murtezani 2008: 28].

Противостояние чуждому миру, которым в этом смысле является утроба матери, откуда ребенок появляется на свет, происходит за счет увеличения признаков открытости мира реального: развязываются узлы на рубаше

---

<sup>61</sup> Беременные женщины, трудившиеся в колхозе, часто работали прямо до наступления родов, особенно во время уборки урожая. По этой причине женщину не всегда успевали отвезти домой, и она рожала в поле под скирдой сена.

<sup>62</sup> Иногда данные представления распространяются и на период сорокадневья. Например, у украинцев на Полтавщине считается опасным роженице переходить дорогу в течение сорока дней, так как «шесть недель перед ней открыта яма» [Гаврилюк 1981: 101].

роженицы, отпираются замки в доме для того, чтобы облегчить вхождение нового человека из потустороннего мира в мир живых [Цивьян 1990: 180].

После появления младенца на свет (алб. приаз. *u vdent* 'новорожденный' (досл. «родился»<sup>63</sup>), *d'ali i 'joçkër / d'ali i 'jogël* 'младенец' (досл. «ребенок / мальчик маленький»)) повитуха давала роженице выпить 100 граммов водки в качестве дезинфицирующего средства. После этого повитуха одевала роженицу в кожух из овчины (алб. приаз. *gzoh*). Эта процедура проводилась для того, чтобы согреть роженицу и восстановить ее силы.

Пуповину (алб. приаз. *kërth'izë*) повитуха могла перерезать двумя способами. Первый способ предполагал, что она отмеряла расстояние размером в два пальца от живота новорожденного, отрезала ножницами и перевязывала отрезанной от своего фартука полоской ткани. Согласно второму, пуповину просто стягивали тканевым жгутом, и роженица вместе с ребенком лежала до тех пор, пока пуповина, иссохнув, сама не отпадала.

Ритуальные действия с плацентой (алб. приаз. *vent*, досл. «место»<sup>64</sup>), известные всем балканским народам [Плотникова 1999: 158–167], занимают особое место в рамках родинной обрядности и у албанцев Украины. Плаценту, выходящую вслед за ребенком, следовало закапывать в землю в ночное время, чтобы никто посторонний этого не видел. Свекор или муж роженицы выкапывал яму под деревом, растущим во дворе дома, и повитуха опускала туда плаценту и плотно засыпала землей. Такие меры предосторожности предпринимали для того, чтобы оградить мать и ребенка от опасности, которая может грозить им в том случае, если плаценту найдут животные или люди, способные навредить, сглазить или воздействовать с помощью магии. Неслучайно плаценту закапывали именно под деревом, поскольку такое место в пространстве, окружающем жилище, считалось *чистым*. Ритуальное значение дерева во дворе дома имеет место и в

<sup>63</sup> От алб. *gjendem* 'находиться, оказываться, обнаружиться (случайно)' [FGSSH 1980: 609]. Ср. также алб. приаз. *un e vdet* 'я нашел'.

<sup>64</sup> Обозначение последа в албанском говоре, очевидно, калькирует восточнославянское обозначение *место*, поскольку наиболее распространенное в албанском языке название *shtrat* строится на семантической связи с «постелькой» (алб. *shtrati i fëmijës në mitër*). Различные дериваты от \*(po)stelj- распространены также в славянских языках [Плотникова 2004: 550–556].

поминальной обрядности. Так, в случае, когда человек не мог по каким-то причинам почтить память умерших родственников непосредственно на кладбище и полить их могилы<sup>65</sup>, он окроплял водой землю под деревом. Необходимым считалось произнести молитву за усопшего и принести ему свои извинения за невозможность навестить на кладбище. Кроме того, закапывание плаценты под деревом часто связывают с плодоносящей силой растений, которая таким образом должна передаваться обессилившей после родов женщине [Агапкина 1994: 85; Иванова 2004: 105; Георгиевски 2011: 154].

#### Раздел 4. Период сорокадневья («нечистоты»)

Разрешение женщины от бремени не означает полного разрыва с миром опасностей. Соприкоснувшись физически и ритуально с потусторонним миром, женщина становится частью или представителем этого мира. Опасность вернуться в него таится в послеродовых болезнях, недугах роженицы (кровотечение, родильная горячка, заражение, простуда, смерть). Тесная связь роженицы с потусторонним миром четко очерчена временными рамками. Первая дата — трехдневный срок. В этот период дом посещают мифологические существа — предсказатели судьбы, роженице снятся вещие сны, сюжет которых связан с будущей судьбой ребенка, ей могут являться Бог или Богородица и давать указания. Сакральный характер этой связи подчеркнут запретом для роженицы с кем-то делиться информацией, полученной из *того* мира:

*Пришла одна женщина, такая черная-черная, от.. Такая одетая и говорит на меня: сколько дней ему [ребенку — А.Д.] жить. А! — я говорю, — это все неправда, сколько дней — там все написано. Сколько прошло — хлопец умер ... Он пожил два месяца и умер. [...] Така красивая была, лицо красное, красивая она была. Ну я сколько рассказывала людям, люди говорят — Мати Божья (А.К.*

---

<sup>65</sup> О традиции поливания могил у албанцев Приазовья см. подробно: [Ермолин 2011: 147-149].

Дзынгова, 1924 г.р., албанка, с. Георгиевка) [АОЕ: Дугушина 2011: Дзынгова\_родины].

*Когда старшая дочка родилась, снится мне — вроде я ее парила. Она стала пузырем. Так. Я взяла утюг, начала гладить ее. Проснулась — не могу успокоиться. Встала утром, еще до восхода солнца, поймала одного цыпленка, взяла платочек, пошла до соседки. Говорю: съешь этого цыпленка за здоровье Дуси. «Шо такое?» Я говорю: «Ничё». А потом долго не рассказывала. А потом рассказала свекрухе. «Ма, говорю, так и так, мне снилось». Ну и все, и всю жись пареная. Ну, жись у нее така нелехая. (С.М. Шопова, 1938 г.р., албанка, с. Девнинское) [АОЕ: Дугушина 2010: Шопова\_родины].*

В балканских культурах «нечистота» роженицы в первые три дня после родов подчеркивается и особыми предписаниями в отношении кормления младенца. В это время ее грудное молоко считается также нечистым<sup>66</sup>, поэтому в первые дни ребенка вскармливает другая кормящая женщина — соседка, знакомая, родственница [Кабакова 1995: 564; Murtezani 2008: 36].

Для окончательного разрыва с миром опасного женщине требуется сорок дней (алб. приаз. *dyz'et d'itë*) — это финальная пространственно-временная граница ее связи с потусторонним миром. Нестабильность положения новорожденного ребенка и матери и их одновременное «нахождение» в двух мирах, мире реальном и мире зла, диктуют соблюдение различных ритуальных и бытовых ограничений [Цивьян 1990: 179-184; Байбурин 1993: 41]. Вплоть до наших дней сохраняются представления о том, что женщина в течение сорока дней после родов остается «нечистой». У роженицы нельзя ничего брать из рук, брать взаймы, есть с ней из одной посуды, ей запрещается набирать воду из сельского источника (считается, что там заведутся черви), ее взгляд способен покалечить, ей нельзя принимать участие в ведении домашних дел по хозяйству (месить хлеб, доить корову, готовить пищу). О роженице говорят:

---

<sup>66</sup> У южных славян нечистота первых дней — категория обоюдная для роженицы и младенца. До крещения ребенок воспринимается как существо нечистое, поэтому матери запрещено его кормить [Кабакова 1995: 564].

«там, где пройдет роженица, колючкой все порастет», «куда наступит роженица, там воспламенится земля» (алб. приаз. *Kjo ley'onë ku shkel, nga i s'ajë çar del zjar* 'Куда наступает эта роженица, там из ее следа выходит огонь') [АОЕ: Дугушина 2009: Бурлачко\_родины]. В этот период жизненное пространство женщины сужается: она не выходит за пределы своего двора, а если вынуждена выйти, ее не впустят в пределы чужого дома. Верования относительно нечистоты роженицы обнаруживают устойчивость на протяжении длительного времени, и те из них, которые утратили актуальность, перешли в иную сферу с аналогичной родинной семантикой. Так, в наше время, например, в доме, где случился приплод скота, хозяин откажет гостю в просьбе одолжить необходимое, опасаясь причинить вред скотине и накликав беду в дом.

В наши дни несоблюдение родившими женщинами сорокадневного периода вызывает общественное осуждение:

*Роженице грех было выходить на улицу до сорока дней. В хате была. А сейчас здесь есть одна роженица, привезли ее с больницы, пятый день, она уже в магазин, с детём уже, уже держит того ребенка. А это незя... (С. М. Шопова, 1938 г.р, албанка, с. Девнинское) [АОЕ: Дугушина 2011: Шопова\_родины].*

*Раньше даже когда с больницы приезжали, не ходили сорок дней. Раньше, ну, по рассказам, матерей, никуда не ходили. На сорок дней в церкви берешь молебен, приносишь домой и тогда можешь выходить. Чтобы очиститься. Когда уже идешь свободная, это для тебя. Сама должна ходить роженица на сороковой день (Е. Н. Мельничук, 1934 г.р., албанка, с. Георгиевка) [АОЕ: Дугушина 2011: Мельничук\_родины].*

Положение роженицы в течение сорока дней после родов неоднозначно. Обладание вредоносной силой, свойственной потусторонним существам, в то же время обуславливает незащищенность роженицы в мире реальном, мире людей. В сорокадневный период она особенно чувствительна к сглазу. Роженице повязывали красную нить на руке для защиты от сглаза, ей нельзя

было выходить даже во двор жилого дома. На место, где лежала роженица, запрещалось садиться, иначе у кормящей матери пропадет молоко, а ребенок покроется прыщами. Нарративы, записанные от информантов на эту тему, красноречиво иллюстрируют нестабильность положения роженицы и ее уязвимость в период сорокадневья:

*«Роженицу могут сглазить. Ну, там, лянул, что-нибудь, надумал там: “О, боже мой, вчера родила, сегодня уже катает малыша и уже ходит!” Моментально, моментально схватывает. Роженица — это очень... очень нежный человек. И очень быстро хватает болячки и все. Если увидела роженицу, никогда не смотри ни на ребенка, ни на нее и вообще не обращай внимание, особенно если ты знаешь ее. Ни в коем случае ничего плохого не думай и не смотри. Прошла, здрасьте-здрасьте, и пошла. [...] Я с Колей когда приехала с больницы, двор не заметен, не было еще девяти дней, на десятый аж вышла. Какой непорядок здесь во дворе! Листья там, все такое, ага. И я быстренько... И трава уже, это самое, раньше же и дожди были и все, взяла эту сапку, быстренько-быстренько прополола, начала замечать... Идет моего мужа двоюродный брат, говорит: “О! только приехала, уже работает!” Я как заболела. Меня как скривило. Вот эта нога у меня длинная, эта короткая, и вот так. Шесть месяцев мучалась. Шесть месяцев! Куда только меня не возили, до каких бабок, весь район! Кто только меня не лечил, кто только шо не делал. Вот только там в Семеновке, у того деда, дед меня пошептал один раз и все» (А. К. Бурлачко, 1940 г.р., албанка, с. Георгиевка) [АОЕ: Дугушина 2010: Бурлачко\_родины].*

На сороковой день после родов снимались все запреты и ограничения в отношении женщины, связанные с ее «нечистотой». Функция очищения роженицы и вместе с тем ее защиты от злых сил практически полностью отошла церкви — на сороковой день женщина принимала участие в церковной службе наравне с односельчанами. В этом контексте отчетливо прослеживается «переходная» для женщины семантика родов. Поэтапное изменение статуса

(беременная — роженица — мать) закрепляет социальную роль женщины в семейном коллективе: поскольку рожденный ребенок является продолжателем рода мужа, молодая невестка становится полноценным членом семьи. Рождение первого ребенка логично завершает механизм социализации женщины, «запущенный» в момент вступления в брак [Старева 2005: 13].

## Раздел 5. Обряды социализации ребенка

### 5.1 Крещение и институт кумовства.

Идея включения ребенка в социальную сферу жизни с полнотой реализуется в ритуальных практиках, связанных с крещением. В традиционной культуре крещение — это не только приобщение младенца к духовной жизни, но и своеобразная форма признания его *человеком*, членом семьи и общины [Зеленин 1991: 323; Байбурин 1993: 47]. Не случайно торжественный обед в честь новорожденного для всего семейного коллектива принято устраивать именно по случаю крещения, в то время как праздники родин рассчитаны на более узкий круг близких людей. Принятие новорожденного в православную общину (и шире — в мир православных) сопровождается наречением именем и обретением духовных восприемников — крестных родителей, или кумовьев.

В современной традиции албанцев Буджака и Приазовья сроки проведения обряда крещения (алб. приаз., алб. будж. *pagëz'im*) неустойчивы. Как мы можем предположить, точные даты крещения имели место до советских антирелигиозных кампаний<sup>67</sup>, поскольку в рассказах информантов часто присутствуют отсылки к тем дням, с которыми увязываются обязательность и своевременность крещения. Как правило, это 9-й, 20-й и 40-й дни после рождения ребенка. В наши дни крещение чаще устраивается с учетом удобства для родителей, родственников и крестных ребенка, поэтому срок организации обряда для каждой семьи индивидуален. На подвижность сроков проведения крещения, вероятно, повлияло также то обстоятельство, что во времена, когда в албанских

---

<sup>67</sup> В этот период многие сооружения культа были уничтожены или перестроены под иные нужды, как, например, в 1930-е гг. была разрушена церковь в с. Георгиевке, а в 1980-е годы — храм в с. Жовтневом.

селах не было действующих храмов и представителей духовенства, детей возили крестить в г. Болград в Буджаке и в г. Мелитополь в Приазовье. Крещение за пределами села было сопряжено с рядом трудностей организационного характера: необходимо было отправиться в город в свободный от работ в колхозе день, заранее договориться со священником; если кумовья жили в другом селе, согласовать возможность их приезда с предполагаемым днем крещения и т.д. Очевидно, что в таких случаях сроки крещения колебались и, несмотря на то что старались окрестить новорожденного как можно быстрее (не позже, чем через одну-две недели после сорокадневного периода), крестины, по словам информантов, могли быть отложены на несколько лет. Впрочем, некоторые семьи, имеющие транспортные средства или доступ к ним, решали проблему иначе: священника самостоятельно привозили в село, и обряд крещения совершался на дому<sup>68</sup>.

Самым ранним сроком крещения младенца (алб. приаз., алб. будж. *a pagz'ojtin t'oglnë* — 'покрестили маленького' / 'покрестили младенца'), зафиксированным в наших полевых материалах, является девятый день<sup>69</sup>. Поспешное крещение в первые дни жизни предпринимали лишь в исключительных обстоятельствах: если ребенок рождался слабым, больным, недоношенным. В большинстве случаев ориентировались на окончание сорокадневного срока и крестили либо на 40-й день, либо в период с 30-го по 40-й. По всей видимости, 9-й день для носителей традиционной культуры имеет глубокое символическое значение временной границы между миром живых и мертвых (ср. поминальные **девятины** у албанцев Украины [Ермолин 2011: 141–142]). В этом смысле первые девять дней — это срок, отведенный слабому младенцу для определения, «жилец» он или «нежилец» (об этой категории в традиционной культуре см. [Седакова 1997]). С одной стороны, крещение в

<sup>68</sup> Перемещение религиозных обрядов из церкви в частную, домашнюю сферу — характерная черта периода государственного атеизма. Под «крещением на дому» этнографами часто понимается также совершение крестильного обряда в домашних условиях повитухой или любым другим верующим человеком (см., например, [Листова 1989: 148–149; Рычкова 2014: 54–55]). За исключением приезда священника на дом, подобные сюжеты у албанцев Буджака и Приазовья нами зафиксированы не были.

<sup>69</sup> При этом считается, что крещению предписывается 8-й день по каноническим правилам православия византийского обряда [Кабакова 1999: 664], однако в традиции албанцев Украины этот срок не фиксируется.



первые дни жизни предпринимается с охранительными целями — считается, что ребенок с этого момента находится под божественной защитой и его шансы выжить возрастают. Кроме того, христианская атрибутика — крестик, крестильная пеленка, святая вода — рассматривается албанцами как наиболее сильный оберег от сглаза и вредоносных потусторонних сил. О здоровье крещеного ребенка мать и близкие родственники могут впоследствии молиться в церкви. С другой стороны, стремление как можно раньше окрестить нежизнеспособного ребенка поддерживается представлениями о тяжелой участи младенца в случае смерти. Некрещеный младенец не находит успокоения на том свете и обречен на бесконечные мучения<sup>70</sup> [АМАЭ: Новик 2009б: 62]. Детей, умерших до крещения, раньше не хоронили в пределах кладбища — им отводилось место в ряду покойных, умерших не своей смертью. По словам некоторых пожилых информантов, умерших некрещеных детей как существ опасных (т.е. не обретших человеческую природу) закапывали вдали от села, в степи — месте обитания демонологических персонажей в мифологии албанцев Украины<sup>71</sup>.

Относительная устойчивость сроков крещения характерна для традиции албанцев с. Жовтневого. Ребенка принято крестить на 40-й день, сочетая данный церковный обряд с актом получения роженицей очистительной молитвы (алб. будж. *vr'atë*). Очевидно, данная традиция поддерживается аналогичной практикой крещения на 40-й день в среде ближайших православных соседей албанцев — бессарабских болгар и гагаузов [Пригарин и др. 2001: 63–64; Курогло 2011: 391; Стоянова (Захарченко) 2012: 404]. Сороковой или следующие за сороковым дни осмысляются как наиболее подходящие для крещения, поскольку женщина уже беспрепятственно может покинуть пределы дома, готовиться к встрече кумовьев и при желании сопровождать их в церковь. Однако мать не участвует в крестильном обряде: она стоит за порогом церкви и дожидается окончания таинства. После крещения священник заводит женщину в церковь и читает над ней очистительную

<sup>70</sup> См. аналогичные представления о душах некрещеных детей у болгар [Старева 2005: 289].

<sup>71</sup> Тем не менее современная традиция предусматривает возможность крещения детей после смерти и их захоронение в соответствии с православным обрядом. Подробно об этих практиках см.: [Ермолин 2011: 122–127].

молитву. В некоторых семьях нами были получены сведения о том, что также бытует традиция крестить мальчиков (*a pagz'ojtin d'alnë* 'покрестили мальчика') на 40-й день после рождения, а девочек (*a pagz'ojtin ç'upën* 'покрестили девочку') раньше — на 20-й, объясняя это тем, что девочек из-за их природной «нечистоты» следует приобщать к вере (и тем самым защитить) раньше. В этом случае мать, отправляясь с ребенком в церковь, берет «полмолитвы», а в сороковой день снова обращается к священнику за получением «полной».

Безусловно, главными действующими лицами в крестильном обряде являются кумовья (алб. приаз., алб. будж. *nin, -i* 'кум' и *n'unë, -a / n'une* 'кума'<sup>72</sup>). Они торжественно забирали младенца из дома и несли его в церковь крестить. По данным, записанным в Приазовье, в церковь ребенка могли относить и бабушка с дедушкой по отцовской линии, но обязательно в сопровождении кумовьев. В доме новорожденного все должно было быть готово к приходу кумовьев из церкви: мать ребенка тщательно прибиралась и накрывала на стол. В традиции албанцев Буджака также принято натягивать веревку в комнате, где происходило застолье, и развешивать на ней подарки, приготовленные крестнику кумой: детские костюмчики, шапочки, ползунки, пальто и т.д. В ритуальном возвращении ребенка семье крестными родителями роль кумы особенно подчеркнута: она кладет окрещенного младенца на то место в доме, откуда взяла его в церковь, произнося традиционную для этой передачи формулу: «*Çif'it a marr, krist'jan at e sell!*» ('Еврея беру, христианина принесу!')<sup>73</sup>. Это словесное клише, в котором четко маркируется переход ребенка из сферы **чужого** в сферу **своего** этноса и религии, широко распространено в различных культурных традициях на Балканах<sup>74</sup> [Седакова 2007а: 141]. В Буджаке и Приазовье словесная формула «*неверным приняли, христианином вернули*» фиксируется у всех балканских колонистов [Пригарин и др. 2001: 64; Курогло 2011: 391]: ср.,

<sup>72</sup> Е.А. Рудневой в говоре албанцев Приазовья для обозначения кумы также зафиксирован термин (*n*)*dr'ikll/ë, -a* со значением «крестная мать по отношению к родителям крестника» [Руднева 2012: 358].

<sup>73</sup> Ср. также аналогичный вариант формулы, записанный в с. Жовтневом: «*Çih'ut a m'ore, krist'jan a s'olle*» ('Еврея взяла, христианина принесла') [АОЕ: Дугушина 2013: Жовтнеев\_родинные\_обряды].

<sup>74</sup> Подобные речевые формулы в обряде передачи окрещенного младенца родителям также фиксируются у всех славян [Кабакова 1999: 666].

например, болг. «Земе гу иврейче, даваме гу ристийенче» ('Взяли еврея, отдаем христианина') (с. Кубей), алб. приаз. «*turk emurme, xist'jan esulme*», досл. «турка взяли, христианина принесли» (с. Гаммовка) [Державин 1948: 161] . По замечанию О.В. Беловой, именно в полиэтничных зонах это словесное клише отражает механизм «очеловечивания» ребенка через обряд крещения: это не только обретение истинной веры, но и приобщение к своей, «истинной», этнической и конфессиональной общности [Белова 2009: 134].

### *Крестинный обед*

Крещение ребенка обязательно сопровождалось семейным празднованием события. Масштабность празднования зависела от благосостояния семьи. В одних семьях оно проходило скромно, в узком кругу близких родственников и крестных родителей. В других на застолье приглашали широкий семейный круг и сельский коллектив. Крестинный обед (алб. будж. *kr'ezbine, krisht'enje*) не всегда совпадал собственно с обрядом крещения младенца. Как правило, крестинный обед устраивали в выходной день, поэтому, если ребенка крестили в будни, семейное торжество могло состояться позже — в ближайшие выходные. В албанских селах Буджака и Приазовья празднование крестин представлено в разных формах. У албанцев с Жовтневого крестины и большое чествование рождения ребенка объединены в одно празднование. Поскольку в Разделе 2 настоящей главы, посвященном праздникам родин, уже приведено описание данного события, здесь мы лишь кратко остановимся на приазовском варианте организации крестин.

Если празднование крестин было широким, на трапезу приглашались многочисленные родственники со стороны отца и матери новорожденного. В меню обеда обязательно входило горячее блюдо из мяса птицы — в честь новорожденного специально резали курицу или индейку. Помимо мяса птицы, на столе присутствовали тушеный картофель (алб. приаз. *kart'ola të nd'endra*), домашняя брынза, свежие или соленые овощи, колбаса, рыба. В целом, в Приазовье ассортимент застолья не включает каких-либо специальных угощений: это блюда, составляющие, по представлениям албанцев Приазовья, набор праздничного стола. К числу ритуальных угощений, очевидно, можно отнести

густой компот из сухофруктов — алб. приаз. *uzv'ar* (из укр. *узвар*), как правило, подающийся в конце застолья в виде отдельно выложенных на тарелку сваренных сухофруктов, посыпанных сахаром. *Узвар* — неотъемлемый компонент трапез, сопровождающих обряды семейного цикла в традиции албанцев Украины в качестве заключительного блюда [Новик 2004: 2015; Ермолин 2011: 134, 138]. Повсеместная распространенность употребления *узвар*-а в качестве ритуального угощения на крестинном обеде у украинцев и, в частности, в среде украинского и русского населения юга и юго-востока Украины<sup>75</sup> [Гаврилюк 1981: 162–163; 169–172] с большой вероятностью свидетельствует о заимствованном характере данной реалии в традиции балканских колонистов.

Участие в крестинном застолье предполагало обилие подарков новорожденному от гостей: с пустыми руками на крестины не приходили. Раньше в качестве подарков в основном фигурировали ткани, из которых мать младенца могла сшить ему одежду или — из более плотных или шерстяных — постельные принадлежности (одеяльце, например). В современных условиях на крестины дарят фабричные детские костюмчики, штанишки, шапочки, носочки, платица. Помимо одежды, обязательно приносят что-нибудь сладкое — печенье или конфеты.

#### *Отношения кумовства*

Традиционное кумовство у албанцев Украины не предполагало выбора кумовьев. У каждой семьи существовали крепкие связи с каким-нибудь родом, представители которого из поколения в поколение становились кумовьями для всех детей этой семьи. Такой вид кумовства является наследственным, и статус кума и кумы, которыми могут быть брат и сестра, муж и жена, переходит к представителю следующего поколения каждый раз после смерти старшего члена семьи. Так об этой традиции рассказывают информанты: «У нас кумовья, вот, прапрадеды, и длится, и длится, и длится. Одна и та самая семья. Я старая и

<sup>75</sup> Н.К. Гаврилюк приводит следующие районы распространения *узвар*-а: Екатеринославщина, Таврия, Бессарабия, южные уезды Херсонщины, Мелитопольский уезд. В качестве примера бытования данной реалии в среде смешанного украинско-русского населения юга Украины автор указывает на с. Константиновку Мелитопольского уезда Таврической губернии [Гаврилюк 1981: 163] — это один из ближайших населенных пунктов по отношению к албанским селам в Приазовье.

*передаю тебе, ты постарела и своим детям передала»* [ОАЕ: Дугушина 2010: Бурлачко\_крестины]. По отношению к детям из одной семьи кумовство передавалось по отцовской линии: *«Отца крестили, его детей — один крестный»* [АОЕ: Дугушина 2011: Канарова\_родины]. Кумовья принимают участие не только в крестильном обряде — им отводится большая роль в свадебном цикле и, в целом, во многих аспектах общественной жизни [Новик 2004: 213–214]. Такое кумовство, типичное для балканских культур [Державин 1898: 42; Колев 1987: 222; Иванова 1995: 284–285; Schneeweis 2005: 83], зачастую приравнивалось к кровному родству [Бромлей, Кашуба 1982: 199–200; Жугра 1998: 175]. Соответственно, на брачные связи между представителями двух семей как правило накладывались ограничения.

В наши дни устанавливаемые между семьями отношения кумовства во многом видоизменились. В современных условиях родители чаще приглашают кумовьев для каждого ребенка, на что, как можно предположить, повлияла восточнославянская традиция выбирать ребенку восприемников в соответствии с установками родителей: их симпатией к кому-либо, близкородственными отношениями, хозяйственными или меркантильными интересами (о стратегиях выбора кумовьев русскими и украинцами на юге Украины см. подробно: [Гаврилюк 1981: 115–139]). Как выразилась информантка В.А. Литвинова (1933 г.р., албанка, с. Георгиевка), сегодня детей крестят *«по-русски»*, имея в виду, что чаще крестными родителями ребенку становятся представители одного семейства — родные или двоюродные братья и сестры родителей. Вместе с тем несоблюдение молодым поколением традиционных для албанской традиции форм кумовства связывается с утратой самобытности культуры и вызывает неодобрение со стороны старшего поколения:

*«Кто крестил моего мужа, должны были крестить моих детей. Они умерли, и потом их дети крестили моих детей. Нет у нас чужих. А щаас... Десять детей, десять кумовей»* (А.И. Канарова, 1939 г.р., албанка, с. Георгиевка [АОЕ: Дугушина 2010: Канарова–родины]).

Однако, несмотря на трансформации в институте кумовства, внимательное отношение к крестным родителям сохраняется и в наши дни. Широко распространено мнение, что к кумовьям следует относиться с большим почтением, чем к близким родственникам. Это отражается на характере семейно-бытовых отношений между семьями, связанными узами кумовства. Кумовья являются первыми гостями на семейных торжествах, в календарные и светские праздники дети обязательно навещают кумовьев с подарками и поздравлениями, особенно на Рождество и Пасху. Подросшие крестники (алб. приаз., алб. будж. *k'ute*) посещают своих крестных на Рождество и *старый Новый год*, одаривая их водкой. На празднование Пасхи женщины в первую очередь отправляются с поздравлениями к кумовьям своих детей, и только потом — к собственным родителям. Кумовья, в свою очередь, на протяжении жизни опекают крестных детей и нередко после их взросления становятся им близкими друзьями.

## 5.2. Наречение именем.

Наречение именем является очередной ступенью принятия ребенка в семейный, сельский, этнический и религиозный коллектив. У албанцев Украины младенцы до крещения рассматриваются как персонажи нечеловеческой природы, в связи с чем бытует запрет называть ребенка личным именем даже в том случае, если оно уже выбрано (о приемах именовании некрещеных детей см. Гл. 3, Раздел 4). Крещение и получение реального имени воспринимаются как «выход из обезличенного состояния» [Байбурин 1993: 41, 46] и, соответственно, как признанное на разных уровнях локальной традиции начало *человеческого* пути.

Имянаречение у албанцев Украины основывается на нескольких принципах выбора имени новорожденного, отражающих разнообразные изменения в культурной традиции. Эти трансформации в разные периоды были вызваны колебаниями в отношении общества к религии (спад религиозной активности в период антирелигиозной пропаганды и, напротив, ее обострение в последние

десятилетия<sup>76</sup>), и в меньшей степени — ослаблением внутрисемейных порядков и иерархии.

Так, по сведениям информантов, одной из «исконных» традиций считается наречение именем в соответствии с православными святыми. Имя ребенок получал прямо в церкви, и, таким образом, обряд имянаречения рассматривался как прямое продолжение обряда крещения. С религиозными практиками также связана традиция давать имя ребенку по именам крестных родителей или доверять выбор имени крестному отцу.

Очевидно, во время проведения советских антирелигиозных кампаний, жители албанских сел перестали полагаться на выбор имени в соответствии с церковно-календарной традицией. Статус «традиционного» приобретает правило называть ребенка (особенно это касается первенца) в честь бабки или деда по отцовской линии. Заметим здесь, что аналогичного принципа имянаречения придерживаются албанцы Балкан и, в частности, эта традиция характерна для наиболее архаичных областей Албании: Дукагьин, Мальсия-е-Маде, Мирдита, Дибра [Kurti 2010: 110–114]. Вероятнее всего, такое имянаречение первично и для албанцев Украины.

Правило ориентироваться на имена родителей отца ребенка характеризуется разнообразными уточнениями и отступлениями, варьирующимися в каждой отдельной семье. Так, существует мнение, что не обязательно называть ребенка именами свекра или свекрови, однако выбор имени необходимо доверить именно им. В отношении решения, как назвать внуков, зачастую приоритетное право имеет только свекровь. Высокий статус свекрови подчеркивается положением, согласно которому дети в молодой семье, живущей с родителями мужа, считаются ее собственностью. Подобный факт семейной иерархии иллюстрируют слова информантки экспедиции В.А. Литвиновой (1933 г.р., албанка, с. Георгиевка): *«Сын мой — внуки мои»*. Довольно часто мальчику-первенцу свекровь дает имя своего отца, и в настоящее время именно эта практика

---

<sup>76</sup> По наблюдениям А.А. Новика, в настоящее время в албанских селах Приазовья очевиден подъем религиозной жизни сельского сообщества, проявляющийся в строгом соблюдении постов, отмечании православных праздников, дней поминовения и пр. [Новик 2010а: 280–281].

оценивается пожилыми информантами как наиболее традиционная (ср. выражение «*назвали по традиции*» [АОЕ: Дугушина 2009: Дондонова\_родины], т.е. первого мальчика назвали в честь отца свекрови). Во всяком случае, многочисленные нарративы, записанные у наших информантов на тему выбора имени, демонстрируют, что отступление от этого правила молодым поколением родителей вызывает наиболее острые переживания у старшего поколения. Так, информант М.Ф. Дондонова (1944 г.р., албанка, с. Георгиевка) рассказала, что первого внука хотела назвать в честь своего отца, Филиппом, но невестке нравилось имя Митя (Дмитрий). Поскольку она, как свекровь, не возражала против такого имени, ребенка назвали в соответствии с предпочтениями матери, однако, отмечает М.Ф. Дондонова, будь она упрямой свекровью, то настояла бы на своем выборе. Другой случай, записанный у информанта А.К. Бурлачко (1940 г.р., албанка, с. Георгиевка), демонстрирует, что, несмотря на твердую убежденность в том, что свекровь должна решать, как называть внуков (внука — именем ее отца, а внучку — ее именем), родившуюся девочку назвали Кристиной, так как сын был категорически против имени матери.

В случае рождения второго ребенка одинакового пола с первым отдавали дань уважения родителям невестки: детей называли по аналогии именами ее родителей и предков. В случае рождения третьего ребенка выбор имени был менее строг: называли именами близких родственников (брата, прабабки и т.д.). Имена родителей с обеих сторон супружеской пары фигурируют и в случае рождения близнецов: девочек называют по имени бабушек, мальчиков — именами дедушек.

В целом, как можно заметить, роль родителей в процедуре выбора имени еще до недавнего времени была пассивной. Наречение именем как ритуальный акт, стоящий в одном ряду с обрядом крещения, выполняло функцию включения нового человека в семью и сообщество и полностью воплощало в себе идею поддержания кровных родственных связей, продолжения рода, а в более ранний период — почитания христианских святых и преувеличения роли (и даже культа) крестных. Лишь в последние десятилетия в среде молодого поколения наметилась



тенденция отстаивать собственные интересы в отношении детей, хотя, безусловно, нередко встречаются консервативные молодые родители, которые продолжают следовать традиционным установкам.

Ниже представлен список мужских и женских имен, наиболее типичных для локального албанского антропонимикона. Информанты А.И. Канарова (1939 г.р., албанка, с. Георгиевка) и К.И. Кирчева (1937 г.р., албанка, с. Георгиевка) в свободной форме перечислили имена, которые, по их мнению, распространены среди албанцев Украины. Имена даются в том виде, в каком они были записаны со слов информантов, поэтому в их фиксации нет единого принципа: в перечислении присутствуют как русифицированные формы (например, *Нюра*, *Галя*), так и локальные, представляющие собой адаптированные албанским говором болгарские вокативы (*Варо*, *Ленкэ*, *Дарче* и др.). В большинстве случаев информанты называли имена в двух вариантах: общераспространенном, по их мнению, и в других культурах (прежде всего русской), и «сокращенном» — т.е. в форме, принятой в бытовом общении на албанском идиоме<sup>77</sup>. Эти «сокращенные» варианты, собственно, и являются заимствованными из болгарского языка формами вокатива, вошедшими в албанский именник по причине тесных культурно-бытовых контактов и общности обрядовых практик албанцев и болгар, и прежде всего — в сфере церковных православных практик (подробно о системе имен собственных у болгар см.: [Седакова 2007а: 103–132]). Имена, записанные от информантов, даны в каждой строке после двоеточия. Дополнительные сведения о локальном албанском именнике можно также почерпнуть из перечня информантов, опрошенных в албанских селах Буджака и Приазовья, который представлен в Приложении 1<sup>78</sup>.

Александр(-а): *Саша / Сандро*

Анастасия: *Настя / Насто*

Анна: *Анна / Ано, Нюра*

<sup>77</sup> В некоторых случаях представлены три формы, одна из которых является вариантом «сокращенной» формы имени.

<sup>78</sup> Информацию об именах, даваемых детям, можно также почерпнуть из похозяйственных книг, сведения из которых приведены А.А. Новиком в [АМАЭ: Новик 1998, 2003].

Антон: *Антон / Доне*  
 Варвара: *Варвара / Варо, Варчо*  
 Галина: *Галя / Галя*  
 Георгий: *Георгий / Йорджи*  
 Григорий: *Григорий / Лигоркэ*  
 Дарья: *Дарья / Даро, Дарче*  
 Евдокия: *Евдокия / Дочо*  
 Елена: *Лена / Ленкэ*  
 Екатерина: *Екатерина / Тинё*  
 Ефросинья: *Фрося / Тинё*  
 Иван: *Ваня / Ваньчо*  
 Киркия: *Киркия / Кичо*  
 Клава: *Клава / Клава*  
 Лукерия: *Лукерия / Керо*  
 Мария: *Мария / Марыко, Минё*  
 Матрена: *Матрена / Туне*  
 Михаил: *Михаил / Мишо, Михалё*  
 Николай: *Коля / Колё*  
 Ольга: *Ольга / Ольга*  
 Петр: *Петя / Петько, Пети*  
 Рая: *Рая / Радушо*  
 София: *Соня / Сифиё*  
 Степан: *Степа / Стойо*  
 Татьяна: *Таня / Тяне, Тянко*

### **Выводы по Главе 1**

Представленное в данной главе центральное событие родинной обрядности — роды, а также ритуально значимые явления, обрамляющие акт рождения человека, — беременность, сорокадневье и крещение — обнаруживают в культуре албанцев Украины широкие параллели с культурными традициями

родин в пределах европейского ареала (см. [Дети 1995а; Дети 1995б; Дети 1995в]). Практики запретов и предписаний во время беременности и после родов, регулируемые общими представлениями о сглазе и опасности навредить себе и окружающим, магия «раскрытия», представление о противостоянии двух миров во время родов — мира живых и мира мертвых, способы избавления от плаценты, первые ритуальные манипуляции с младенцем и другие аспекты обрядности можно отнести к числу универсалий для различных современных культур<sup>79</sup>.

Вместе с тем в ряду универсальных категорий в родинном цикле албанцев Украины примечательны явления, имеющие статус балканизмов, т.е. получившие широкое развитие и специфическое оформление только на Балканах [Седакова 2007а: 9]. Например, почитание повитух известно многим культурам. Однако именно на Балканах (особенно у болгар) праздник имеет повсеместное распространение и набор регулярно воспроизводимых характерных черт. В восточнославянской обрядности «бабьи каши», или «бабины» также посвящены чествованию повивальных бабок, однако они традиционно празднуются в иные сроки и с иными сценарием и семантикой ритуального инвентаря (см. [Листова 1989]).

Об общности практик албанцев с восточно-славянскими соседями можно говорить в отношении обрядности с участием церкви (очистительная молитва для роженицы, крещение и др.). В Буджаке эта общность поддерживается функционально (крещение выполняет свои традиционные функции: принятие в широкий семейный коллектив, православную общину и обретение восприемников), но при этом сохраняется этнокультурная специфика обрядов, связанная с институтом кумовства и календарной приуроченностью событий. В Приазовье, очевидно, по причине более тесных контактов с русскими и украинцами мы наблюдаем выраженный сдвиг в сторону восточнославянской

---

<sup>79</sup> Например, запрет отказывать беременной широко распространен и в современной городской культуре. Здесь хотелось бы привести пример из собственного опыта, произошедший в Санкт-Петербурге в сентябре 2015 г. Будучи беременной, я зашла в цветочный магазин. Выбрав цветы, я попросила упаковать мне пять штук, однако, оказалось, что цветы продаются только оптом. Огорчившись, я собралась уходить, однако продавец меня остановила и сказала, что готова продать столько, сколько я захочу, поскольку я беременная и мне нельзя отказывать, чтобы не навлечь беду на себя.

традиции, коснувшийся стратегий выбора кумовьев, сроков крещения и атрибутов обряда (ср., например, украинизм *uzv'ar* 'компот из сухофруктов' в говоре албанцев Приазовья).

Вместе с тем анализ родинного цикла албанцев позволяет констатировать, что в условиях влияния традиции восточнославянских соседей, албанский обряд остался относительно консервативен. Так, принципиальный для русских и украинцев обряд очищения роженицы и повитухи (т.н. «зливки», «размывание рук»), ритуальное обмывание в бане после родов [Гаврилюк 1981: 89–114; Листова 1999: 506; Науменко 2012: 39–43] не находит своего соответствия в культуре балканских колонистов. Представления о необходимости физического очищения женщины после родов поддерживаются лишь народно-христианскими воззрениями на сорокадневный очистительный период, завершающийся церковной молитвой. Очищение повитухи после родов реализуется только символически в ритуале одаривания: наиболее часто фигурирующие в составе подарка мыло, фартук и полотенце, без сомнения, несут семантику очищения.

В узколокальном региональном контексте примечательно русско-албанско-болгарско-гагаузское культурно-языковое взаимодействие, в результате которого повивальное ремесло объединило этнические группы региона и приобрело характер надэтнической практики.

Народному акушерству в данной главе уделено особое внимание. В исторической перспективе давление со стороны государственных и медицинских структур не стало причиной исчезновения повивального дела по причине безоговорочной веры сельских женщин в принципы народной медицины и психотерапевтическую заботу повитухи о роженице.

Роды в доме относятся к невозвратному культурному прошлому албанцев Украины, однако воспоминания о миссии повитухи с высокой степенью подробностей свидетельствуют об исключительно важном месте повитухи в культурной памяти традиционного женского сообщества. Эта часть традиционной культуры постепенно мифологизируется в представлениях албанских женщин. Заметим, что сюжеты, имеющие ритуальное значение в прошлом, в культурной

памяти албанцев в разной степени опосредованы настоящим: не все родинные практики осмысляются носителями традиции с точки зрения различий с ныне бытующими порядками. Обрядность же, связанная с действиями повивальной бабки, сохраняет свою актуальность в наши дни именно как богатый пласт представлений о самобытности своей общности, этнической культуры и коллективного наследия.

## ГЛАВА 2. ПРАЗДНИКИ РОДИН

Ритуальные посещения ребенка и роженицы входят в комплекс обязательных обрядовых действий, предпринимаемых в первые дни и недели после родов родственниками и сельским сообществом. Социальная значимость специально отведенных дней для посещения выражается в принятии родовой общиной ребенка в свой состав, а в некоторых случаях и в окончательном признании ею женщины, которая после родов получает новый статус — сноха / невестка, давшая потомство. В семьях со строгим патриархальным укладом женщина, перешедшая после свадьбы в дом мужа, зачастую признавалась полноправным членом семьи только после рождения первенца, в особенности мальчика. С появлением ребенка положение невестки значительно улучшалось: она получала большую личную свободу, освобождалась от части хозяйственных забот. По словам информантов, до этого события невестка нередко стыдилась даже заговаривать со старшими членами семьи, в особенности мужчинами — со свекром, дедами, дядьями.<sup>80</sup>

Посещение роженицы замужними, имеющими детей родственницами и односельчанками знаменует признание женским коллективом нового, «взрослого» положения женщины и ее переход в социальную группу рожавших. Об этом свидетельствуют возрастные ограничения для посетительниц: девушки, подростки и дети не допускались к визитам. Вхождение роженицы в сообщество женщин, объединенных общим интимным знанием о рождении детей, — это своего рода «посвящение» в материнство [Щепанская 1999: 141], утверждающее право женщины участвовать в мероприятиях, ориентированных исключительно

---

<sup>80</sup> Албанский этнограф К. Халими отмечает, что у албанцев Косово повышение статуса женщины с рождением ребенка наблюдается и в ее родительском доме. Она получает значительно большую свободу, чем имела до замужества. К. Халими приводит следующий пример: если до рождения ребенка и даже во время беременности считается, что женщине нежелательно навещать своих кровных родственников, то, родив, она может прийти и взять любую имеющуюся еду: фрукты, овощи, например тыкву или кукурузу [Halimi 2011: 35].

на «посвященных»: проведывание других рожениц, чествование повитухи (Бабин день), помощь и присутствие на чьих-нибудь родах<sup>81</sup>.

Помимо социальной функции праздников, важными составляющими ритуальных визитов по случаю рождения ребенка являются действия продуцирующего и апотропеического характера [Плотникова 2004: 145]. Преподношения угощений и подарков посетительницами, специальные благопожелания нацелены на обеспечение здоровья и защиты роженицы: восстановление сил после родов, наличие грудного молока, предотвращение сглаза и пр. Аналогичные функции несут действия по отношению к новорожденному — заложить основы его благополучного развития, защитить от болезней и порчи.

У албанцев Украины традиционное время проведывания роженицы длится в течение сорока дней после рождения ребенка. Этот период укладывается в рамки послеродового сорокадневья, когда женщина не покидает пределов дома и придерживается ряда запретов на поведение в семье и сообществе, связанных с представлениями о ее нечистоте. Именно в это нестабильное для роженицы время женщины приходят навестить ее, справиться о здоровье, поздравить с рождением ребенка, а некоторых случаях — помочь в ведении домашнего хозяйства, чтобы обессиленная после родов женщина могла оправиться. По сведениям информантов, в тех случаях, когда у роженицы не было близких родственников в доме для оказания помощи по хозяйству (приготовить еду для домочадцев, принести воды из колодца, накормить скотину), повитуха брала на себя все ее домашние заботы. В течение девяти дней она ухаживала за роженицей и выполняла работы по дому, часто оставляя на этот период собственное жилье<sup>82</sup>. Неслучайно проведывания роженицы часто рассматриваются как образец

<sup>81</sup> Интересно в этом отношении замечание А.К. Байбурина о связи названий ритуальных посещений роженицы и мотива ее «узнавания» женским сообществом в восточнославянской традиции. «Это посещение у русских называлось отведки, у украинцев — наведки, у белорусов — провидки». Все они возводятся к корню *ved/-* 'знать', «что вполне естественно, учитывая то, что роженица и невеста становятся новыми людьми, прежде неведомыми» [Байбурин 1993: 96].

<sup>82</sup> В материалах конца XIX в. о болгарях Приазовья Н.С. Державин отмечает аналогичный обычай: повитуха становилось «полной хозяйкой» в доме новорожденного, и все домочадцы относились к ней с почтением [Державин 1898: 40].

действия особого института в женском традиционном сообществе, основанном на всеобщем понимании обязательности посещений родившей женщины и взаимопомощи внутри семьи и общины [Листова 1999: 510]<sup>83</sup>.

В этнографии родин принято выделять индивидуальные посещения роженицы, не регламентированные временем и составом участников (ср., например, вост.-слав. «проведывания»), и коллективные — собственно «родины», когда празднованию рождения ребенка отводится специальное время для принятия гостей (ср. алб. *viz'itë, gost'i, d'arkë*; юж.-слав. *v'igë, pon'udl, b'abine*; греч. *ta triom'erja* и др. [МДАБЯ 2005: 411]). В албанских селах Приазовья и Буджака традиция совмещает оба вида посещений: специальные дни для коллективных семейных посещений (третий, девятый и с двадцатого по сороковой дни после рождения ребенка) и индивидуальные визиты родственниц и женщин-односельчанок в течение всего сорокадневного периода. И в одном, и в другом случае гостей, как правило, не приглашают — навестить роженицу считается обязательным действием внутри сельского и родового сообщества. Разница в коллективных и одиночных посещениях состоит в том, что к приходу родственников в означенные дни семья готовит стол с праздничными блюдами. Женщинам, навещающим семью во все остальные дни, хозяева особого угощения не предлагают, однако правила гостеприимства предписывают в любом случае предложить угоститься тем, что приготовлено в этот день в доме. Обязательность приглашения за стол сохраняется даже в том случае, если хозяевам нечего подать. Символическое угощение «хлебом с солью» может служить выражением признательности гостю за приход и внимание. Своеобразным ритуалом, замещающим речевой акт приглашения, является в традиции албанцев Украины выпекание оладий. По замечанию Г.И. Кабаковой, ритуальным блюдам, привязанным к тому или иному событию, нередко свойственно выражать перформативную функцию приглашения [Кабакова 2011: 43]. Как только рождался ребенок, в албанских семьях в первые же дни выпекали оладьи,

---

<sup>83</sup> Ср. традиционные представления украинцев об обязательности посещения рожениц: «скільки раз буде жінка на родинах, стільки — і в раю» [Гаврилюк 2000: 312].



оповещающие о том, что роженицу и младенца можно прийти навестить. Посетительницы тоже приносили с собой оладьи, которые являются не только выражением поздравления, но и своеобразным способом доступа в дом роженицы.

В данной главе остановимся подробно на описании индивидуальных и коллективных посещений ребенка и роженицы с особым вниманием к основным маркерам родин — ритуальной выпечке, вокруг которой разворачиваются основные действия, связанные с чествованием рождения.

### **Раздел 1. Индивидуальные посещения роженицы**

Навестить и поздравить женщину можно было в любой из сорока дней начиная со второго дня после рождения ребенка. С появлением роддомов традиция продолжает сохраняться, однако начало посещений сдвигается к тому дню, когда роженицу привозили из роддома. Сведений о том, что кто-либо из близких родственниц или соседак (за исключением мужа, свекрови или матери роженицы) приезжал навещать молодую мать в роддом, у информантов зафиксировано не было.

Свекровь роженицы готовилась к приходу гостей уже на следующее утро после того, как невестку отвозили в роддом. В доме тщательно прибирались и старались, чтобы каждый день была приготовлена еда для угощений. Известие о рождении ребенка в роддоме близкие получали по телефону: по словам информантов, медработники звонили либо в сельский совет, либо на место работы роженицы (как правило, в управление колхоза, на ферму) и сообщали о событии. Таким образом о появлении ребенка в чьей-либо семье узнавали и односельчане. Прийти в дом и поздравить семью с рождением ребенка могли и без присутствия роженицы. В данном случае на первый план выходит социально-оповестительная функция родин [Плотникова 2004: 145], заключающаяся в объединении людей, связанных родственными и бытовыми отношениями. Сведения о том, что при родах дома с помощью повитухи на третий послеродовой день, предназначенный для сбора близких родственников (об этом см. Раздел 2.1),

роженица также не присутствовала за общей трапезой и оставалась лежать с новорожденным в отдельной комнате, подчеркивают особое значение рождения нового человека именно для сельской и родовой общины. Празднование рождения с позиций патриархального уклада ориентировано на ребенка (в особенности, мужского пола) как на продолжателя рода, носителя духовных и социальных традиций клановой семьи [Голод 1998: 98]. Мотив родовой преемственности реализуется и в формульных поздравлениях, произносимых при встрече с членами семьи, в которой родился ребенок. В первую очередь поздравляют не отца и мать ребенка, а старшее поколение: «*Tî sot babo!*» ('Ты сегодня [стала — А.Д.] бабушкой (со стороны матери)!'), «*Tî sot male / dedo!*» ('Ты сегодня бабушка / дедушка (со стороны отца)!') [АОЕ: Дугушина 2010: Бурлачко\_родины]; «*M'irë d'itë! Trashesg'orë ma d'al li ç'upë li ç'i ka, что у них рождается*» ('Здравствуйте! Чтобы [род] продолжался, с мальчиком или девочкой, что у них рождается') [АОЕ: Дугушина 2013: Пашалы\_родины].

Комплекс ритуальных действий, предпринимаемых в отношении роженицы, безусловно, также ориентирован на женщину, однако ее не чествуют во время посещений. Рождение ребенка в семье, по замечанию И.А. Седаковой, — «своего рода формула нормы», ожидаемая и обязательная функция женщины [Седакова 2007а: 225]. По этой причине действия в отношении роженицы обоснованы по большей части представлениями о ее дальнейшей репродукции и фертильности: как можно скорее восстановиться после родов и быть готовой дать новое потомство. В данном контексте показательно одно из приведенных информантом благопожеланий роженице: *Sh'umë shënd'et të kesh! Mos sm'ureni të ndr'etesh!* ('Много здоровья тебе! Не болейте, чтобы ты поправилась!') [АОЕ: Дугушина 2010: Канарова\_родины].

Все посетительницы, приходящие к роженице, приносят с собой в качестве обязательного угощения оладьи из пресного теста — алб. приаз. *(lla)lland'it/ë,-a / (lla)llangj'it/ë,-a* (ед.ч), *(lla)lland'ita,-t / (lla)llangj'ita,-t* (мн.ч). Женщины выпекают оладьи дома, раскладывают на тарелке и сверху посыпают сахаром. Если ко времени визита роженица уже оправляется от родов и способна вставать с

кровати (как правило, после девятидневного срока), угощение ей предлагают за столом. Если роженица еще лежит, посетительницы после приветствий с остальными членами семьи приносят угощение в комнату, где находится молодая мать с ребенком. Отказываться от оладий было не принято. Даже в том случае, если в один день роженицу навещало несколько гостей, важно было в знак благодарности угоститься хотя бы одной из принесенных гостьей оладьей: «*Нужно обязательно взять кусочек, потому что желают много здоровья. В оладьях — здоровье, которое желают*» [АОЕ: Дугушина 2010: Канарова\_родины]. Обязательными считались также благопожелания и уговоры угоститься, произносимые гостями: «*M'irë d'îta! Çi bun tî? 'Adi merr! 'Adi merr!*» — «*U ngopsh uzhe! Uzh'e nok du...*». — «*Merr b'ara nji cop! Merr b'ara nji cop!*» ('Здравствуй! Как твои дела? Давай-ка возьми! Возьми! — Я наелась уже! Уже не хочу... — Возьми хотя бы один кусочек! Возьми хотя бы один кусочек!'). Специальных речевых формул для такого случая нами не зафиксировано — тексты благопожеланий варьируются, однако всегда включают в себя пожелания здоровья и благополучия роженице и новорожденному: *Sh'umë shënd'et! / Për shënd'et ç'upës/ d'alit! D'ali shënd'et të k'etë!* ('Много здоровья! / Для здоровья девочки/мальчика! / У ребенка чтоб было здоровье!').

Ритуальные преподношения оладий являются одним из основных маркеров празднования родин с богатым спектром значений. В албанском обряде в выпекании специального вида хлеба на первый план выходит оповестительная функция — как знаковое сообщение окружающим о появлении на свет ребенка. Не менее значимым представляется и магический аспект дарения оладий. Отождествление хлебной выпечки со здоровьем женщины, которое передается через съедание оладий, призвано обеспечить защиту и восстановление сил. Выпекание и угощение хлебом отмечено и в последующих этапах родин. На третий день свекровь роженицы для гостей выпекает *kul'aç* — калач из полосок теста — или, как вариант, *p'ita* — круглую пресную лепешку. *Kul'aç* также приносит для дочери мать роженицы. На девятый день в семье пекут оладьи

(*lla*)*lland'ita* или готовят *gjözlam'e* — жареные пирожки с брынзой<sup>84</sup>. Пресные лепешки, смазанные медом, — *p'itra* — мать раздает соседкам в тот день, когда ребенок начинает ходить. Помимо универсального для разных культур значения хлеба как символа жизненной силы и благополучия (см., например, [Седакова 1994а: 133; Хлеб 2004]), оладьи, калачи, лепешки выражают одно из значений переходности в случае первых родин. Дарение выпечки маркирует признание нового статуса женщины и вхождение в круг взрослых, рожавших. Этот такт получает развитие в дальнейших отношениях роженицы с женским сообществом: таким образом она приобретает право навещать других. Рассказы информантов свидетельствуют, что участие и поддержание контактов в женской среде — важная часть ритуального пространства сельской общины. Визиты к роженицам совершали не только албанки, живущие в селе. Иноэтничные соседки — русские и украинки, которым традиция с преподношением оладий была чужда<sup>85</sup>, — старались соблюдать местный обычай и приходили поздравлять с рождением ребенка «как положено»: с тарелкой оладий с сахаром.

Оладьи как специальное угощение по случаю родин, согласно этнографическим описаниям, имеет широкое распространение в разных частях албанского ареала. В одних случаях оладьи упоминаются в числе основных съестных преподношений роженице, среди которых также названы яйца, фрукты, брынза, сласти и др. [Siqeca, Kullashi 1987: 145; Tirta 2003: 320; Selimi 2007: 60]. В отдельных регионах и, в частности, на юго-востоке Албании (*краина* Девол), оладьи, которые приносят посетительницы и которые выпекают для них в доме роженицы, являются единственным и обязательным обрядовым блюдом [Хаґска 1959: 199; Иванова 1995: 280; Дугушина: ПМА 2012: Андони\_родины]. В данном случае важным для нас является то, что именно последний ареал распространения обряда относится к юго-восточной части Албании, культурные особенности которой обнаруживают много параллелей с традициями албанцев Украины.

<sup>84</sup> Ср. с гаг. *gözlemä* — ‘плагинда с брынзой (творогом)’ [ГРПС 2002: 284].

<sup>85</sup> О восточнославянской традиции проведения роженцы в данном регионе см. подробно [Гаврилюк 1981: 74–89].

О возможной принадлежности данной традиции к старому культурному балканскому пласту свидетельствуют также наименования оладий, зафиксированные в нескольких вариантах в речи разных информантов: *lland'ita*, *llangj'ita*, *llalland'ita*. В Северной Греции (Эпир) термины *λαγγιτες*, *λαλαγγιτες*, *λαλαγγιδες* употребляются в значении 'олады', выпекаемые для роженицы, чтобы у нее было много молока. Аналогичной лексикой маркируются оладьи, изготавливаемые в Сочельник, поскольку в Греции празднование Рождества и понимается, и ритуально оформляется как рождение младенца (ср. название обрядового блюда из оладий *σπάργανα του Χριστου* «пеленка Христа» и *σπάργανα της Παναγίας* «пеленка Богородицы») [Οικονομόπουλος 1999: 132; Чеха 2013: 408, 417, 421].

Учитывая факт, что южные пределы современной Албании (как территория прародины албанских колонистов) и северные области Греции являются зоной многовековых албано-греческих контактов, термин *llalland'ita* можно рассматривать как старое греческое заимствование в говоре и культуре албанцев Украины. Между тем не исключается возможность и более позднего заимствования из болгарского языка, в бессарабских диалектах которого фиксируются следующие названия для пышек или блинчиков, возводящиеся к новогреч. *λαλάγγη*: *лаланг'и*, *ланг'ида*, *ланг'ита*, *ланг'ица* (ср. с общеболг. *мекица*) [БЕР 1986: 296; 305].

## Раздел 2. Коллективные посещения

Как было отмечено выше, комплекс ритуалов по случаю рождения ребенка в традиции албанцев Украины включает как одиночные визиты родственниц и односельчанок, так и коллективные праздники, ориентированные на семейный круг ребенка и роженицы. По сведениям информантов из Приазовья, семейное празднование родин устраивается в три этапа: на 3-й, 9-й и 40-й дни после рождения младенца. В традиции албанцев Буджака фигурируют лишь два специальных дня, отведенных для сбора родственников, — на 3-й день и в период с 20-го по 40-й. Несмотря на разницу в структуре этапы празднования родин в

данных регионах расселения албанцев обнаруживают многочисленные содержательные сходства, поэтому мы представим их общее описание и анализ, уделяя внимание локальной специфике каждого дня.

### 2.1. Третий день.

Третий день (алб.приаз. будж. *a tr'eta d'itë*) — первое посещение роженицы ее ближайшими родственницами, в числе которых информантами, как правило, упоминаются мать, сестры (родные и двоюродные), тетки, бабушки, жены братьев, невестки (в том случае, если ребенка рожала женщина, имеющая уже женатых сыновей). Единичны сведения о том, что на третий день с поздравлениями приходили и мужчины — отец, братья, дядья, крестный, причем их посещение ограничивалось небольшим застольем с членами семьи. В целом, третий день ориентирован на визиты «своих» — небольшого числа гостей, относящихся к ближайшей родне. О камерном характере праздника свидетельствует также тот факт, что гостей специально не приглашали. Родственники в том или ином составе самостоятельно собирались и приходили в гости либо в утренние часы (10-11 утра), либо к обеду.

У албанцев Украины главным ритуалом по случаю праздника третьего дня является выпекание круглой лепешки из пресного теста — *p'ita*. Данный обрядовый хлеб выпекается из муки, соды и воды и предназначен для пришедших родственниц. Как правило, *питу* готовила свекровь, сама роженица до истечения сорока дней к приготовлению пищи не допускалась. Перед раздачей гостям свежесыпеченному хлебу давали остынуть, немного «*полежать, чтобы погулял в степь*» [АОЕ: Дугушина 2010: Шопова\_родины]. Категорически запрещалось резать свежий хлеб ножом: «*Mos prej b'ukë ma th'ikë, a d'ejnash b'uka në k'irtë!*» ('Не режь хлеб ножом, отпусти его в степь') [АОЕ: Дугушина 2010: Шопова\_родины]. Перед началом застолья свекровь разламывала хлеб руками и раздавала каждой из пришедших женщин, «*чтоб ребенок рос*».

За первым днем чествования рождения ребенка закреплен термин *kad'esh*, обнаруживающий соответствие с наименованием и содержанием праздника

*кадене* 'первое угощение для близких женщин' в северо-восточном болгарском ареале, регионе Добруджа. Особенность праздника *кадене* — выпекание и окуривание хлеба *пита* и его последующая раздача между участниками обряда [Плотникова 2004: 158]. Вместе с тем разламывание хлеба (алб. *kulaç*) над колыбелью младенца на третий день после родов — типичная черта южноалбанских родин [Lajçi 2007: 250–251].

*Kad'esh* как обозначение третьего послеродового дня устойчиво бытует в с. Жовтневом в среде албанского населения, однако в селах Приазовья, помимо наименования первого праздника, термин употребляется информантами и в отношении второго — на девятый день. У некоторых информантов из Приазовья праздник на третий день не имеет специального названия, хотя набор и характер ритуалов идентичны празднику с номинацией *kad'esh*. Во всех случаях организация празднования рождения ребенка для близких родственников на третий день считалась обязательной и, как показывают полевые материалы, имела большее значение, чем сама дата рождения. По словам информантов, часто могли не помнить, когда день рождения ребенка, однако точно знали, когда устраивали *kad'esh*, и в исчислении возраста ориентировались на дату празднования. В наши дни, несмотря на смещение даты прихода близких родственников на первый день после приезда роженицы из роддома и утрату некоторых черт ритуала (например, вместо оладий женщины приносят покупные подарки для новорожденного — обувь, одежду и пр.), празднование *kad'esh* сохраняет актуальность и ритуальную значимость. Подобные представления об обязательности отмечания родин в первые дни после появления ребенка на свет и соответствующая увязка первых, социально ориентированных обрядовых действий с началом жизни человека широко распространены в балканских культурах. В частности, у албанцев Тоскерии<sup>86</sup> (южная часть албанского культурно-языкового ареала) бытуют устойчивые языковые выражения в отношении возраста или знакомства с человеком, отсылающие к обряду *poganik* на третий день после родов. Ср.: «*Nik*

---

<sup>86</sup> Согласно данным диалектологической картотеки Центра албано-логических исследований (KD (QSA)), такие представления фиксируются в областях Фиер, Пермет, Скрапар, Колёня.

*ia kam ngrënë poganikun dikujt»; «s'i kam ngrënë boganiqen»; «nuk ia ka thyer (nuk ia ka lëshuar) poganikun diçkaje»* ('Не знаю, когда он (она) родился (родилась) / не знаю, сколько ему (ей) лет / не знаю его (ее) хорошо', букв.: «Я не ел чей-либо поганик; я не ел его (ее) боганику; он / она не разламывал(а) ему (ей) поганик») [KD (QSA): poganik; KD (QSA): boganik; Fjalor 1980: 1512; Tirta 2003: 319]. Идея персонификации ребенка через обрядовые действия на третий день после рождения присутствует также в традиции албанцев-мусульман. Мусульмане Тоскереии приглашают на третий день гостей и готовят хлебную тюрю *bukëvale*, перед угощением которой объявляют имя ребенка [Visaret 1944: 16]. Албанцы северо-восточного культурно-диалектного ареала (регион Тетово, Македония) на третий день выпекают специальный хлеб и приглашают ближайших родственников, чтобы торжественно дать ребенку имя (алб. *dita e emrit* 'день имени') [Sulejmani 2005: 30].

Для албанцев Украины знаковым в этот день является визит матери роженицы. Она готовит дочери специальный сборный подарок: хлеб *kul'aç*, конфеты, печенье, вареную курицу или утку, бутылку водки или вина, связанные вместе большим отрезом ткани. Такой узел с едой и напитками в говоре албанцев Украины носит название *kan'isk/ë*, *-a*. Первоначально термин *kan'iskë* относился собственно к ткани, в которую заворачивали различные предметы и угощения, совершая обрядовые визиты (ср. новогреч. *κανίσκι*, греч. приаз. *конысча* — салфетка, в которую заворачивают угощения [Греки 2004: 358]). Часто у информантов происходит контаминация понятий — подарка и просто отреза ткани, и под *каниск*-ой обычно понимается вся совокупность даров, завернутых в ткань (ср. болг. *каниска* 'еда и питье, с которыми приходят приглашать на свадьбу' [Узенева 2010: 130]; в свадебной традиции на севере Греции термином *κανίσκι* 'подарки' обозначается совокупность подарков от жениха невесте и взносы гостей для свадебного застолья [Анфертьев 1988: 215]). Приготовление *каниски* близкими родственниками является обязательным обрядовым действием в традиции албанцев Украины, сопровождающим основные ритуалы жизненного



цикла — свадьбу, рождение и поминальные процедуры [Будина 2000: 253; Ермолин 2011: 161].

Помимо еды и напитков мать приносит роженице в подарок отрез на платье и детские вещи. Неотъемлемым атрибутом в составе *каниски* является *kul'aç* — особый вид обрядового хлеба, который формовали из трех калачиков дрожжевого теста и выпекали в сковороде. Два из них переплетают между собой, а третий калач выкладывается вокруг переплетенных и защипывается с одной стороны, в результате чего *kul'aç* получается круглой формы.

Важно отметить, что в целом каждый из этапов празднования родин характеризуется большим разнообразием обрядовых хлебов, также как разнообразно и их предназначение. В Буджаке вместо оладий женщины приносят роженице пышки, посыпанные сахаром — алб. будж. *drapan'ica* — и *fr'ustiki* (*h'rustiki*) — «хворост», обжаренные в кипящем масле полоски теста с сахаром или медом. Принесенную выпечку женщины выставляли на общий стол и угощались ею вместе с роженицей.

Первая трапеза по случаю рождения ребенка не отличалась большим разнообразием блюд (в отличие от последующих празднеств). Ассортимент праздничного стола составляли блюда, считающиеся традиционными в кухне албанцев Украины: *kart'ola të nd'endra* (картофель с мясом домашней птицы, тушенный в томате), *krup'a ma l'akër* (квашеная капуста с перловой кашей), *m'anxha* (тушеные баклажаны, болгарский перец, томаты и лук), свежие или соленые огурцы и помидоры в зависимости от сезона, брынза, в более позднее время (с 1950-х годов) — покупные сыр, селедка, колбаса. Традиционным напитком праздничного стола, сопровождающим почти все семейные обряды, является компот из сухофруктов — алб. приаз. *uzv'ar* / алб. будж. *osh'af*. Сваренные сухофрукты, посыпанные сахаром, отдельно выкладывали на тарелку и подавали в качестве сладкого блюда.

Роженица не присутствовала за общей трапезой вместе с гостями. Она оставалась в комнате с ребенком, куда заходили исключительно женщины, чтобы угостить роженицу принесенными оладьями и выразить благопожелания: «Дай

*Боже, të r'onesh, të r'onë i 'jogli, të ndlëz'onani. Pëst'aj dhe ni të k'eni!»* (‘Дай Боже, чтоб ты жила, чтоб малыш жил, благослови вас Бог. Чтоб потом еще одного имели!’) [АОЕ: Дугушина 2013: Пашалы\_родины]. После того как роженица съедала одну-две оладьи, тарелку ставили на общий стол и гости продолжали празднование с остальными членами семьи.

Что касается алкогольных напитков, то предпочтение отдается вину и водке. Заметим, что именно такое сочетание — вино и водка — является неотъемлемым атрибутом большинства ритуалов семейного и календарного цикла в традициях балканских народов<sup>87</sup> [Толстой 1995б: 373–374; 1995а: 392–394]. Распространенная метафора «вино — кровь, жизнь, здоровье» получает особое выражение в различных аспектах родинной обрядности. По мнению сербского исследователя Л. Релича, традиционные и отчасти народно-христианские представления о связи вина и крови в праздновании родин переносятся в область установления родственных отношений: распитие вина символизирует укрепление кровных уз новорожденного в семейном коллективе<sup>88</sup> [Рельић 1991: 229]. Прозрачна здесь и другая символика вина, связанная с представлениями о женской фертильности. Пожилые информанты отмечают, что еще до середины 1980-х гг. вино было исключительно мужским напитком, женщины в редких случаях употребляли домашнее вино [Ермолин 2011: 162]. Однако именно в обрядах родинного цикла вино является ритуальным атрибутом женского застолья: вином отмечают родины, в день чествования повитухи (*A B'abos d'ita*) женщины вскладчину устраивают гуляние с обязательным преподношением вина.

Водка, помимо того что является мужским застольным напитком<sup>89</sup>, фигурирует на празднике родин наряду с вином. Как было отмечено выше, водка — один из основных компонентов сборного подарка *каниски*, который приносит

<sup>87</sup> Водкой принято считать крепкий алкогольный напиток преимущественно зернового («хлебного») происхождения. На говоре албанцев Украины водка называется *rak'i*. На Балканах же *ракия* — вид алкогольного напитка, получаемого при дистилляции спиртов, вырабатываемых в результате брожения винограда, различных фруктовых плодов и ягод [Толстой 1995б: 392–394].

<sup>88</sup> Говоря о метафоре «вино — кровь» в народно-христианской трактовке, имеются в виду, прежде всего, традиции христианской литургии, где во время евхаристии вино понимается в качестве крови Христа.

<sup>89</sup> Хотя в наши дни, как отмечает Д.С. Ермолин, на некоторых ритуальных трапезах, в частности, на поминках, женщины предпочитают пить водку, что было недопустимо еще в середине XX в. [Ермолин 2011: 139].

мать роженицы в семью дочери. В некоторых случаях водка может замещать вино с его ритуальными функциями, в частности в действиях очистительного и оздоравливающего характера: после родов повитуха обязательно давала выпить женщине 100 граммов водки.

Универсальным символом фертильности и плодovitости на праздновании родин является курица, занимающая особое место в составе *каниски*. Хлеб, вино и курица считаются обязательными атрибутами ритуалов одаривания роженицы [Бушкевич 2004: 64]. Идея продолжения жизни, заложенная в символике курицы, представлена уже в свадебном цикле: в наборе свадебной *каниски* вареная курица также фигурирует как неотъемлемый элемент подарка.

## 2.2. Девятый день.

Второй этап празднования родин на девятый день — *n'inte d'itë* ('девять дней'), или *kad'esh* — отмечен у албанцев Приазовья. В Буджаке второе, более широкое, чествование рождения ребенка, устраивается с двадцатого по сороковой день, его обрядовая структура сопоставима с третьим этапом празднования рождения в Приазовье (о празднике *poganik* см. ниже).

Термин *kad'esh* в нарративах, записанных от информантов в приазовских селах, фигурирует в качестве обозначения как первого (на третий день), так и второго праздника по случаю рождения ребенка. Спектр значений лексемы *kad'esh* в говоре албанцев Приазовья также включает понятия 'дым', 'пар', 'переполох'. Собственно, такое обозначение ритуального дня празднования родин увязывается самими носителями говора с паром, исходящим от свежее испеченного хлеба (*p'ita*), который разламывается участниками события. Другая интерпретация наименования праздника связана с представлениями о дыме из печной трубы, сигнализирующем о больших хлопотах семьи, переполохе по случаю события — подготовке к празднику и приготовлении разнообразной еды для ожидаемых гостей. Как представляется, семантика наименования праздника и комплекс связанных с ним ритуалов имеют более глубокие корни и отсылают нас к обрядам очистительного характера — окуривания на родинах, хорошо известного в

болгарской традиции [Вакарелски 2007: 436]. Например, в северо-восточной части болгарского культурно-языкового континуума термин *кадене* имеет значение 'окуривание', 'первое угощение для близких женщин' и связан с ритуалом окуривания хлеба *пита*, символизирующим «очищение» новорожденного, его переход в новое состояние — «человека» [Плотникова 2004: 158–159]. На сегодняшний день, несмотря на отсутствие в традиции албанцев Приазовья обрядовых действий, связанных с окуриванием, а также увязывание праздника *kad'esh* с паром, исходящим от хлеба, албанское наименование соотносится с диалектным болгарским обозначением дыма — *кадеш*, распространенным в районах Варны и Пловдива [БДА 1966, карта 215: «названия за дим»]. Вероятно, данное языковое и культурное заимствование (которое в настоящее время не воспринимается таковым носителями албанского говора) мы можем отнести к результатам тесных контактов албанцев и болгар до прихода в Буджак, поскольку для групп болгарских колонистов, окружающих албанцев в Буджаке, характерно иное обозначение — с «хлебной» мотивацией: *малка пита* 'малая пита' и *голяма пита / гуляма пита* 'большая пита', *топл лян* 'теплый хлеб' [Державин 1898: 39–40; Пригарин и др. 2001: 63; Шабашов 2003: 477; Стоянова (Захарченко) 2012: 404]. Любопытно, что в гагаузском языке обозначение ритуальных посещений ребенка и роженицы полностью калькирует болгарское наименование (название хлеба с атрибутом 'большой' и 'малый'): гаг. *кусук пита и буук пита* [Шабашов 2002: 633]. Имеются сведения о параллельном функционировании в албанском идиоме с Жовтневого наименований, также калькирующих болгарскую модель, — «*аёгиль пита*» и «*амалы пита*<sup>90</sup>» [Иванова 2012: 16–17]. Если эти термины, к сожалению, не встретившиеся в наших собственных полевых материалах, действительно бытуют в речи албанцев с Жовтневого, то можно говорить о калькировании болгарского термина другими этноязыковыми группами региона и, соответственно, о доминантном болгарском культурном влиянии на локальную культуру албанцев.

---

<sup>90</sup> Данные приведены из краеведческого реферата ученицы 11 класса общеобразовательной школы с Жовтневого Ивановой Анастасии, посвященного родинным обрядам болгар, албанцев и гагаузов в с. Жовтнево. Оригинальная орфография сохранена.

Набор ритуальных действий, сопровождающих праздник *kad'esh* в албанских селах Приазовья, во многом повторяет аналогичный ритуал населения северо-востока Болгарии (регион Добруджа). Характерными чертами ритуала являются выпекание и разламывание хлеба, его последующая раздача между гостями, отмеченная идентичной мотивировкой — «чтобы ребенок рос» (ср. болг. «*да расте детето високо*» ‘чтобы ребенок рос большим (высоким)’) [Седакова 1994а: 131, 135]). К общим чертам также можно отнести и преподношение гостями хлебных угощений роженице: это уже упомянутые оладьи *llalland'ita* и *gjozlam'e* (*gjozlam'a*) — жареные пирожки с творогом или брынзой. В данном случае речь идет об узколокальной традиции готовить хлеб как со стороны роженицы, так и со стороны гостей. Помимо или вместо хлебной выпечки гости также приносят конфеты, печенье, пряники, т.е. что-то сладкое, а со стороны родителей невесты ожидаются подарки новорожденному — предметы детской одежды. Как правило, дарят штанишки, рубашку — мальчику, а платье, шапочку — девочке. По сведениям некоторых информантов, именно на девятый день мать роженицы приносит *каниску* — завязанные в отрез ткани хлеб, бутылку водки, конфеты, печенье, вареную курицу.

Девятый день родин представляет собой более развернутое празднование с точки зрения его организации и состава участников. Если третий день предназначен в большей степени для женского сообщества, то на девятый день допускается приход родственников-мужчин: отцов, братьев, дядьев, мужей родственниц со стороны роженицы и ее мужа. Исключение составляют лишь молодые неженатые родственники.

Семья, организующая *кадеш*, готовит стол с разнообразными угощениями к принятию гостей. Помимо традиционных блюд, перечисленных в предыдущем разделе, основу стола составляют мясные угощения, в зависимости от благосостояния семьи — тушеное или вареное мясо птицы (кура, утка), свинина или баранина (алб. приаз. *kavurm'a* / *kavarm'a* — тушеное в собственном соку мясо). Для приготовления мясных блюд используется свежее мясо, поэтому перед

праздником обязательно забивали животное из домашнего стада, если в доме держали скотину, либо специально для этого покупали поросенка или барана.

Если к девятому дню силы женщины после родов восстанавливались, она принимала участие в застолье — садилась вместе со всеми за стол, ухаживала за гостями. Тем не менее, по замечанию информантов, роженица оставалась «нечистой» и поэтому много времени с гостями не проводила. Достаточным считалось поприветствовать гостей, пригласить их к столу (алб. приаз. *Gajni! Pini!* ('Ешьте! Пейте!')) и после обязательных благопожеланий, высказывающихся приглашенными в начале застолья (например: алб. приаз. *Shumë shëndet!* ('Много здоровья!')), уйти в комнату к ребенку.

На девятый день разрешаются смотрины новорожденного. Однако вместе с допуском в пространство новорожденного и роженицы усиливаются охранительные меры, касающиеся их защиты от дурного глаза. В качестве основных апотропеев в этот период используются красная нить, крест, чеснок, ножницы, метла. Особое внимание в системе охранительных практик уделяется спальному месту ребенка и матери в ходе смотрин и посещений (особенно в тех случаях, когда новорожденного еще не укладывают в колыбель). Гостям категорически запрещается садиться на кровать роженицы, иначе, согласно поверьям, у нее пропадет молоко, а ребенок покроется сыпью, чирьями, прыщами и прочими кожными изъянами. Ср. характерное описание того, как отклонение от предписаний может навредить роженице:

*«Где ты сидишь, ни в коем случае, кто приходит, вон, хай кресло там, стулья, диван, хай там сидят. К себе не подпускай никада. [...] Вон Кристина моя када была... девять дней девочке. На восьмые сутки привезли, на седьмые, мало держут... щас воопше мало держут... [...] И пришла к ней эта кума ее. Села на ее кровать. Сразу не стало молока! И так крутила, и так крутила. Ну и шо?»* (А. К. Бурлачко, 1940 г.р., албанка, с. Георгиевка) [АОЕ: Дугушина 2010: Бурлачко\_родины].

Особо опасными считаются контакты с «нечистыми» женщинами, т.е. женщинами, пришедшими на родины в период регул. Представления о греховности и губительной силе женщины во время менструаций широко распространены в народной культуре [Агапкина 1996: 103–149; Листова 1996: 151–173; Кабакова 2001: 196–200]. По замечанию Г.И. Кабаковой, такое негативное отношение к женскому циклу в традиционной культуре вытекает из двойственности его восприятия: «Это и знак готовности организма к деторождению, и знак временного бесплодия» [Кабакова 2011а: 68]. Именно поэтому в этот период участие женщин в ритуальных актах, связанных с родинами, облагается особым запретом — это противоречит идее жизненного начала, заключенной в природе новорожденного и роженицы.

Наиболее серьезным следствием нанесения тяжкого вреда через сидение на спальном месте роженицы может стать смерть ребенка. В нарративе, записанном от информантки А.К. Дзынговой, фиксируется особый случай, в котором виновником в смерти новорожденного может стать и мужчина, посидевший на кровати роженицы:

*«Третий ребенок умер у меня...Пришел один мужчина и говорит на меня: дай я воды пойду принесу. Пошел он воды принес, а тада фонтан далеко был [...] Вот и мне снится. Говорит [женщина во сне — прим. Д.А.]: «Ты родила, на твою постели...». Ну он пришел и сразу здесь сел. Говорит: «Пришел один мужчина. Иди до того мужчины, хай он придёт». Ну я ходила, и муж ходил до ево, сколько ни просили, ну приходи, приходи, скажи что-нибудь там, скажи. Но он не пришел. А потом мне снилось. Пришла одна женщина, такая черная-черная, от.. Такая одетая и говорит на меня: сколько дней ему [младенцу — прим. Д.А.] жить. «А! — я говорю, — это все неправда, сколько дней — там все написано». Сколько прошло — хлопец умер. И он пожил два месяца и умер» (А. К. Дзынгова, 1924 г.р., албанка, с. Георгиевка) [АОЕ: Дугушина 2011: Дзынгова\_родины].*

После окончания застолья по случаю празднования *кадеш* следовало проводить до ворот всех пришедших гостей (в первую очередь, пожилых) с

пожеланиями: *Ma të mira të vesh!* — *Ma të mira të jesesh!* ('Иди с добром! — Будь (оставайся) с добром!'). Как правило, встреча и проводы гостей являются обязанностью свекра и свекрови роженицы, и, в целом, стоит отметить, что именно свекровь исполняет основные организационные и ритуальные роли, связанные со всеми этапами чествования рождения ребенка: приготовлением еды и подготовкой дома к празднику, ухаживанием за гостями, выпеканием ритуального хлеба и его раздачей, принятием поздравлений и благопожеланий.

### 2.3. «Большой» праздник.

Самое большое торжество по случаю рождения ребенка, на которое приглашается значительное число близких и дальних родственников, знакомых и соседей, отмечается в период с двадцатого по сороковой день. Для культуры албанцев Приазовья характерна тройная структура родин, и за третьим праздником чествования рождения закреплён сороковой день и наименование — *pogan'ik*. В Буджаке бытует двойная структура родин, и второе, более широкое, празднование приурочено к обряду крещения ребенка: девочек крестят на двадцатый или тридцатый день, мальчиков — на сороковой. Название праздника маркировано соответствующей лексикой, обозначающей крестины, при этом употребляются два обозначения — *kr'ezbine* и *krisht'enje*. Название для праздника *pogan'ik* также известно албанцам Буджака, по крайней мере старшему поколению носителей говора, однако, как отмечают сами информанты, на сегодняшний день слово *pogan'ik* вышло из речевого обихода. Наличие нескольких терминов для обозначения «большого» праздника родин объясняется существующим многоязычием в с. Жовтневом. Однако, если лексема *pogan'ik* расценивается информантами как «старое албанское слово», то *kr'ezbine*, очевидно, является в говоре русизмом (ср. рус. диал. *крэзьбины*), а *krisht'enje* следует отнести к заимствованиям из болгарского языка (ср. болг. *кръщ'ение* 'крещение' [БРС 1953: 349]). Об общности обрядов сообщают также наименования праздничного обеда по случаю крещения, распространённые в болгарских диалектах Южной Бессарабии: *кръштенка*, *кръштене*, *кръщение* (с. Кубей), *кръштаване* (с.



Чийшия). Общие черты обнаруживаются в содержании и календарной приуроченности ритуальных действий в локальной болгарской традиции [Пригарин и др. 2001: 63–64; Шабашов 2003: 479; Стоянова (Захарченко) 2012: 404].

В обоих локальных вариантах праздника — в Буджаке и Приазовье — главной фигурой является ребенок. В отличие от предыдущих дней чествования рождения, которые больше тяготеют к группе женских праздников (основные участники — женщины, все внимание посвящено роженице), «большой» праздник родин ориентирован на ребенка: именно ему преподносят подарки и высказывают благопожелания.

Главными гостями широкого застолья являются кумовья, или крестные родители ребенка (алб. приаз., алб. будж. *nin* 'кум, крестный отец, посаженный отец' и *n'ine* 'кума, крестная мать, посаженная мать'). Если семья была состоятельной, на праздник приглашали всех родственников, соседей и друзей («как на свадьбу» — по замечанию информантки М.Ф. Дондоновой, 1944 г.р.). Если семья не могла позволить себе богатый стол для всех, праздник отмечали лишь в компании кумовьев. Информанты из Приазовья в числе основных гостей также называют родителей роженицы и повитуху (что актуально до времени, когда детей стали рожать в роддоме). Матери и отцу роженицы отводились самые почетные места — во главе стола, напротив входа в комнату, где устраивали застолье, так, чтобы каждому входящему они были видны в первую очередь.

В Буджаке на *kr'ezbine*, или *krisht'enje* принято специально приглашать гостей. Муж роженицы, младшие братья, сестры или старшие дети совершают обход по домам родственников, друзей и соседей и со следующими словами приглашают на торжество: «*Të v'ini në krisht''enjet! Na ju hr'esim në krisht''enjet!*» ('Приходите на крестины! Мы вас приглашаем на крестины!') [АОЕ: Дугушина 2013: Пашалы\_родины].

Гости обязательно приходят на праздник с *каниской* (алб. будж. *kan'iska*; алб. приаз. *kan'iska*), состоящей из курицы, хлеба *kul'aç*, сладких угощений (варенья, халвы) и подарка ребенку (отрез ткани, детская одежда и т.п.). *Kul'aç*

представляет собой закрученный в виде косички хлеб из обычного теста, выпекаемый в печи.

В Приазовье сороковой день празднования родин не отмечен преподношениями семье *каниски* (что, тем не менее, фиксируется на 3-й и 9-й дни родин). В этот день основным ритуалом является одаривание ребенка. По мере прихода в дом гости заходят в комнату, где спит ребенок, и складывают принесенные подарки либо на кровать, либо в колыбель. В основном это предметы детской одежды (ползунки, костюмчики, шапочки), детские постельные принадлежности (одеяло, пеленки, матрасик) или деньги. Одаривание сопровождается многочисленными благопожеланиями, как, например: «*Na të b'unem dar''it' të rr'itesh i mathë, le i yortë i të mb'anesh kët'ë rr'oba*» ('Мы тебе дарим, чтобы ты вырос большим и сильным и носил эту одежду') [АОЕ: Дугушина 2009: Дондонова\_родины].

И в Приазовье, и в Буджаке праздничным столом, как правило, занимается свекровь. Основу угощений составляют мясные блюда, чаще это мясо птицы — курицы или индейки, однако нередко информанты упоминают баранину и говядину (в виде *кавурмы*). В целом, праздничная трапеза состоит из блюд, типичных для локальной албанской кухни, частично уже упомянутых в других разделах работы: картофель, капуста с мясом, *манджа*, *мелина*, студень, голубцы, свежие или соленые овощи.

Структура и инвентарь праздников по случаю рождения ребенка в традиции албанцев Буджака и Приазовья по ряду признаков свидетельствуют об интенсивном болгарском влиянии. И в Приазовье, и в с. Жовтневом празднование родин имеет двойную структуру: праздники делятся по принципу «малый» и «большой», однако для культуры албанцев Балкан такая структура не характерна. В этнографических описаниях албанских родин, как правило, фигурирует один праздник по случаю рождения ребенка со своим специфичным региональным названием (ср. *të tretat*, *poganik*, *vigje*, *përgim*, *babinat*). Однако если в с. Жовтневом двойная структура родин охватывает всю обрядность, т.е. фигурируют два дня чествования рождения ребенка, то в Приазовье «двойным»

по содержанию является праздник *kad'esh* — на 3-й и на 9-й день, хотя в номинациях праздника разделение на большой и малый, как мы видим, не отмечено. Отсутствие интенсивного болгарского влияния в Приазовье сказалось на сохранении обряда *poganik* и появлении соответствующего ему третьего праздника рождения, за которым закреплён 40-й день.

В этом контексте важно учесть то, что термин *pogan'ik* и стоящий за ним спектр значений является ярким архаизмом в культуре албанцев Буджака и Приазовья. Албанская лексема *pogan'ik, poganique* (и ее фонетические варианты *boganik, baganik*), функционирует в двух основных значениях — 'праздник по случаю рождения ребенка' и 'родинный обрядовый хлеб'. Представленное в различных регионах Тоскереи<sup>91</sup> наименование *pogan'ik* употребляется в качестве обозначения хлеба, разламываемого над головой младенца на третий день после рождения; хлеба, разламываемого участниками родин в честь наречения именем ребенка; пшеничного калача / вида сладкого блюда (*bukëvale*) / оладий, приготовляемых по случаю родин; общего названия для праздничного угощения близких на третий день после рождения; общего названия угощения для роженицы (оладьи, пирог, яйца и сладости); ритуала первого укладывания младенца в колыбель на третий день [KD (QSA): *poganik*; KD (QSA): *boganik*]. Как видим, термин *poganik* характеризуется чрезвычайной пестротой значений, однако все они прочно связаны с ритуалами, маркирующими праздник по случаю родин.

Что касается происхождения лексемы и самого ритуала, то *poganik* относят к заимствованной из новогреческого и адаптированной албанским языком лексеме (α)πογονίκια [Meyer 1891: 346; Delijorgji 2011: 162] со значением «праздник, справляемый по случаю рождения первого ребенка», «званный ужин, который устраивают в день рождения первенца или на его крестины», «первая неделя после рождения ребенка, в течение которой желают хороших «сороковин» и

---

<sup>91</sup> Согласно данным диалектологической картотеки QSA ареал распространения термина *pogan'ik* и его значений охватывает области Скрапар, Колёня, районов вокруг городов Грамш, Пермет, Тепелена, Фиер, Химара, Влёра.

сыновей» [Δημητράκος 1959: 771; Οικονομόπουλος 1999: 95], возводимой к глаголу γεννῶ ‘рожать, рождать, производить на свет’ [Хориков, Малев 1980: 210])<sup>92</sup>. Эти значения обнаруживают соответствие как с празднованием родин у албанцев на Балканах, так и с праздниками в традиции албанцев Украины. Учитывая многовековую отдаленность от времени проживания в основном албаноязычном ареале и разнообразные культурные инновации, произошедшие в результате межэтнических контактов, сохранение лексемы и соответствующего ритуала в традиции диаспоры представляется крайне важным явлением. В частности, более архаичное состояние демонстрирует культура албанцев Приазовья, в которой типичный для южноалбанской зоны термин сохранился и продолжает функционировать по сей день. По всей видимости, сохранение пластов исконной лексики связано с более изолированным от балканских колонистов проживанием албанцев в Приазовье и практически моноэтническим характером сел, за исключением с. Гаммовки со смешанным албанско-гагаузским населением. Что касается с. Жовтневого, то здесь, несмотря на пассивное знание термина носителями идиома, произошла утрата обряда, вызванная, как представляется, более продолжительной контактной ситуацией в селе между албанцами, гагаузами и болгарами и тенденцией к «выравниванию» взаимодействующих культур.

Любопытно, что в с. Суворово в Южной Бессарабии, заселенном болгарскими колонистами, зафиксировано существование обычая *буганик*. Согласно сведениям Н.С. Державина, на *буганик* родственниц приглашали две девушки 15–16 лет, одетые в платье роженицы [Державин 1914: 113]. Приглашенные на праздник должны были в течение сорока дней преподнести роженице обед, состоящий из хлеба и нескольких блюд. Считается, что если женщины не угостят роженицу, то у них или у их родственниц пропадет молоко [Стоянова (Захарченко) 2012: 403]. Здесь очевидно, что название *буганик* также

---

<sup>92</sup> Ср. также данный глагол с приставкой ἀπογεννῶ ‘разрешаться от бремени, рожать’ и производные от него существительные: ἀπογέννημα ‘разрешение от бремени, роды’, ‘последний ребенок, последыш’; ἀπόγονος ‘потомок, потомство’ [Хориков, Малев 1980: 113–114].

имеет греческое происхождение и, по всей видимости, не случайно, поскольку согласно классификации болгарских говоров С.Б. Бернштейна, говор с. Суворово относится к фракийскому типу на территории Южной Бессарабии и распространен в Измаильском районе [Бернштейн 2000: 72–74], т.е. речь идет о переселенцах из Фракии. Вряд ли мы можем говорить о заимствовании албанцами обряда *буганик* у переселенцев в с. Суворово, поскольку оно довольно далеко отстоит от места расселения албанцев в Буджаке. Однако о давнем по времени параллельном процессе заимствования из греческого языка и культуры вполне можно говорить, поскольку речь идет о двух регионах интенсивных албано-греческих и славяно-греческих контактов: Юго-Восточной Албании и Фракии.

Утрата обряда *pogan'ik* албанцами с. Жовтневого привела к тому, что церковное крещение ребенка (алб. приаз., алб. будж. *pagëz'im*) и большое празднование рождения ребенка *kr'ezbine* / *krisht'enje* стали взаимно обусловленными: это части одного обрядового комплекса. В Приазовье праздник *pogan'ik* также связан с крещением, поскольку главными гостями застолья являются крестные родители ребенка. В тоже время *pogan'ik* представляет собой независимое от крестильного обряда торжество по случаю рождения, которое календарно может с крещением не совпадать. *Pogan'ik* имеет фиксированную дату празднования — 40-й день, а крещение ребенка, согласно сведениям информантов, жесткими временными рамками не отмечено, и период после рождения до крестин мог растянуться на несколько лет.

## Выводы по Главе 2

Итак, праздники родин — неотъемлемый атрибут чествования рождения ребенка в традиции албанцев Буджака и Приазовья. В ритуальных посещениях роженицы и ребенка на первый план выступает социальный аспект чествования: с одной стороны, родовая и сельская община принимает ребенка в свой состав, с другой — это своеобразная манифестация получения женщиной нового статуса и вхождение в особый традиционный институт, объединяющий взрослых, рожавших женщин. Обрядовые действия, совершаемые с участием особых видов

выпечки, специфика благопожеланий несут в себе не менее важные в контексте родин продуцирующие и апотропеические функции: восстановление сил, наличие молока, защита от сглаза и общее прогнозирование благополучия.

В традиции албанцев Украины присутствуют специальные дни для коллективных семейных посещений (3-й, 9-й и с 20-го по 40-й дни после рождения ребенка) и индивидуальные визиты родственниц и женщин-односельчанок в течение сорокадневного периода после родов.

Праздники родин в традиции албанцев Украины сочетают в себе элементы различного происхождения. Индивидуальные женские визиты обнаруживают ряд общих черт с восточнославянской традицией проведения, однако наличие яркого этнического элемента в структуре обрядовых посещений — преподношение оладий (*lla*)*lland'ita* роженице — позволяет рассматривать данную традицию в контексте исконных балканских (в т.ч. албанской, ср. оладьи как единственное обязательное обрядовое блюдо на юго-востоке Албании), о чем также свидетельствует соответствие наименований самой выпечки в говоре албанцев Украины, бессарабских диалектах болгарского языка и в диалектах Северной Греции (алб. приаз. *llalland'ita* — новорогреч. *λαλαγγιτες* — болг. диал. *ланг'ита*).

Коллективные праздники родин характеризуются неодинаковой структурой посещений: в Приазовье гости приходят на 3-й, 9-й и 40-й день, в Буджаке празднование распадается на два дня — на 9-й и в период между 20-м и 40-м днем. Однако в обоих случаях наблюдается очевидное болгарское культурное влияние: за 3-м и 9-м днями закреплён термин *kad'esh*, обнаруживающий соответствие с наименованием и содержанием праздника *кадене* в северо-восточном болгарском ареале (регионе Добруджа) (Плотникова 2004: 158) (ср. также болг. диал. *кадеш* 'дым'). Кроме того, к болгарскому влиянию можно отнести тяготение албанских родин к типично двойной южнославянской структуре, не свойственной культуре албанцев Балкан. При этом развитие двойной структуры празднования в с. Жовтневом охватывает всю обрядность: второе, более широкое празднование (алб. будж. *kr'ezbine*, *krisht'enje*) приурочено

к обряду крещения ребенка, что типично для болгар Буджака (ср. с болг. *кр'ъстене, кръщ'ение*). В Приазовье же «двойным» является только праздник *kad'esh* — на 3-й и на 9-й день. За третьим праздником чествования рождения закреплён 40-й день и наименование *pogan'ik*, являющийся ярким архаизмом в культуре албанцев Приазовья по причине наличия соответствующего названия и реалии в различных областях Южной Албании.

Данные различия в культуре албанцев Буджака и албанцев Приазовья свидетельствуют о неодинаковом культурно-языковом развитии рассматриваемых регионов. Утрата албанцами с. Жовтневого обряда *pogan'ik* и ассимиляция «большого» праздника с обрядом крещения, очевидно, связана с более продолжительной контактной ситуацией в селе и тенденцией к выравниванию традиций между взаимодействующими культурами. Это привело к появлению единой структуры родин для трех этнических групп региона — болгар, албанцев и гагаузов. Приазовский ареал, в котором не отмечено интенсивное болгарское влияние, напротив, демонстрирует интересный пример бытования трехчастной структуры праздников родин, в которой сохранены исконные элементы на фоне широкого развития заимствованных<sup>93</sup>.

---

<sup>93</sup> Согласно исследованиям А.А. Плотниковой, тройная структура родин является довольно редким случаем для балканских культур и чаще свойственна зонам скрещения традиций, каковой, в сущности, и является Приазовье [Плотникова 2004: 161–162].

### ГЛАВА 3. МАГИЧЕСКИЕ И МИФОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РОЖДЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА

В данной главе мы рассмотрим, в каких традиционных представлениях и обрядах, связанных с рождением, воплощены идеи, имеющие отношение к народной магии и мифологии албанцев Украины. В Разделе 1 представлен один из наиболее репрезентативных для балканских культур сюжетов — о существовании демонов судьбы, появляющихся у колыбели ребенка в первые дни после рождения. Предпринята попытка охарактеризовать специфику этих представлений в среде албанцев Буджака и Приазовья и проанализировать языковой материал, содержащий обозначения главных персонажей и ключевые понятия сюжета о наречении судьбы. Представление о том, что на судьбу можно повлиять, отражено в ритуале символического отказа от младенца, которому посвящен Раздел 2. Подробно рассматриваются обряд оставления ребенка на перекрестке и обряд передачи через окно с точки зрения их общей структуры и региональных особенностей.

#### Раздел 1. Представления о предсказателях судьбы

Распространенным сюжетом в балканских культурах является представление о том, что судьба ребенка предсказывается сверхъестественными существами в первые дни после рождения ребенка (алб. приаз. *shkr'ujtin kîsm'et* — 'написали судьбу')<sup>94</sup>. Вера в предопределение высшими силами сценария человеческой жизни и неотвратимость предначертанной судьбы занимают важное место в общечеловеческой модели мира [Цивьян 2008: 141–150]. Легенды, притчи и мемораты, повествующие о наделении судьбою при рождении и невозможности ее изменить, в наши дни повсеместно бытуют и в албаноязычных селах. Кроме

---

<sup>94</sup> Согласно И. А. Седаковой, поверья и фольклорные произведения, связанные с наречением судьбы ребенку, являются яркими балканизмами [Седакова 2007а: 188].



того, представления о т.н. *демонах судьбы* уверенно фиксируются исследователями в среде болгарского и гагаузского населения Бессарабии и Приазовья [Шабашов 2002: 632; АМАЭ: Новик 2009: 56–61; АМАЭ: Ермолин 2011: 49; Губогло 2011: 456–460; Курогло 2011: 388;], а также подтверждаются нашими собственными полевыми материалами (с. Жовтневое, с. Строгановка). Как правило, информанты приводят подобные легенды в разговорах о том, можно ли предугадать судьбу новорожденного ребенка. Убежденность в представлении, что человек появляется на свет с уже заранее уготовленной ему судьбой, поддерживается сведениями о реально живших в селе людях, способных слышать пророчества предсказателей:

*А одна наша женщина была, так та вот при родах любила прийти и послушать, говорит, судьбу этого ребенка [...]. Она приходила, вот она знала, шо вот роженица, знала же, село же, это ж такое дело, и, grit, я стану у окна, и grit, ты знаешь, Вера, я слышу как дают какие-то эти люди, не знаю, хто они такие, но женщины, дают судьбу этого ребенка. Даже, говорит, я записывала себе, говорит. Это ее дочь уже рассказывала мне. Она говорит, мама записывала. И говорит, ты знаешь, сходилоя. Вот сходится, как вот они дадут судьбу ребенку, и сходилоя (В. Д. Салибеева, 1937 г.р., болгарка, с. Строгановка) [АОЕ: Дугушина 2010: Салибеева\_судьба].*

В других случаях нарративы о предсказании судьбы представляют собой легенды, услышанные от «стариков» (бабушек, прабабушек, родителей (отца и / или матери), свекрови и т.д.) — носителей традиций в представлении информантов, благодаря чему эти рассказы также приобретают оттенок достоверности:

*«Я спрашивала у отца — а мне какую судьбу дали? «Un ga se ta dî, te qushme fat ty te l'anë?» ('Откуда я знаю, какую судьбу тебе дали?') Папка мой все время рассказывал, а папке тоже, может, кто-то рассказывал...» (А.К. Бурлачко, 1940 г.р., албанка, с. Георгиевка) [АОЕ: Дугушина 2010: Бурлачко\_сглаз].*

*«Старики говорили, что ребенок рождается с судьбой. Мама рассказывала — опять свекруха»* (А.И. Канарова, 1939 г.р., албанка, с. Георгиевка [АОЕ: Дугушина 2010: Канарова\_родины].

*«Мать говорила, это истинная правда, в селе такое было»* (С. М. Шопова, 1938 г.р., албанка, с. Девнинское) [АОЕ: Дугушина 2010: Шопова\_родины].

О судьбе как о неизбежной данности обычно говорят, вспоминая трагические события в жизни человека. Преждевременная смерть, несчастья, неудача и прочие напасти трактуются как предписанные высшими силами испытания:

*«Потому что ей судьба была такая. Не повернешь. Все созданы как-то по судьбе»*

*«Каждый говорит, та, судьба ево такая. Вот у меня сын один умер в 22 года, а другой умер вот чичас, три году токо будет, четыре было ему. И скажут, ну, Вера, такая судьба. Ну, может быть, и судьба.. ну такую судьбу...»* [АОЕ: Дугушина 2010: Салибеева\_судьба].

Фаталистические убеждения не только отражаются на уровне понимания судьбы человека в целом (*«Когда рождается, бог уже назначит, что перенесет. Все уже готовое»* [АОЕ: Дугушина 2008: Дондонова\_родины]), но и часто высказываются в виде умозаключений, обычно подытоживающих рассказ о событиях чьей-либо жизни: *«Всем решается, кому какая судьба. Это все от Бога. Это не мы сами решаем. Это все от Бога»* [АОЕ: Дугушина 2011: Мельничук\_родины].

Подобные резюмирующие суждения также являются типичной заключительной частью легенд, рассказанных информантами, в которых главный персонаж, несмотря на все старания избежать уготовленной демонами судьбы участи, умирает в предсказанных обстоятельствах:

*«И умер там вот этот мальчик. Не уследили, говорит, судьба ево такая; Çi ta b'unesh? kîsm'eti...»* ('Что поделаешь? Судьба...') [АОЕ: Дугушина 2011: Канарова\_судьба]

«Так тому парню предписано было — утопиться на собственной свадьбе! Лежит он в воде лицом, и глаза открыты! Что предписано тебе судьбой, того не минешь! Как начертали тебе те мужики будущее, так и будет! И не обманешь их, и не сбежишь никуда! Все исполнится, что они загадали» [АМАЭ: Новик 2009: 56–61]<sup>95</sup>.

Для обозначения понятия «судьба» в диалекте албанцев Украины отмечена лексема *fat* (лит. алб. *fat*). Параллельно используется и тюркизм *kîsm'et* / *kësm'et*, обладающий статусом балканизма для языков и культур Балканского полуострова (тур. *kismet* — ‘счастье’, ‘удача’, ‘судьба’, ‘участь’, ‘доля’ [БТРС 2008: 348]) [Latifi 2006: 29, 69; Седакова 2007а: 49]. Турецкое слово-концепт *kismet* в албанском языке входит в число основных турцизмов, заимствованных за время многовекового османского господства, спектр значений которого охватывает широкий круг понятий, связанных с судьбой, участью, долей, удачей, счастьем<sup>96</sup>. В толковом словаре албанского языка понятие *kësmet* трактуется через лексему латинского происхождения *fat* (*fat i mirë; fat*) [FGjSSH], однако в целом их синонимическое употребление (ср.: *u bë kësmet (fat, risk), i doli këmeti / i doli fati*) отмечено в значении счастья, счастливой судьбы, благополучия, в ряде примеров — в отношении удачного брака<sup>97</sup>. Не вдаваясь подробно в тонкости стилистического функционирования турцизмов в албанском языке (об этом см.: [Десницкая 1987]), отметим лишь, что в говоре албанцев Украины дериваты от *fat* и формульные выражения с лексемой *kîsmet* употребляются в качестве синонимов и со значением счастливой жизни / судьбы в других аспектах родинной тематики. Ср. обозначения ребенка, родившегося в «рубашке» (т. е. со счастливой судьбой) — *i f 'atîshmi d'al (u vd'entka ma këm'ishë!)* ‘счастливый ребенок (родился в

<sup>95</sup> Ср. с выражением соболезнавания в албанском языке, зафиксированным на юге Албании (округ Тепелены): «*Këshu e kanë shkruar fatmirat*» (‘Так написали *fatmir*-ы’) [Hahn 1980: 193].

<sup>96</sup> Согласно А.В. Жугре, в албанский язык из турецкого также заимствована лексема *baht* со значением ‘судьба, удача, счастье’ [Жугра 2009б: 154], которая распространена также в болгарских диалектах с семантикой счастливой судьбы, благополучия (*баат, бахт, бат*) [Седакова 2007а: 53]. Однако в говоре албанцев Украины данная лексема в имеющихся текстах полевых интервью не зафиксирована.

<sup>97</sup> Семантика положительного, радости, благополучия, счастья, как представляется, является наиболее распространенной для тур. *kismet* в балканских языках. Например, в исследовании, посвященном турецким заимствованиям в македонском языке, О. Йашар-Настева акцентирует внимание лишь на этих значениях (‘*радост, удовлетворение, срека*’) [Яшар-Настева 2001: 103].

рубашке!)’, *u vd'entka ma kĕsm'et* ‘родился со счастливой судьбой’, *kĭsm'et k'etĕ!* ‘да будет ему счастье!’, *ma kĭsm'et kĕm'isha!* ‘в счастливой «рубашке» (рожденный)’.

Несмотря на повсеместное бытование на Балканах легенд и поверий, связанных с наречением судьбы ребенку, различные исследования, посвященные демонам судьбы, констатируют факт бесконечного разнообразия данных представлений в каждой отдельно взятой традиции [Якушкина 2001; Плотникова 2004: 243–249; Shkurtaĵ 2004: 260–261; Седакова 2007а: 188–224; Jovanović 2007; Раденковић 2011; Петреска 2008: 114–128; Голант 2012: 72–79]. Наиболее распространенным сюжетом является представление о том, что судьбу младенца определяют три женских мифологических персонажа, однако в некоторых регионах их число колеблется от одного до двенадцати<sup>98</sup>, равно как и бытуют представления о существах мужского пола (серб. *усуд*, болг. *нарѣчник* или *уричник* [Седакова 1994: 48]). Неоднородны терминология и семантическая мотивация, закрепленная за данными персонажами: греч. *μοίραι*, болг. *орисници*, рум. *ursitoare*, мак. *наречници*, серб., хорв. *suđenice*, *usuđe*, алб. *orë* и др. Представления о персонажах и, соответственно, термины, тем не менее, обнаруживают довольно четкое ареальное распределение<sup>99</sup> [Плотникова 2004: 243–249; МДАБЯ 2005: 370]. Примечательно и жанровое разнообразие мифологических представлений о демонах судьбы: от быличек и легенд, соотносимых с реальными обстоятельствами и людьми (сами информанты или их односельчане), до целых корпусов текстов сказочной и народной прозы (о сказочных сюжетах, связанных с мотивом определения судьбы в южнославянских традициях, см., например, работы: [Мицева 1994; Якушкина 2001: 164–171]). Нередко встречаются ситуации, когда в одном регионе фиксируются как

<sup>98</sup> Представления о двенадцати демонах судьбы было зафиксировано Н.Г. Голант в Румынии в коммуне Мэлая [Голант 2008: 271–322].

<sup>99</sup> Так, например, основные типы лексем от корней *\*суд-*, *\*рек/ч-*, *\*о/урис-*, образованные от греч. *ορίζω* ‘предсказывать’, довольно четко распределяются в восточном и западном южнославянском диалектном пространстве: типы *о/урисница* и *наречница* на востоке (болгарско-македонская часть), тип *суђеница* на западе (Вост., Юж., Центр. Сербия, Черногория, Босния, Хорватия, Сев. Словения, Зап. Болгария, Сев. Македония) [Плотникова 2004: 245–246]. Термины, мотивированные корнем *\*род-* (*рођенице*, *ројенице*), распространены в словенско-хорватском пограничье [Якушкина 2004: 171]. Номинация типа *m'iri(s)* и подобные им (напр., алб. *të mirat*) Малый диалектический атлас балканских языков фиксирует в южном ареале Балкан (пункты МДАБЯ: с. Ераџора, с. Кравиá / Turġia) [МДАБЯ 2005: 371, карта № 178].

народные предания, отражающие живую веру в предсказателей, так и общие о них представления, основанные на фольклорных мотивах. Так, в болгароязычном селе Строгановка в Приазовье, помимо сведений о том, что и в наши дни можно подслушать предсказание трех женщин, приходящих в ночь после родов, до недавнего времени бытовали песни и баллады о пророчествах при рождении, которые информанты пересказывают в виде сказок. Переложенные тексты баллад демонстрируют большое разнообразие типичных для данного фольклорного жанра сюжетов [Раденковић 2011: 517]: смерть на свадьбе, смерть в колодце, смерть от волка, смерть от инцеста (незаконнорожденный мальчик, выброшенный в море, через двадцать лет женился, но умер в тот же час, узнав, что невеста — его родная мать<sup>100</sup>) и др. Представим здесь лишь один из них:

*«Богатая такая семья, у них одна дочь. И када мать рожала, шел бедный один старичок. Зашел в этот двор, значит, попросил кушать, ну, и они ему вынесли. Он говорит: «А у вас, говорит, роженица?» Он говорит, да, рождает жена. Можно я подожду потом. И вот он стоял и слышал судьбу этого ребенка, што это девочка, смерть ее будет от волка. Волк нападет на ихнюю карету и она умрет. И када она выросла, стала девкой, вот, это наше село, а они едут в другое село в гости. Девочка хотела, а мать говорит отцу, мы ее не возьмем. Мы, говорит, будем ехать, там, говорит, посадка большая и на нас нападет волк. Ты его возьми ружье и застрелишь. И мы спасем свою дочь. Так они и сделали. Взяли ружье, а ее оставили дома. А она осталася дома. И када они ехали на них действительно напал этот волк, они его застрелили. Када возвращались уже домой, застрелили этого волка и давай, говорит, теперь покажем дочке, как мы спасли ее от смерти. А дочка уже так суетилась, так ходила, што уже... ну сама не своя. Они приезжают, говорят, вот — видишь? А она открывает ворота и говорит: «Слава Богу, вы приехали!» — «А чего?» Говорит: «Мне так плохо! Мне так плохо!» Грит, да мы ж тебя спасли! Убили, говорит, волка, привезли тебе его показать. — «Где он?» И она побежала к нему вот так*

<sup>100</sup> Записано от информанта В.А. Орешковой (1927 г.р., болгарка, с. Строгановка). Вероятно, сюжет о женитьбе на собственной матери сложен не без влияния древнегреческого мифа об Эдипе и Иокасте.

*быстро, прикорнула у волка и умерла. Потому что ей судьба была такая. Не повернешь. Все созданы как-то по судьбе»* (В. Д. Салибеева, 1937 г.р., болгарка, с. Строгановка) [АОЕ: Дугушина 2010: Салибеева\_судьба].

Нет единого представления о предсказателях судьбы и в среде балканских колонистов в Приазовье. Наиболее общими для данных традиций являются сведения о трех женских мифологических персонажах (алб. приаз. *tri gra*, болг. приаз. *ур'исници*, гаг. *jur'isnici*), появляющихся над колыбелью младенца на третью ночь после родов. Две из них предрекают ребенку скорую смерть или иные напасти, угрожающие его жизни. Третий персонаж находит компромиссный «сценарий» жизни, устанавливает ее продолжительность, время вступления в брак, дарует ребенку здоровье, будущую профессию и т.д. В локальных болгарской и албанской традициях принято ожидать предсказательниц и готовиться к их приходу, чтобы они даровали ребенку счастливую судьбу<sup>101</sup>. В гагаузских верованиях *лушницам*<sup>102</sup> приписывается большая злонамеренность [Шабашов 2002: 633]. Поэтому члены семьи у гагаузов, наоборот, препятствовали их появлению: роженице запрещалось спать на третью ночь после родов, родственницы и повитуха оставались ночевать в доме, где родился ребенок, ложась в эту ночь поперек двери [Курогло 2011: 388]<sup>103</sup>.

Материалы, собранные в албаноязычных селах, демонстрируют большое разнообразие персонажей и сюжетов, связанных с ними, в отношении наделения человека судьбою.

Информанты приводят легенды, в которых судьбу ребенку «пишут» в первую ночь после рождения трое мужчин — «*три больших черных мужика*», однако в языке специального названия для них не сохранилось и номинация

<sup>101</sup> Презумпция добрых намерений предсказательниц судьбы, в целом, характерна и для культуры албанцев Балкан. Представления об их доброте и способности давать хорошую судьбу часто заложены в самих обозначениях: ср. алб. *tri të mirat* (досл. «три добрые»), *të bukurat e fatit* («красавицы судьбы») или такие двусложные номинации, как *fatmirat*, образованные от *fat* «судьба» и *mirë* «добрый (-ая)» [Hahn 1980: 193; Shkurtaj 2004: 261].

<sup>102</sup> В гагаузском языке также зафиксированы обозначения *лушница*, *луфусница*, *урисница*, *бет карасы* [Курогло 2011: 388].

<sup>103</sup> Злыми демонами судьбы считаются также на северо-востоке Болгарии, ср. представления, зафиксированные в с. Равна [Седакова 2004б: 263].

персонажей выражается описательной конструкцией «*tri b'urre qysh j'apin f'atnë*» ('трое мужчин, которые дают судьбу') [Новик 2012: 61]. По другим сведениям, на третью ночь после рождения ребенка приходят три женщины в черных одеждах и решают, какую жизнь проживет младенец — «*Tri gra shkr'uannë kësm'etnë kët'ë d'al*» ('Три женщины пишут судьбу этому ребенку') [АОЕ: Дугушина 2011: Шопова\_судьба]). Также бытуют идентичные по содержанию сюжеты о трех ангелах или, как вариант, — о старике в белом одеянии, которого информанты ассоциируют с образом Бога (алб. приаз. *Parand'ija*), что, очевидно, вызвано влиянием христианства, усвоенного народной традицией с мифологическим смыслом [Толстая 2000: 59]. По другим сведениям, сам Господь входит в число «*трех черных мужиков*», но только он имеет решающее слово в окончательном наречении судьбы [Новик 2012: 62].

В отличие от довольно размытых представлений информантов о внешнем облике трех женских или мужских демонов судьбы<sup>104</sup>, образ Бога имеет подробные внешние характеристики: это старик («*дедушка*») с длинной седой бородой до земли, с длинными волосами, одетый в белое и обутый в доходящие до колен сапоги, покрытые белыми перьями [Ермолин 2011: 34–35]. Описания трех мифологических существ и персонажа, выступающего в роли Бога, носителями традиции дифференцируются по признаку цвета: черные одеяния трех женских и мужских демонов и белые одежды Господа. Хорошо известно, что цвет в народной культуре обладает разветвленной символикой и практически во всех сферах обрядности и поверьях большую роль играют колористические ассоциации [Белова 2011: 138–141]. Значимым в контексте мифологических воззрений является противопоставление таких цветов, как белый и черный, наиболее очевидная символическая трактовка которых соотносится с представлениями о свете и тьме, о рае и аде, что в общих чертах характерно для специфики цветового кода в балканских культурах<sup>105</sup>. Образ старика в белых олицетворяет небесную чистоту, божественный свет. Черный как цветовой

<sup>104</sup> А.А. Новик в экспедиции 2009 г. удалось зафиксировать следующие характеристики «*черных мужиков*»: «*Они высокие, статные, с черными волосами и очень смуглые*» [АОЕ: Новик 2009: Бурлачко: мифология\_3].

<sup>105</sup> О цветовой символике в языках и культурах Балканского региона см. сборник: [Балканский спектр 2011].

признак ада (в говоре албанцев Приазовья 'ад' маркируется лексемой *katr'an* — 'черная смола') наделяет трех мужских и женских предсказателей свойствами потустороннего мира. Неслучайным образом такие цветовые ассоциации формируют положительный образ старика в белых одеждах и негативный **трех женщин** и **трех черных мужиков**. В быличках и легендах, повествующих об их деяниях, Бог-старичок **предупреждает** близких родившегося ребенка об опасности и обстоятельствах его смерти, в связи с чем на фоне представлений о неотвратимости судьбы актуализируется мотив спасения от пророчества. «Черные» же персонажи, поспорив о разных вариантах смерти человека, **выносят ему приговор**, избирая самый суровый сценарий жизни, который невозможно изменить.

*«... Дедушка какой-то, ну, раньше-раньше, так. Он ходил-ходил, слышит — крик. Подошел к окну... Подошел к окну, там р'одится ребенок. Он не знает, кто он такой, она или он — ребенок. Родился ребенок, ну и он ушел, тот дедушка. Чи матери, мама говорила, чи той матери во сне сказали, той роженице, этот дедушка, шо ходил под окном, сказал. Во время свадьбы — он не знает, кто она или он — во время свадьбы, этому, когда будет свадьба, смотрите хорошо за ним. Хорошо-хорошо. Закрывайте овечьей чи коровьей шкурой, раньше были колодеца у каждый двор, колонки-молонки, не было ничего, колодец был.. Закрывайте хорошо-хорошо, туго-натуго. Во время свадьбы, он, ну, утонится» (А. И. Канарова, 1939 г.р., албанка, с. Георгиевка) [АОЕ: Дугушина 2010: Канарова\_судьба]*

*«Одна родила мальчика, на третий день приходят пишут его судьбу. Три женщины пишут его судьбу. Снится этой матери, матери мальчика. Пришли, говорит, три женщины, одна, значит, открыла книгу и пишет. Говорит, давайте заберем шас его. Ну, шоб умер. Другая говорит, нет, заберем, не знаю, когда. А третья говорит, нет, заберем тогда, когда будешь жениться. Шоб утонился в колодце. Значит, смерть его будет в колодце, утонится, во время*



*свадьбы»* (С. М. Шопова, 1938 г.р., албанка, с. Девнинское) [АОЕ: Дугушина 2011: Шопова\_судьба].

*«Три мужика, стоят, чооррные, и судьбу дают этому мальчику. Они жили в бедноте-в бедноте. Он говорит: «Давайте мы его сделаем богатого-богатого?» Те говорят: «На шо оно похоже? Родители такие бедные, с бедной семьи, он будет богатый. Чем он будет богатеть?» Ну ладно.... Второй говорит: «А давай его сделаем бедного-бедного!» - «Так отец в бедноте, он и так бедным будет». А третий говорит — а этот слушает — «А давайте мы ему дадим такую судьбу: на день свадьбы шоб он утонулся» — «Ну ладно, давайте!». Ну и дали такую судьбу этому мальчику»* (А. К. Бурлачко, 1940 г.р., албанка, с. Георгиевка) [АОЕ: Дугушина 2010: Бурлачко\_родини].

Как это часто бывает с мифологическими персонажами в традиционном сознании, представления о них могут противоречить друг другу даже в одной локальной культуре. Так, по сведениям других информантов из албанских сел, предсказателей судьбы может посылать к младенцу сам Бог, и они даруют лишь ту жизнь, которая была написана Богом. В данном случае, в противовес причислению демонов судьбы к существам потустороннего мира, предсказатели судьбы наделяются небесной природой. Подобные факты также были зафиксированы и в среде болгарского населения Приазовья: *«Понимаешь, это ведь небесное, эти... небесные эти женищины, от Бога даны, шо они судьбу назначают ребенку»* [АОЕ: Дугушина 2010: Салибеева\_судьба]. Рай, загробный мир, где оказывается человек после смерти, мыслится местом обитания трех предсказательниц и встречи с ними:

*«Я, знаешь, вот, я говорю, еси я умру и встречусь с три женищины — буду их ругать, ну зачем такие судьбы давать?.. ну пусть уже, суждено мне умереть, маленькой, ну буду я маленькой, больно маме моей будет, также как и мне»* (В. Д. Салибеева, 1937 г.р., болгарка, с. Строгановка) [АОЕ: Дугушина 2010: Салибеева\_судьба].

Помимо вплетения в мифологическую канву деталей народно-христианского толка, отдельный блок воззрений на судьбу представляют рассказы информантов, основанные на интерпретациях текстов из Библии. Среди персонажей, определяющих судьбу человека, выделяются Иисус Христос, его ученики и последователи, Богородица, Бог-отец. Распространенным является сюжет о том, что все они вместе принимают решение о судьбе человека, собираясь в течение трех дней после его рождения:

*«Када вот рождается малыш, три дня Бог собирает своих апостолов и три дня решается его судьба. Кому какое счастье даётся, кому какую судьбу дают, ну, там, счастье, судьбу. ... И это все Бохом дано. Вот это, шо нам написано, все Бохом дано. Все апостолы, Исус Христос, Святая мать Богородица, вот это, все апостолы собираются, все решается, кому какая судьба. Это все от Бога. Это не мы сами решаем. Это все от Бога»* (Е. Н. Мельничук, 1934 г.р., албанка, с. Георгиевка) [АОЕ: Дугушина 2011: Мельничук\_родины].

Любопытным представляется тот факт, что нередко в традиционной культуре религиозные убеждения полностью вытесняют мифологические предпосылки для представлений о даровании судьбы. Так, в ходе полевых экспедиций на Балканском полуострове, проводившихся в среде различных этноязыковых групп славян-мусульман (регион Голоборда, Албания; местность Гора, Косово / Албания; община г. Бар (с. Добра Вода), Черногория<sup>106</sup>), нам не встретились сведения о трех прорицателях судьбы [Дугушина, Морозова 2012: 143–158; Дугушина, Ермолин, Морозова 2013: 50–65; ПМА: Дугушина 2013: Мрковичи: родинные\_обряды]. Считается, что жизнь ребенка определяет Всевышний (Аллах) и только он ведает судьбами людей. Традиционная фаталистическая концепция жизненного пути и идея о едином Боге заключены в исламе в его коранической форме [Пиотровский 1994: 92]. Материалы, собранные в албанском ареале с

<sup>106</sup> Полевые этнолингвистические экспедиции, предпринимаемые сотрудниками ИЛИ РАН, МАЭ (Кунсткамера) РАН и СПбГУ, с 2008 г. являются частью ежегодных комплексных исследований контактных зон на Балканах (рук. А.Н. Соболев и А.А. Новик), цель которых состоит в сборе и анализе языковых и этнографических материалов для ответа на вопрос, являются ли исследуемые микрорегионы местом этнической, лингвистической и культурной интерференции славян и албанцев. См., например, коллективную монографию: [Голо Бордо (Gollobordë) 2013].

мусульманским населением, — в с. Бабан (Baban, *краина* Девол, Юго-Восточная Албания) [Дугушина 2011. ПМА: Бабан: родинные\_обряды], пунктах МДАБЯ — в с. Мухур (Muhurr, *краина* Дибра) и в бекташийском с. Лешня (Leshnjë, *краина* Скрапар) — также констатируют отсутствие поверья и наименования демонов судьбы [МДАБЯ 2005: 370]. Примечательно, что у немусульманского населения данных регионов верования, связанные с демонами судьбы, сохраняются до настоящего времени. Ср., например: *orët* у католического населения в Северной Албании; *reshetn'icat* / *reçen'icat* в селах с православным населением на юго-востоке Албании (с. Зичишт) [Дугушина: ПМА 2013: Зичишт\_мифология]. В некоторых локальных мусульманских традициях на Балканах образы предсказателей замещены соответствующими кораническими персонажами, миссия которых идентична миссии демонов судьбы. Так, у албанцев-мусульман в районе Скопье на третью ночь после рождения появляются ангелы, посланники Аллаха (алб. *dy melekë*), и нарекают ребенку продолжительность жизни, все радости и печали, которые ему предстоит пережить [Murtezani 2009: 36–37].

Факт отсутствия традиционных представлений о демонах судьбы у исламизированных групп населения разной этнической принадлежности на Балканах, зафиксированный в различных исследованиях, безусловно, заслуживает отдельного внимания, однако данное предположение требует более детального исследования. В частности, релевантными в данном случае являются факты о давности исламизации регионов<sup>107</sup>.

Что касается сюжетов быличек и преданий о демонах судьбы, записанных в албанских селах Приазовья, то здесь наблюдается единство мотива смерти на колодце в день свадьбы. В исследованиях, посвященных структуре балканских пророчеств судьбы, принято рассматривать отдельно «смерть в (или на) колодце» и «смерть в день свадьбы», помимо прочих наиболее распространенных мотивов

---

<sup>107</sup> Например, М.В. Домосилецкая отмечает, что население с. Мухур было рано исламизировано по причине его географического положения в Средней Албании. Этот регион подвергался турецкому влиянию в течение длительного времени в связи с его легкодоступностью из Македонии через хребты Дешати и Кораби [Домосилецкая 2007: 313–314]. Исламизация славянского населения в области Гора в Косово и Албании, напротив, завершилась довольно поздно, к началу XIX в., о чем свидетельствует, например, лексика народного календаря [Соболев 2010: 291–299].

— «смерть от укуса змеи» и «смерть от нападения волка» [Раденковић 2011: 519–525]. В нашем случае оба концепта — «колодец» и «день свадьбы» — объединяются в целостный сюжет: предсказатели нарекают ребенку-мальчику утонуть в день его свадьбы в колодце, и, несмотря на старания близких не допустить исполнения пророчества (родственники затягивают колодец брезентом или шкурами и не подпускают к нему молодого), жених захлебывается в лужице на поверхности колодца, образовавшейся от дождя.

Вариативными в рассказах информантов являются сопутствующие основному мотиву детали. Как было отмечено выше, разнообразны и сами демоны судьбы: три женщины, «три мужика», Бог-старичок. Неодинаково время их появления в доме, где родился ребенок: одни из них приходят в первую ночь после рождения, другие — на третью. Примечательно, что пророчество во всех случаях происходит ночью — во время активности мифологических персонажей. В одном из записанных сюжетов, в котором Бог-старичок наблюдает рождение ребенка у окна и уходит после этого, именно ночью матери снится услышанное стариком пророчество.

Предсказатели спорят перед принятием окончательного решения о судьбе. Существенными здесь становятся мотивы бедности и богатства будущей жизни, усиления трагичности смерти — умрет ребенок в младенчестве или взрослым. Однако последнее слово третьего персонажа всегда определяет единый исход — гибель в колодце на свадьбе.

Персонажи, способные услышать пророчества демонов судьбы, как правило, являются случайными, не относящимися к семье ребенка. В частности, в одном из записанных рассказов один из трех охотников напросился с товарищами переночевать в незнакомый дом, где рожала женщина. *Случайно* проснувшись ночью, он увидел и запомнил наречение младенцу<sup>108</sup>. «Старик в белых одеждах»

---

<sup>108</sup> Сама по себе фигура незванного гостя — объект особых предписаний. Присутствие незнакомого человека в доме, где ждут появления ребенка, как правило, считается нежелательным, так как оно может отрицательно сказаться на протекании родов (затянуть схватки, добавить мучений женщине и т.п.) [Кабакова 2009: 450]. Чтобы обезопасить ребенка и роженицу от возможной опасности, исходящей от незванного гостя, у албанцев на Балканах принято называть новорожденного его именем [Lajçi 2007: 173–174]. В представлениях албанцев такой гость воспринимался как существо нечеловеческой природы, и его таким образом можно было задобрить.

проходит по селу и *случайно* останавливается возле окна дома, услышав крик новорожденного. Чуждость свидетелей пророчества семье, в которой появляется младенец, доминирует и в современных рассказах о людях, слышащих предсказателей. Так, болгарская информантка упоминала односельчанку, которая приходила по ночам под окна любого дома, где случились роды, подслушать речи *трех женщин* [АОЕ: Дугушина 2010: Салибеева\_родины]. Тем не менее участницей сакральных событий может стать и сама мать. Однако мать не способна слышать или видеть мифологических персонажей. Верят, что судьбу ребенка она может узнать только во сне:

*Снится этой матери, матери мальчика. Пришли, говорит, три женщины, одна, значит, открыла книгу и пишет* [АОЕ: Дугушина 2011: Шопова\_судьба].

*Чи матери, мама говорила, чи той матери во сне сказали, той роженице, этот дедушка, шо ходил под окном, сказал* [АОЕ: Дугушина 2011: Канарова\_родины].

Разнообразие верований о демонах судьбы и их содержательные особенности в традиции албанцев Украины обнаруживают сходство с соответствующими сюжетами в балканских культурах и, вероятно, уходят корнями в балканскую архаику. Тем не менее нельзя не отметить тот факт, что подобные представления находят свое соответствие с сюжетами из античной мифологии и имеют индоевропейский субстрат (древнегреч. *мойры* (Клото, Лахеса и Атропа), древнерим. *парки* (Нона, Децима, Морта), герм.-сканд. *норны* (Урд, Верданди и Скульд), древнерус. *рожданицы* [Драгојловић 2008: 215–217]). Именно к названиям персонажей из древнегреческой и римской мифологии исследователи возводят терминологию, закрепленную за тремя предсказательницами, поверья о которых бытуют в разных областях албанского ареала: *Or/ë,-a* (мн.ч. *Orët*) в северных местностях (от др. греч. *Μοῖρα*) и *Fati / Fata / Fatore* (мн. ч. *Fatet*), а также *Vitore* — в южных (от лат. *Fata* — имени мифологического персонажа, аналогичного *мойрам* и *паркам*, ср. с лат. *fatum* — ‘судьба, предопределение, рок’; *vita* — ‘жизнь’) [Иванова 1995: 279; Çabej 2011: 28]. Албанский этнограф

Марк Тирта также приводит и другие обозначения демонов судьбы (часто — эвфемизмы), характерные для различных локальных традиций Албании: *të mirat, të tretat e natës, Tre Orët, Tri të Mirat, Tri të Bardhat, Zana, Të Tretat e Vatrës* [Tirta 2004: 177, 180, 185–186].

Нельзя не учитывать и славянского влияния на представления албанцев о демонах судьбы, в особенности в местах тесных культурно-языковых контактов, как, например, на юго-востоке Албании. Так, в экспедициях 2011–2013 гг. в *краину* Девол — предположительную прародину албанцев Украины — у православных албанцев с. Зичишт были неоднократно зафиксированы сведения о трех женских мифологических персонажах, которые приходят на третью ночь после рождения ребенка и пишут ему судьбу<sup>109</sup>: «*reçen'ica u th'oshne do v'inet të shkr'onin fatnë as'aj fëm'ije, si do ta shk'onte j'etën fëmija [...] Tri gra do v'ijnë n'atën 'edhe shkr'uajnë fatnë fëm'isë*» ('Реченицы их называли, придут писать судьбу этому ребенку, как проведет жизнь ребенок [...] Три женщины придут ночью и будут писать судьбу ребенку') (Антуанета Буджаку, 1935 г.р., албанка, с. Зичишт) [ПМА: Дугушина 2011: Буджаку\_родины]. Очевидно, что лексема *reçen'ica, -t* (мн.ч.), а также употребляемая в том же селе *reshetn'ica, -t* (мн.ч.), обозначающая описываемые мифологические существа, является славянским заимствованием: ср. болг. *реченик, реченици, раченици, речници* [Седакова 2007а: 192] или мак. *реченици*, распространенные на юге южнославянского диалектного континуума. В пользу заимствования славянского термина, а возможно, и всего комплекса представлений о демонах судьбы, свидетельствуют не только продолжительные культурно-языковые контакты населения с. Зичишт с соседними славянскими селами (не в последнюю очередь по причине конфессиональной принадлежности к православию), но и смешанные браки, имеющие место и в современной социокультурной ситуации.

Что касается ареальной соотнесенности мифологических предсказателей в традиции албанцев Украины с основными зонами распространения терминов и

<sup>109</sup> Подробно о демонах-предсказателях судьбы в локальной традиции с. Зичишт см. статью: [Новик 2014: 404–407].

типов демонов судьбы на Балканском культурно-диалектном ландшафте, данный аспект представляет собой довольно трудную задачу. Прежде всего потому, что, несмотря на разнообразие персонажей, обладающих достаточным числом признаков для определения их класса и локализации (женский / мужской, один / три, белые / черные, добрые / злонамеренные и т.д.), в говоре не сохранилось специального обозначения ни для одного из них. Названия, приведенные выше (*tri gra, tri b'urre*), являются, скорее, описательными сочетаниями, пришедшими на замену утраченной исконной лексики. О ее несомненном наличии свидетельствуют публикации Н.С. Державина, проводившего полевые исследования в Приазовье в период с 1911 по 1925 гг. В разделе, посвященном родинным обрядам, Н.С. Державин отмечает, что «на третью ночь к новорожденному появляются невидимые существа — **vrasn'ic,ы** [...], которые назначают судьбу новорожденному, чаще всего — быть ему богатым или бедным» [Державин 1948: 160]. Форма *vrasn'ic-* обнаруживает сходство с диалектными формами болг. *орисници* — *вресныца, вресница* (производные от гл. *орисам, врысам, урисам*), характерными для болгарских говоров Баната [Български етимологичен речник 1995: 922–923]. Возможное румынское языковое влияние следует рассматривать через заимствования в говор из болгарского как результат давних культурно-языковых контактов (ср., например, рум. *rășnițili* под южнославянским влиянием [Голант 2012: 73]). Однако более вероятным представляется заимствование лексемы и ее фонетическая адаптация в говор албанцев из болгарских говоров Приазовья и Бессарабии: ср. *урисници*, производные от глаг. *урисам, урисувам* [Державин 1898: 41; Български етимологичен речник 1995: 922]. Персонажные характеристики трех женских демонов судьбы не дают конкретной привязки к балканским зонам бытования данного типа существ: мы имеем дело с универсальным для балканского ареала представлением о трех женских персонажах, выступающих как с добрыми, так и враждебными намерениями по отношению к человеку.

С другой стороны, сведения о мужских персонажах — единичны с точки зрения ареального распространения на Балканах. Мифологические персонажи

мужского пола охватывают юго-западные районы Болгарии и граничащие с ними пункты в восточной Сербии: *удуришњаџи* (Пиротский край) [Раденковић 2011: 518], *урисниците* — двое мужчин (Софийская обл. и Родопы), *уричници* — три седобородых старца (близ г. Дупницы) [Седакова 2007а: 205]. Один мужской персонаж, соотносимый с описанием «старика в белых одеждах» в Приазовье, типичен для сербохорватского ареала (*усуд*, *урис*), данный персонаж спорадически встречается также в восточных зонах Болгарии (*наречник*) [Плотникова 2004: 248]. Здесь, тем не менее, следует отметить, что однозначное сопоставление мужских персонажей не всегда достоверно, так как

Таким образом, возможные зоны локализации представлений о демонах судьбы албанцев Приазовья не дают точного ответа на вопрос об их географическом происхождении, но позволяют строить предположения о путях миграции албанцев с юго-восточных границ территории Албании на восток Болгарии. Пестрота мифологических персонажей и их сосуществование в традиционной картине мира, по всей видимости, свидетельствуют о скрещении разных традиций в культуре албанских колонистов по мере миграций и сопутствующих этнокультурных контактах.

В заключении данного раздела представим два нарратива о наречении судьбы, записанные в двуязычном варианте — на говоре албанцев Приазовья и на русском языке — в с. Девнинском у албанки Степаниды Максимовны Шоповой (1938 г.р.). Другие нарративы о демонах судьбы, собранные в албанских селах, также представлены в Приложении.

*Tri gra shkr'ujtin kësm'etnë kës'ij d'al. A p'ara m'ere th'otë: A ta m'arëm tash'i! A d'yta thot: Nok! Tas'a h'yre ta m'arem. A tr'eta thot: Nok. A ta m'arëm ah'yrë kur të mart'ohet, të mb'ytet ni p'ustë, kur d'arsma kur të k'etë, значить, n'usa ng'isej, значить, të mb'ytet ni p'ustë. E mb'ajtën nder ment , ky d'al u rit.U rit ky d'al, значить, do të mart'ohet. Ну, u s'ullën n'use, ng'isej, значить, mb'itës nji d'itë, a m'arëm kët'o kët'ë pus u значить натянем те pall'a. И, значить, v'ënë për n'use, a s'ellën n'use , kët'u, значить, d'arsma ng'isej..., l'oze, ng'isej, l'îndri zb'irat, nok shta.*



*Значить, kur vent ta p'usi a'ju ... A! N'ata rr'aka sh'iu, u c'ënka 'uji rr'ënka ne kës'aj pall'a... и, значим, kur vent ta p'usi a'ju, значим, mar thet pal'a i vd'ekka. Psaj dëft'en, значить, kët'ë l'îndër kur p'akan d'al kur vd'ekur. Tri dit kur b'ëri ky d'al kësh'u kësh'u снилось n'use si. Çi të shkr'uhet ni k'artët, nuk munt të prish ma sen. Значить, e kët'ij kësm'et kës'ij d'al — kur mart'ohet të vdes, mb'ytet. Можем там, l'uge uj k'ishte tij. Вот, значить, смерть его.*

*Одна родила мальчика, на третий день приходят пишут его судьбу. Три женщины пишут его судьбу. Снится этой матери, матери мальчика. Пришли, говорит, три женщины, одна, значит, открыла книгу и пишет. Говорить, давайте заберем шас его. Ну, шоб умер. Другая говорит, нет, заберем, не знаю, когда. А третья говорит, нет, заберем тогда, когда будешь жениться. Шоб утонул в колодеце. Значит, смерть его будет в колодеце, утонится, во время свадьбы. Она проснулась ночью, утром рассказывает свекрухе. Так, такой сон мне снился. Ну, теперь, значит, этот сон надо запомнить. Ну, значит, вырос этот мальчик и надумал жениться. А у нее был во дворе колодец. Тодаш раньше колодцы были во дворе, тогда не было фонтана, в основном колодцы были, лошадей поили, в общем. Они, значит, обшили этот колодец брезэнтон, шоб не упал в колодец. Ну, тут уж привезли невесту, всё, танцуют, всё, а ночью пошел дождь и в сережке, значит, брезента собралось немножко водички, там, может кружка, в общем, мало. Тут, значит, исчез жених, нема, значит. L'îndri nok shta. Shik'o, shik'o... (Нет жениха. Смотри, смотри... — А.Д.) пошли возле колодца, а он положил в эту калюжу голову и умер. Мать говорит, это истинная правда, в селе такое было.*

## **Раздел 2. Ритуальный отказ от ребенка**

В кругу обрядов, направленных на магическую защиту ребенка от болезни, смерти, вредоносных сил, выделяется ритуальный отказ от ребенка, практикуемый в разных вариациях в традиции албанцев Украины. Сам по себе мотив ритуального отказа от ребенка широко распространен в славянских и

неславянских традициях, в частности примером повсеместного бытования данного ритуала в этнически, религиозно и лингвистически смешанном ареале служит Балканский полуостров [Толстая 2002: 55–87].

Общая структура ритуала представляет собой следующее. В ряде ситуаций, угрожающих благополучию семьи (смертельно больной ребенок, поочередная смертность детей в одной семье, рождение исключительно девочек<sup>110</sup>), мать или отец относили ребенка на перекресток дорог и дожидались первого встречного, который становился его восприемником в различных ипостасях (крестный, второй родитель, случайный кум). Другой структурно и семантически схожий обряд связан с передачей ребенка через окно. По тем же причинам мать оставляла ребенка в окне или передавала через окно случайно проходящей женщине, крестному, нищему, заново выбранному куму. Во всех формах бытования этого обряда различными средствами реализуется механизм замены судьбы ребенка на другую, более благополучную. Родители могут поменять ребенку имя или пригласить нового кума, чтобы имя ему дал именно он. Нередко встречается акт символического обмена восприемниками, ответственными за благополучие ребенка — матерями или кумовьями. Ритуально проигрывается сам процесс рождения — ребенка проносят через какое-нибудь отверстие — окно, ворот

---

<sup>110</sup> Заметим здесь, что для балканских культур отсутствие мальчиков в семье зачастую равнозначно отсутствию детей вообще и считается большим несчастьем. В традиционной культуре албанцев Балкан бездетная женщина и женщина, родившая только девочек, занимают одинаково непрестижное положение в семье и обществе [Gjergji 1990: 53; Halimi 2011: 181]. Патриархальный взгляд на социальные роли мужчин и женщин определяет рождение мальчика как более радостное событие, поскольку оно сулит продолжение рода, тогда как появлению на свет девочки радоваться не принято [Ђорђевић 1990: 64–69; Kaser, Halpern 1997: 63–64]. Рождение девочки равносильно большому огорчению, горю в семье: ср. выражение у албанцев Македонии «*kur lindën mashkëll këndon ene mali, e kur lindën femën kajnë ene trenat e shpais*» ‘Когда мальчики рождаются, горы поют, а когда девочки — плачут даже ступеньки дома’ [Murtezani 2008: 32]. В албанской Мальсии праздник в честь рождения ребенка (*përgimi*) устраивают только в случае рождения мальчика [Shkurtaj 2004: 54]. В данном контексте примечательны поздравления с рождением девочки, повсеместно распространенные в Албании: «*Tjetër herë me djalë!*» — ‘Чтобы в следующий раз был мальчик!'; «*Edhe me djelm mbrapa, ishalla!*» — ‘Дай бог и мальчиков снова!’ [Shkurtaj 2001: 225; Shkurtaj 2004: 55]. Ср. также высказывание о рождении девочек, записанное у славян-мусульман Голоборды (Восточная Албания): *cuca se rodi — se rodi v kamen* ‘девочка родилась — родилась в камень’ [Дугушина, Морозова 2013: 144]. В Черногории, например, рождение девочек принимали с огорчением и зачастую их не включали в число своих детей [Кашуба, Мартынова 1995: 111]. Аналогичные представления характерны для Северной Албании (Дукагын), ср. выражение «*çikat nuk bâhen n' asgjâ!*», букв. «девочки нестановятся ничем», т.е. девочки не считаются за детей [Kurti 2010: 108].

рубяхи<sup>111</sup>, или, наоборот, его уподобляют мертвому, чтобы обыграть нахождение нового ребенка.

В нарративах албанских, болгарских и гагаузских информантов из с. Жовтневого наиболее распространенным вариантом отправления данного обряда является символический отказ от ребенка сразу же после того, как он родился<sup>112</sup>. В семьях, в которых дети не выживали, повитуха или бабушка со стороны отца выносила запеленутого ребенка на дорогу (или, как вариант, на перекресток) и клала на землю. Спрятавшись, она дожидалась первого встречного, который становился крестным найденному ребенку.

По сведениям, записанным в албаноязычных селах Приазовья, мать в случае болезни выносила ребенка ранним утром на перекресток дорог, пряталась и ждала первого встречного:

*«У одних не жили дети. И последняя родилась у них дочка. Они замотали и вынесли на перекресток. А как раз шли доярки на работу, на ферму в четыре часа. А кто двое, я забыла... И увидели и забрали ту девочку. И она выросла та девочка. Выросла и щас живая, двое детей у нее»* (В. А. Литвинова, 1933 г.р., албанка, с. Георгиевка) [АОЕ: Дугушина 2010: Литвинова\_родины].

Как правило, выбирали дорогу, по которой утром гнали скот: считалось, что ребенок обязательно выздоровеет в том случае, если его обнаружит пастух. Пастух приносил ребенка домой, становился ему крестным и произносил: *«Чтоб он вырос и ходил с такой палкой, как я овец пасу»*<sup>113</sup> (А. Д. Черак, 1931 г.р., албанка, с. Гаммовка) [АОЕ: Дугушина 2010: Черак\_родины].

Согласно второй версии обряда, женщина решала, что утром «продаст» своего ребенка (алб. приаз. *a shîtnë d'al*, досл. «продали ребенка»), и ложилась спать. Предполагалось, что во сне она должна была увидеть ту женщину, которая

<sup>111</sup> Согласно сведениям из монографии А.В. Шабашова, посвященной культуре гагаузов, в семьях, в которых умирали дети, новорожденного ребенка пропускали через ворот рубахи многодетной женщины и после этого меняли кума [Шабашов 2002: 638].

<sup>112</sup> Этот вариант также фиксируется в исследовании, посвященном культуре болгарского с. Чийшия: сразу поле рождения ребенка клали на землю, чтобы подобрал любой прохожий [Шабашов 2003: 477]. Специальный обряд *«uşaa şibidêrlar soka»* / *«atıyörlar yola»* (букв. «подкинуть ребенка на улицу» / на дорогу») широко распространен у гагаузов Болгарии и Молдовы [Квилинкова 2010: 147].

<sup>113</sup> Именно в таком варианте была записана история о матери информантки, у которой «не держались» дети.

«купит» ребенка. Утром мать оставляла ребенка в окне, и, в сущности, любая проходившая мимо женщина могла стать ему *второй матерью* — *a d'ujta m'amo* (алб. приаз. *a d'ujta m'amo se bl'eu ga kam'are* — досл. «вторая мама, что купила из окна») <sup>114</sup>. Женщина забирала ребенка с подоконника и вместо него оставляла деньги. На эти деньги родная мать должна была купить все, в чем нуждалась. К вечеру выяснялось, какая женщина отнесла в свой дом малыша, и родная мать отправлялась к ней с подарками забирать ребенка. Приведем историю о ритуальной продаже через окно, рассказанную информанткой о самой себе:

*Детей sh'itën ga kam'are* ('продают из окна'). *До того болеет ребенок, и годик, и второй годик. Вот вялый, даже не ходит, даже не пьет. Ну, пьет, кушает мало. Почему в больницу не обращались? Не обращались в больницу. Г'аде та sh'esim kët'ë d'al ga kam'are, ta sh'esim! — Kujt të ta sh'esim?* ('Давайте продадим этого ребенка через окно, продадим его! — Кому его продадим?'). *А! Раньше даже и не спрашивали «kujt të ta sh'esim»* ('кому его продадим')! - *А vd'esë n'esër pasn'esër!* ('Умрет же завтра-послезавтра!'). *Может та sh'esim* ('продадим его'), *может пойдет? Г'аде та sh'esim!* ('Давайте продадим его!'). *Выходит мать на улицу, мать стоит, стоит смотрит. Кто бы ни прошел, первого человека она увидит, кто бы — мужчина, женщина, ребенок ли... Кого б ни видела, живой шоб. Сразу зовет того. Шо такое? Так и так, и так. Вот, болеет ребенок. И чужой бы, кто бы не был, ну только, шоб увидела первого. От такое-такое дело. Ты согласен? Шо наш ребенок болеет, не поправляется. Pas'e nok? Adîn!* ('Почему нет? Приду!').

А.Д.: А могли отказать?

— *Не было такого, отказа. Не было такого. Не было слышно. Ну, г'аде, г'аде! Pas'e nok adîn? D'ali i sëm'ur, pas'e nok adîn? Adîn!* ('Ну, давай, давай! Почему бы и не прийти? Ребенок больной, чего ж не прийти? Приду!')

<sup>114</sup> Ср. названия новых приемников ребенка через обряд оставления на перекрестке у гагаузов Болгарии: *голям татко* и *голяма майко* («старший отец» и «старшая мать») [Годорова 1988: 145]; цит. по [Квилинкова 2010: 148].

*И он идет, стоит с этой стороны [окна], вытягивает шибку, это, стекло, вот эту шибку, мама с той стороны этого ребенка подает через шипку, этот забирает. Значит, вторая мама, даже не крестная, а вторая мама. Оттуда, значить, мама дает, он забирает. Ну и... такое: *Ma shënd'et! Ma shënd'et të r'onë! Mos sëm'uret ky d'al! 'Eja jep!* ('Здоровья! Со здоровьем пусть живет! Пусть не болеет этот ребенок! Давай!'). И отдает назад, и все.*

А.Д.: Тоже через окно?

— *Нет, не туда. Мама выходит, уже на улице отдает ребенка. Ну, вроде после этого этот ребенок оживает, этот ребенок идет на поправление, этот ребенок вообще-вообще. Ну и... как обычай, не знаю, как сказать... Такое стало, значить, так надо. И потом большинство, шо дети болели, вот так их через окно.*

*Меня отдавали, я чуть не сдохла. Да, меня отдавали. Та женщина уже умерла.*

А.Д.: Вы ее как маму почитали?

— *Да, как маму почитала. Все время, все время. Годик, говорили на меня, годик не разговаривала, даже два. День и ночь «а-а-а», и плакала, и плакала. *Çi ta b'inet kët'ë ç'ire?* ('Что будем делать с этой девочкой?'). *Надоела, говорит, ты нам! Раз худэ, раз плохо кушаешь, уже как кошка! [...]* И меня через окно тоже дали, ну, говорит, вроде тоже пошла на поправку. [...] И тоже я так выжила. (А. И. Канарова, 1939 г.р., албанка, с. Георгиевка) [АОЕ: Дугушина 2011: Канарова\_родины].*

В наше время сельские женщины просто договариваются между собой о «продаже» больного ребенка, однако семантика обряда осталась прежней — «переродить» ребенка, даровать ему новую судьбу, на которую, согласно представлениям, вредоносно повлияли злые силы. В качестве доказательств информанты указывают уже на взрослых людей в селе, в большинстве случаев нам, как исследователям, знакомым, жизнь которых была спасена через обряд «продажи»:

«Баба Катя Мельничучка купляла Валю Лячкову. Тоже, в окно ей продали. И она должна называть ту женщину, шо купила, матерью» (В. А. Литвинова, 1933 г.р., албанка, с. Георгиевка) [АОЕ: Дугушина 2010: Литвинова\_родины].

Вариант «продажи» ребенка через окно, символизирующий одновременно обмен восприимчивыми и процесс перерождения больного ребенка в здорового, обнаруживает близость с украинским обрядом [Гаврилюк 1981: 120–121]. Родители, у которых болеют или умирают дети, «продают» новорожденного чужой женщине через окно, у которой все дети живы. «Женщина покупает ребенка; она стоит на дворе и держит хлеб». Вернув ребенка родителям, она говорит: «Воспитайте мне этого ребенка», и ребенок получает имя Продан [Байбурин 1993: 44]. В случае, если человек, «купивший» ребенка, становится ему новым кумом (укр. *одкупні, закупні куми, купована мати*), прежние кумовья теряют свои права [Кабакова 1999б: 662–663].

Юг, запад и восток славянского ареала, культуры, выходящие за пределы славянского мира — неславянские балканские<sup>115</sup>, тюркские, кавказские и др. — обнаруживают бесчисленное количество иллюстраций к данным обрядам в различных вариациях касательно пространственных рамок, предметов, участвующих в них, и ролей участников. Например, в одних случаях родители ребенка поджидают на перекрестке прохожего, будущего кума, и разламывают с ним хлеб<sup>116</sup>, в других новый «родитель» сам приносит ребенка обратно в дом. В обряде, совершаемом через окно, ребенка могут сразу вернуть родителям, а могут держать от часа до нескольких лет в чужом доме, где дети благополучно растут.

Среди символических функций окна и перекрестка представляется важным разграничение «мертвый — живой». Случаи, иллюстрирующие желание

<sup>115</sup> В частности, обряд оставления младенца на перекрестке семьями, где не выживают дети, широко распространен у албанцев Балканского полуострова. В Южной Албании бытует поверье, что человек, обнаруживший младенца, должен обязательно его крестить (даже если у ребенка уже есть крестный), так как он олицетворяет собой судьбу ребенка, написанную демонами судьбы (алб. *të mirat*) [АЕ: Karafili 1958: 38]. Албанцы-мусульмане Косово выставляют на перекресток колыбель с младенцем, перевернув ее набок, чтобы привлечь внимание прохожих. Человек, увидевший колыбель, спешит ее поднять, и в этот момент к нему выходит из укрытия отец ребенка и просит дать младенцу имя [Lajçi 2007: 172–173].

<sup>116</sup> Так называемое *встречное кумство*. Ср.: серб. *случајно кумство, кумство на срећу* или *кумство на раскрсници*. Сами крестные носят название *стриченых (стрићени, стрішні), нагальних, загальних кумов, кумів з дороги (укр.), збожжжих кумов (витеб.)* [Малинка 1898; Гаврилюк 1981: 120; Кабакова 1999: 662].

прекратить смертность детей в семье чаще связаны с ритуалами, проводимыми на перекрестке: родители обманывают злые силы, предъявляя якобы мертвого ребенка. Перекрестки часто задействованы в магических действиях: контактах с мифологическими существами, наведении порчи, избавлении от болезни или последствий колдовства. Перекресток, в отличие от окна как границы, являет собой *пространство* потустороннего мира, мира мертвых. Неслучайна здесь связь с похоронным обрядом: процессия с покойником всегда останавливается на перекрестках, там же традиционно хоронили некрещеных младенцев [Плотникова 2004а: 684].

В свою очередь, спасение от смертельной и трудноизлечимой болезни осуществляется через обряд с окном. Однако здесь ребенок не уподобляется мертвому, его перерождают или представляют в качестве ребенка из чужой семьи. Сами по себе отверстия в традиционном сознании олицетворяют переход в другой мир, отправление на «тот свет», чтобы получить исцеление, известие, перерождение [Мороз 1998: 122]. Окно напрямую ассоциируется с родовыми путями, чем объясняется его использование в стремлении «переродить» ребенка [Щепанская 1999: 149–190]. Для ребенка равнозначный переход границы миров происходит в процессе появления на свет из утробы матери, что подкрепляется распространенными представлениями о «раскрытой могиле» для женщины во время родов [Баранов 2001: 21].

Обряд, совершаемый через окно, чаще фиксируется и хорошо исследован на материале восточнославянских культур — русских, украинцев, белорусов [Байбурин 1993: 44; Кабакова 1999б: 662–663]. По всей видимости, в Приазовье тесные контакты албанцев с восточнославянскими соседями, в первую очередь украинцами, обусловили в этом регионе более широкое распространение обряда с участием окна, который с течением времени вытеснил обрядовые практики на перекрестках. Сами информанты из албанских сел Приазовья определяют два вида спасения ребенка — на перекрестке и через окно — как «более раннюю» и «более позднюю» версии одного обряда: раньше детей чаще выносили на перекресток, а в наше время больного ребенка передают через окно. В поддержку

версии о восточнославянском влиянии на обряд также свидетельствуют данные из с. Жовтневого, довольно далеко отстоящего от трех приазовских албанских сел, в котором контакты с русскими и украинцами были минимальными. Здесь и в наши дни в одинаковой степени практикуются обряд оставления ребенка на перекрестке и обряд с передачей ребенка через окно.

В каждой отдельной традиции ритуал продажи ребенка и ритуал подбрасывания тесно соседствуют друг с другом. Роли участников, причины обращения к обряду часто совпадают и, по всей видимости, в традиционном сознании не всегда разграничиваются, что иллюстрирует «приазовский» вариант смешения магических практик, в котором причина отправления обряда несмотря на вариативность его формы осталась неизменной — это детская болезнь или смертность. Безусловно, определенная согласованность действий есть: каждый отдельный случай демонстрирует единство мотива изменения судьбы: обман злых сил, перерождение, получение нового имени, обретение нового кума или матери [Толстая 2002: 57]. Однако причины и их связь с выбором локуса не так системны.

Ритуальный отказ от ребенка, реализующийся в разнообразных вариантах в среде русского, украинского, албанского, болгарского и гагаузского населения Южной Украины, и в наши дни представляет собой крайне живую магическую практику, характеризующуюся безусловной общностью представлений о ее действенности и спасительной силе<sup>117</sup>.

### Выводы по Главе 3

Родины как один из доминантных ресурсов для ритуальной сферы жизни изобилуют связями с народными магическими и мифологическими представлениями. Традиционное понимание судьбы албанцами Украины амбивалентно. С одной стороны, для носителей традиционной культуры

---

<sup>117</sup> В качестве примера можно привести фиксирующиеся до настоящего времени случаи ритуальной продажи детей у болгар Приазовья (села Богдановка и Степановка Вторая) [АМАЭ: Новик 2013а]. Ритуалы «перерождения» ребенка фиксируются также Е.Н. Квилинковой в конце XX в. во всех зонах расселения гагаузов [Квилинкова 2010: 148].



рождение нового человека сопряжено с неизбежностью предопределения судьбы высшими силами. С другой стороны, человек не лишен возможности изменить свою участь: силы мифологической природы можно обмануть и таким образом повлиять на оформление жизненного пути.

У албанцев Украины и в наши дни бытует представление о том, что судьба человека определяются при рождении мифологическими существами, однако единого представления об этих предсказателях судьбы нет (ср. *tri b'urre* 'три мужика', «*tri gra*» 'три женщины', *три ангела*, *Parand'ija* 'Бог-старичок'). Тем не менее мы имеем дело с универсальным для Балканского ареала классом демонов, появляющихся над колыбелью младенца как с добрыми, так и враждебными намерениями и нарекающих ему судьбу [Плотникова 2004: 243–249; Седакова 2007а: 188–224]. На сегодняшний день все образы предсказателей судьбы, зафиксированные в среде албанцев Буджака и Приазовья, представляют собой контаминацию архаичных балканских (индоевропейских) и народно-христианских представлений о прорицании судьбы.

О причастности данных представлений к общебалканской модели мира свидетельствует также лексика и комплекс верований, связанных с самой судьбой (ср. тюркизм *kësm'et* 'счастье', 'удача', 'судьба', 'участь' и устойчивые с ним выражения *u vd'entka ma kësm'et* 'родился со счастливой судьбой', *ma kîsm'et këm'isha!* 'в счастливой «рубашке» (рожденный)'). Обнаруживают свое соответствие с балканскими и основные мотивы устных фольклорных тестов о трагичных пророчествах судьбы, в которых нарекаются обстоятельства смерти: это «смерть в / на колодце» и «смерть в день свадьбы».

Наименования трех основных демонов судьбы в современном говоре албанцев Украины (*tri gra* или *tri b'urre*) не отражают связей с основными ареалами распространения терминов для данных мифологических персонажей на Балканском культурно-диалектном ландшафте [Плотникова 2004: 694–711; МДАБЯ 2005: 370–371]. Вместе с тем зафиксированный в говоре в начале XX в., но ныне утраченный термин «*vrasn'ic-ы*» с большой вероятностью свидетельствует о болгарском источнике заимствования и соотносится с

обозначениями демонов судьбы в зонах давних и поздних контактов албанских колонистов с болгарами (ср. болг. диал. *or'isn'ic'i* (с. Равна) и в болгарских говорах Бессарабии *урисници*).

Единична с точки зрения ареального распространения на Балканах локализация мужских персонажей, также отмеченных в мифологии албанцев Украины. Пестрота персонажей и их сосуществование в одной традиционной картине мира, по всей видимости, свидетельствуют о скрещении разных традиций в культуре албанских колонистов по мере миграций и сопутствующим им этнокультурным контактам.

Современные нарративы и высказывания информантов в отношении наречения судьбы свидетельствуют о живой вере носителей культуры в мифологических предсказателей. Это верование основано как на бытовых наивно-фаталистических убеждениях, так и на устных текстах преданий, транслирующих знание старших поколений о решающей роли демонов в определении судьбы человека. Таким образом, сюжеты о наречении судьбы несут в себе элементы и черты балканской архаики и воспроизводят культурную память, глубина которой, как представляется, охватывает несколько столетий.

Попытка магическим способом повлиять на судьбу семьи или конкретного ребенка отражена в обряде ритуального отказа от него, в котором проигрывается механизм перерождения человека и, соответственно, замены судьбы. Новорожденного либо оставляют на перекрестке, чтобы любой встречный стал ему крестным, либо символически продают через окно женщине, считающейся после этого его «второй» матерью. В обоих случаях с новыми восприимчивыми задается новый вектор жизненного пути: предполагается, что больной ребенок пойдет на поправку, в семьях, в которых «не держатся» дети, новорожденный ребенок останется живым и т.д.

Вариации ритуального отказа от ребенка известны во многих культурах. На Балканах ритуал, совершаемый на перекрестке, и передача ребенка через окно повсеместно фиксируются у славянского и неславянского населения региона, что, очевидно, позволяет предположить, что корни данной обрядовой практики в

традиции албанцев Украины — балканские. При этом анализ форм бытования обряда в Буджаке и Приазовье указывает на то, что культура приазовских албанцев развивалась под более интенсивным влиянием восточнославянских соседей. Обряд с окном широко представлен у украинцев данного региона [Гаврилюк 1981: 120–121] и в настоящее время активно практикуется албанцами Приазовья, в то время как обряд на перекрестке носителями традиции оценивается как «архаичный» и в культурной памяти этносообщества живет как «более ранняя» версия обрядовых манипуляций с ребенком. В Буджаке албанцам одинаково хорошо известны и обряд на перекрестке, и обряд с окном, и данные практики активно поддерживаются со стороны регионального этнического окружения — болгарами и гагаузами [Шабашов 2003: 477; Курогло 2011: 387].

## ГЛАВА 4. ПЕРВЫЙ ГОД ЖИЗНИ РЕБЕНКА

Уход и забота о новорожденном в первые дни и месяцы представляют собой комплекс практик, в ходе которых, согласно традиционным установкам, закладываются основы здоровья и благополучия ребенка. Необходимость особого внимания к ребенку в период младенчества основана на представлении, что новорожденный является существом неокрепшим и уязвимым с точки зрения нанесения любого вреда. Именно поэтому предписания, касающиеся ухода за ребенком, выражены по большей части в виде запретов и советов по соблюдению осторожности, транслирующихся устно из поколения в поколение взрослыми и более опытными женщинами — молодым матерям. Безусловно, многие действия, совершаемые с ребенком, основаны на практическом опыте и народных медицинских знаниях в отношении гигиены и здорового развития [Попов 1996: 464–470; Мазалова 2011: 86–146]. Вместе с тем велика доля ритуально-магических практик, предпринимаемых с целью защиты новорожденного от сглаза, порчи, вредоносного действия потусторонних сил, с которыми увязываются любые отклонения от нормы в самочувствии и поведении ребенка [Zymeri 1983; Krasniqi 1987; Hajrizaj 1990; Lajçi 1990; Halimi 2000].

### Раздел 1. Особенности отношения к младенцу и ухода за ним

#### 1.1 Купание и пеленание.

Купание и пеленание — основные ежедневные мероприятия, предпринимаемые в отношении младенца. Первые месяцы ребенка туго пеленали на продолжительное время, как правило, два раза в день — утром и вечером. В связи с этим купание было обязательной гигиенической процедурой, каждый раз сопровождающей смену пеленки.

По сведениям информантов, если в доме жила бабушка новорожденного (как правило, мать отца ребенка), в первый месяц купание (алб. приаз., алб. будж. *ta la d'alnë* 'купать ребенка') доверялось исключительно ей, поскольку родившая женщина считалась еще не достаточно окрепшей для того, чтобы младенца держать и приподнимать. Вероятно, соблюдение осторожности при контактах матери и ребенка также связано с *переходным* состоянием женщины, в течение которого регламентируется ее поведение вообще, и в частности те аспекты, которые касаются любой контактной деятельности (см. Гл. 3, Раздел 1). Симптоматично здесь и объяснение информантом предписания воздерживаться матери от купания ребенка первое время, отсылающего нас к представлениям об «открытости» роженицы после родов: *aj'o lle h'apte gru, aj'o h'apte gru* — досл. «она еще открытая женщина, она открытая женщина» [АОЕ: Дугушина 2010: Бурлачко\_родины].

В случае первых родов купание ребенка не доверяли молодой матери из соображений ее неопытности, и в течение месяца женщина перенимала опыт свекрови, наблюдая за ее действиями. Примерно до 50-х годов XX в. детей купали в бочках (алб. приаз. *b'utë*). Ребенка купали в вертикальном положении: опускали в воду, придерживая за голову и подмышки. Позже появились детские ванночки, или корыта (алб. приаз. *gov'atë*), в которых ребенка располагали горизонтально. В гигиенических целях дно корыта выстилали детской пеленкой или отрезом ткани от старого платка или платья, в большинстве случаев заменявшим пеленку. В воду добавляли заваренную измельченную сухую ромашку, листья подорожника для предотвращения кожных раздражений. Обязательными процедурами во время купания являлись массаж тела ребенка и попеременное скрещивание ручек и ножек, что, по словам информантов, предпринималось для того, чтобы развивались мышцы. До появления в повседневном быту албанцев хозяйственного мыла, которым намыливали руки, чтобы помыть тело младенца, при купании использовался свиной жир как для очищения кожи, так и для растирания.

После первого года жизни, когда в традиционных представлениях албанцев завершается младенческий период, ребенка купали в одном корыте вместе с остальными маленькими детьми из одной семьи. «Бесполость» детей до определенного периода, подмеченная А.К. Байбуриным [Байбурин 1991: 257], характерна и для албанской культуры и проявляется в различных аспектах отношения к детям (ср. общее название для младенцев обоего пола *d'al* 'мальчик, девочка, ребенок', *i joçkër d'al / i jogël d'al* 'новорожденный' (обоих полов), *i p'ari d'al* 'первенец' (обоих полов)<sup>118</sup>; отсутствие половых отличий в одежде до одного года и др.), в том числе — в процедуре совместного купания.

Забегая вперед, отметим, что мальчиков и девочек начинали купать по отдельности лишь при появлении первых признаков половозрелости. По сведениям информантов, это отделение не имело ритуализованного сценария, однако мать посредством косвенных замечаний могла обратить внимание ребенка на то, что он уже «повзрослел». Например так: «*Eee, uzhe çub'anët të r'itët*», досл. «О-о, уже чиряки растут» (в отношении молочных желез) или «*Uzhe m'ikra të r'itët*», досл. «Уже борода растет» (в отношении лобковых волос) [АОЕ: Дугушина 2010: Бурлачко\_родины]. Поскольку традиционный этикет предписывает скрывать физиологические признаки пола, с этого момента мальчик или девочка покидают общее купальное корыто. Начало раздельного купания как критерий взросления можно отнести к одному из основных маркеров перехода из одной возрастной группы в другую — из детства в отрочество.

Что касается практики пеленания младенца, то, как уже было отмечено, ребенка перепеленали два раза в день после купания — утром и вечером. Таким образом, ребенка держали в туго замотанном состоянии практически все дневное и ночное время. До появления в массовом бытовании детских принадлежностей фабричного производства (примерно, в 70-е годы XX в.) пеленки (алб. приаз. *skut'inë* (ед.ч.), *skut'inëre* (мн.ч.)) изготавливали в домашних условиях из старой, износившейся одежды взрослых членов семьи. От рубашек и платьев отрезали

<sup>118</sup> Наименование ребенка обоих полов исходит из семантической равнозначности «мальчик = ребенок», что характерно для балканской модели обозначения детей [Грошева, Домосилецкая 2012: 27–29] (ср., например, юж.-слав. обращение и к сыну, и к дочери — *сине*).

рукава и выкраивали большой лоскут ткани длиной и шириной примерно 1 метр. Пеленки также шили из старых занавесок и головных женских платков. Для изготовления пеленок использовались ткани различных цветов и орнаментов — строгих регламентаций нами не засвидетельствовано, кроме как повсеместно распространенного в разных культурах запрета укутывать ребенка в материал черного цвета [Седакова 2004а: 658]. Предпочтения в выборе цвета пеленки фиксируются лишь в отношении пола младенца: мальчикам чаще шили пеленки из однотонных и неярких тканей, а девочкам — из цветных.

Подготовка всего необходимого к рождению внуков является обязанностью бабушки по отцовской линии: пеленки, распашонки (алб. приаз. *b'ustë*), шапочки (алб. приаз. *k'apo*) именно она перешивает из старых тканей. Если у невестки было много детей, свекровь шила пеленки только для первых двух, для остальных использовались уже готовые. В большинстве случаев новые пеленки изготавливали лишь тогда, когда старые совсем изнашивались. Со старыми вещами связано поверье о том, что, малыш, укутанный в поношенную одежду, в будущем будет одеваться с иголки. Если же пеленки будут новыми, одежда ребенка будет постоянно рваться. Безусловно, изготовление пеленок из ветоши имеет и практический смысл: старые ткани обладают более мягкой текстурой и не травмируют нежную кожу ребенка. Немаловажной в данном контексте является символика *старого* в традиционных практиках обращения с ребенком. Как пишет А.К. Байбурин, использование старых вещей воплощает в себе идею преемственности между ребенком и семьей, к которой он поэтапно приобщается, и увязывается с представлениями о *своем* и освоенном [Байбурин 1993: 45]. Практики установления семейной связи через старую одежду имеют широкое распространение на Балканах. Достаточно иллюстративным является пример из сербской традиционной культуры. Чтобы дети любили отца, а впоследствии любили и заботились также друг о друге, первенцу шьют рубашку из старых отцовских штанов. В эту рубашку новорожденного одевают первую неделю, после чего сохраняют для следующего ребенка, который также носит ее первые

семь дней. Таким образом, рубашка от первенца, сшитая из одежды отца, передается каждому родившемуся в одной семье ребенку [Вуковић 2004: 11].

Для стягивания пеленки вдоль тела ребенка использовался свивальник (алб. приаз., будж. *poj*<sup>119</sup>), представляющий собой плетеный из разноцветных ниток шнур («канатик», как переводят на русский сами носители идиома). Плетением свивальника занимается мать младенца, оправившись после родов. Зафиксированы также сведения о том, что свивальник может сплести крестная мать ребенка и подарить его в день крещения [АОЕ: Дугушина 2011: Шопова\_родины]. Важно, что и в одном, и в другом случае свивальник специально изготавливается для ребенка после его рождения. В отличие от пеленок, которые допускается готовить во время беременности или использовать оставшиеся от выросших детей, свивальник является личным атрибутом появившегося на свет ребенка. Иными словами, пеленки (кроме, конечно, специальной пеленки, в которую заворачивают сразу после родов), представляют собой обобщенную категорию *детского* в культуре албанцев, тогда как повивание свивальником персонифицирует ребенка и легитимизирует факт рождения нового человека.

Цветовая палитра свивальника представлена сочетанием двух оттенков нитей и отличается большим разнообразием. Из описаний, данных нашими информантами в отношении сплетенных их детям свивальников, следует, что использовались такие цвета, как белый, красный, желтый, розовый, черный, которые попарно комбинировались между собой: например, красная нить с белой, черная с розовой [АОЕ: Дугушина 2010: Дондонова\_родины; Шопова 2011\_родины]. С осторожностью здесь мы можем судить о допустимости черного цвета в детском одеянии: можно считать универсальной для многих народных культур отрицательную символику этого цвета в обрядах детского цикла<sup>120</sup>

<sup>119</sup> Данное обозначение, вероятно, является болгаризмом в говоре албанцев Украины (болг. *поюф*, *поуй* от гл. *повивам*), которое могло быть заимствовано и через посредство гагаузского (ср. гаг. *поуи*) [БЕР 1999: 573].

<sup>120</sup> Ср., например, болгарские представления о том, что пеленание лентами черного цвета предвещает человеку горькую судьбу [Седакова 2007а: 204]. В то же время намеренное повивание младенца в черные пеленки практикуется албанцами Македонии (регион Тетово), поскольку считается, что черный цвет отгоняет нечистую силу [Sulejmani 2005: 32].



[Седакова 2007а: 204; Белова 2012: 514]. Возможно, использование черных нитей в плетении канатика — лишь частный случай отсутствия выбора иного цвета в условиях сельской бедности.

Тугое пеленание и обвязывание свивальником относятся к числу обязательных традиционных практик албанцев, предпринимаемых в отношении младенца. Создание подобных условий, фиксирующих тело и конечности ребенка, объясняется потребностью сохранить или же поспособствовать тому, чтобы руки и ноги младенца были ровными и прямыми: *«Чтоб ровные ноги и руки стояли»* [АОЕ: Дугушина 2009: Дондонова\_родины]. Тугому пеленанию придавалось большое значение в процессе формирования тела ребенка, и в таком состоянии, ограничивающем любые движения, младенцев держали до 5–8 месяцев. В наши дни молодые матери уже не соблюдают обычай плести свивальник и заматывать им ребенка, что вызывает осуждение у представителей старшего поколения. Необходимость придерживаться практики пеленания объясняется пожилыми информантами неотвратимыми последствиями для детей, к которым может привести игнорирование традиции:

*«Чтобы ровные были ножки, пой заматывали. Когда разматывали, были полоски по всему телу. Теперь не заматывают, и ноги у всех детей кривые»* [АОЕ: Дугушина 2010: Шопова–родины 3].

По сведениям американской исследовательницы К. Калверт, посвятившей практикам пеленания главу в своей книге о материальной культуре детства [Калверт 2009], содержание младенцев в тугих пеленках является одной из наиболее устойчивых и универсальных традиций в различных мировых культурах [Калверт 2009: 33–34]. О важности пеленания как физиологической процедуры и практики, связанной с плетением традиционного свивальника, свидетельствуют и наши полевые материалы из албаноязычных сел Украины, где тугое пеленание имело место вплоть до 70-х–80-х гг. XX в. Вслед за К. Калверт отметим, что продолжительное пеленание, помимо цели сделать ребенка «прямым», выполняло и ряд других функций. Пеленки сохраняли ребенка в тепле и неподвижности,

уменьшали опасность причинить ему ущерб, обеспечивали легкость его перемещения и возможность оставить на попечение другим взрослым или детям<sup>121</sup>. Учитывая занятость сельских женщин с раннего утра в колхозе в период строительства социализма и обремененность домашними обязанностями, внимание детям матери уделяли нечасто — лишь в перерывах между разнообразными делами или освободившись от них. По этой причине оставление ребенка спеленутым на долгое время значительно упрощало заботу о младенце. Это положение подкрепляется многочисленными нарративами наших информантов, иллюстрирующими то, как справлялись женщины с работой и уходом за новорожденными. Один из них, записанный у А.К. Дерментли (1932 г.р.) из с. Жовтневого, мы представим ниже:

*«Я ходила на работу, и мама ходит, свекруха, на работу. А некому оставить детей, оставляю сама дома, тут-то рядом было. Этот дом был, там был кирпичный завод. И я иду там, в этом кирпичном доме, на заводе работать. А ребенка оставляю одного. Н у нас тогда не были эти кровати, были стеллажи, где мы лежали, пат. А ребенка оставить на пат? Упадет. Поставлю на землю. Одна рогожка в середине, в этой стороне земля. Туда толкаю рогожку — здесь больше земля. Ребенок, он пошел на землю, уселся и укакался и спал там. Когда иду — грязный там по пояс. Пока погрею воду, покупаю, туда-сюда, накормлю, ложу спать, опять иду на работу. А когда прихожу — опять. Опять грязный. От так работали.[...] Плакал-не плакал... я не слышала» (А.К. Дерментли, 1932 г.р., отец болг. / мать алб., с. Жовтневое) [АОЕ: Дугушина 2013: Дерментли\_родины].*

В целом, подобные условия жизни ребенка в младенчестве и практика держать ребенка (в том числе без присмотра) долгое время в пеленках были нормой. В среде старшего поколения распространено убеждение в том, что для

<sup>121</sup> Здесь уместно упомянуть сведения Д.К. Зеленина о том, что у восточных славян девочку на шестом году жизни называли *нянькой*, поскольку на нее возлагалась обязанность присматривать за *зыбочным ребенком*, т.е. спеленутым ребенком, находящимся в колыбели [Зеленин 1991: 330]. По всей видимости, подобная ситуация не являлась исключением и для албанцев Украины. Ср. расхожее выражение в отношении желаемого пола первого ребенка: «Сперва нянька, а потом лялька» (алб. приаз. «*Mu m'ire ti ketë mi par zabav'açka, a pastaj uzh'e d'olë t'etër*») [АОЕ: Дугушина 2008: Дондонова\_родины].

здорового физического развития младенца необходимо его держать лежа до четырех-пяти месяцев, как можно меньше поднимать и носить в вертикальном положении, в противном случае он останется калекой (алб. приаз., алб. будж. *sak'at, kusurll'i* — 'калека, инвалид; имеющий изъяны, недостатки'). Зачастую в течение первого месяца жизни ребенка вообще не выносили из дома на свежий воздух, объясняя это, с одной стороны, опасностью сглаза до момента крещения, а с другой стороны, — нежелательностью в принципе ребенка перемещать. Место, отведенное младенцу в пространстве дома, в албанском говоре обозначается как *ni k'esh'et* (досл. «в углу») — свободное пространство между печью и стеной комнаты (ср. с рус. *занечек*). В этом углу ребенка держали практически до того момента, пока он не освобождался от пеленания<sup>122</sup>.

Такое представление об условиях, необходимых для того, чтобы ребенок обрел **правильные** физические формы, обнаруживает общие черты с семантикой обрядов «доделывания», «очеловечивания» младенца, хорошо известных в восточнославянской культурной традиции [Зеленин 1991: 316; Байбурин 1993: 53–54; Панченко 2004]. Новорожденный ребенок воспринимается как «сырое», еще телесно неоформленное существо, которому для полноценного становления человеком требуются дополнительные ресурсы, чтобы «дозреть»<sup>123</sup>. Тугое укутывание в пеленку, исключая движение, нахождение в теплом пространстве у печи позволяют видеть в пеленании попытку воссоздать для младенца пребывание в материнской утробе [Байбурин 1993: 54; Баранов 1999: 98]. Печь в данном случае — элемент не случайный. Именно печь фигурирует в широко распространенном обряде «перепекания»<sup>124</sup>, когда грудного ребенка кладут на хлебную лопату и сажают в печь, чтобы излечить от болезни или — в других локальных традициях — довести до состояния, соответствующего

<sup>122</sup> Ср. с предписанием держать ребенка за занавеской у печи в течение шести недель после рождения, зафиксированным у русских Заонежья [Топорков 2012: 42].

<sup>123</sup> Здесь также можно упомянуть действия, совершаемые албанцами Украины над ребенком, родившимся недоношенным. Младенца укутывали в плотный кожух или ткань из толстой шерсти и держали в них до наступления положенного срока рождения.

<sup>124</sup> А.Л. Топорков в исследовании, посвященном восточнославянскому обряду «перепекания» младенца, отмечает, что практика сажать в печь ребенка хорошо известна и другим народам Европы: полякам, словакам, румынам, венграм, литовцам, немцам и др. [Топорков 1992: 116].

готовности к жизни<sup>125</sup> (подробно о данном обряде см.: [Топорков 1992])<sup>126</sup>. Стремление контролировать соответствие внешнего облика новорожденного «человеческим» нормам проявляется и в других актах «доделывания». По сведениям информанта А.К. Бурлачко (1940 г.р., с. Георгиевка, албанка), ребенка, лежащего в колыбели, следует каждые час-полчаса переворачивать с одного бока на другой. Считается, что до годовалого возраста голова ребенка «резиновая», и если не менять ее положения, она вырастет в форме дыни или арбуза [АОЕ: Дугушина 2009: Бурлачко\_родины]<sup>127</sup>. Со стремлением придать правильную форму черепу в связи с зарастанием темечка также связана, по всей видимости, практика тугого обвязывания головы младенца платочком в течение первых недель.

## 1.2 Грудное вскармливание.

Поддержание жизни и здорового развития новорожденного начинается с прикладывания к груди, т.е. кормления грудным молоком (алб. приаз. *a mshqen ma gjëv'istele* — ‘кормлю (питаю) его (ребенка) грудью’; *kl'umështë* — ‘молоко’; *a'jo gru kërm'it, gr'uaja kërm'it* — ‘кормящая мать’, досл. «эта женщина кормит»). Грудное вскармливание, помимо того что является универсальным символом материнства [Biedermann 1994: 49; Володина 2006: 264–266], играет определенную роль и в судьбе ребенка. У албанцев Украины устойчивы представления о том, что характер и сроки кормления влияют на способности человека, определяют его место в социальной среде. Так, если у матери не было молока или младенец был не способен сосать грудь (алб. приаз. *nok a mer gjov'izën* — ‘не берет грудь’), для вскармливания ребенка в албанских семьях считалось допустимым обратиться к любой кормящей женщине — соседке или

<sup>125</sup> По сведениям А.Г. Попова (вторая половина XIX в.), в Вологодском уезде содержание новорожденного в «необыкновенном тепле» предполагало помещение ребенка в печь «раз по два в день» [Попов 1996: 466].

<sup>126</sup> Поскольку обряд «перепекания» как таковой не фиксируется у албанцев Украины, мы оставляем за рамками исследования рассмотрение символики печи (как женского чрева, загробного мира и т.д.), а также мотив отождествления ребенка с хлебом, которые обсуждались в работах [Байбури 1983: 160–176; Страхов 1983; Топорков 1992; Щепанская 1999: 152; 180; Топорков 2012: 39–44].

<sup>127</sup> Наблюдения автора, сделанные в декабре 2015 г. в одном из родильных домов г. Санкт-Петербурга, свидетельствуют о том, что предписание менять положение головы новорожденного ребенка актуально и для современной городской педиатрии.

родственнице<sup>128</sup>. Таким образом границы непосредственного телесного и сакрального контакта матери и ребенка расширились, и ребенок с первых дней жизни включался в систему новых социальных связей за рамками родственных уз. С помощью кормилицы младенец питался раза три в день, в остальное же время его докармливали коровьим молоком или размоченным хлебом. Женщину, согласившуюся кормить чужого ребенка, принято было одаривать платком, отрезом ткани на платье. Установление молочного родства между детьми, вскормленными одной женщиной, у албанцев Украины нами не зафиксировано<sup>129</sup>. Однако по мере взросления ребенка поддерживались контакты между его семьей и семьей кормилицы, принятые в традиционной норме сельского сообщества: это разнообразные виды взаимопомощи, поздравления с семейными и календарными праздниками. Вместе с тем вскармливание молочной матерью наделяет ребенка «дурным глазом», способностью предвидеть события, наносить словесную порчу (алб. приаз. *ky nar'i nok ka të mirë gl'uhë* 'у этого человека нехороший язык'), что впоследствии подвергает опасности окружающих людей и сказывается на отношении к человеку в селе. Аналогичные свойства также приписываются человеку, которого повторно вернули к вскармливанию материнским молоком после отнятия от груди (этот аспект представлений подробно рассматривается ниже в данном разделе).

Грудное молоко считается наиболее полезным питанием для новорожденного в первые месяцы жизни. Материнское молоко наделяется целительными свойствами и благодаря этому нередко применяется для лечения детских недугов. Так, сцеженное грудное молоко используется женщинами для промывания и лечения воспаленных глаз у маленьких детей, промывания носа и лечения насморка. Актуальным на сегодняшний день является представление о контрацептивных свойствах лактации, широко распространенное во многих культурах [Кабакова 1995: 565]. Считается, что новая беременность не наступает, пока женщина кормит ребенка грудью: *«Сколько ты кормишь — столько*

<sup>128</sup> В настоящее время в таких случаях ребенка кормят покупными молочными смесями.

<sup>129</sup> Этот факт также отмечает М.С. Морозова в статье, посвященной терминам родства албанцев Украины [Морозова 2012а: 328].

*можешь не беременеть»* [АОЕ: Дугушина 2009: Бурлачко\_родины]. По наблюдению Т. Володиной, в подобных традиционных предписаниях содержится «завуалированный параллелизм между грудным молоком и менструальной кровью: прекращение месячных и кормления молоком свидетельствует о зачатии» [Володина 2006: 268]. Наши информанты признают, что длительное кормление ребенка молоком (до нескольких лет) в прежние времена было единственно известным способом избежать беременности: *«Раньше мужики не берегли женщин. Поэтому хотели дольше кормить»* [АОЕ: Дугушина 2009: Бурлачко\_родины]. Многие сельские женщины специально старались как можно дольше не отлучать детей от груди (до трех-четырёх лет), сочетая в кормлении грудное молоко и обыкновенную пищу<sup>130</sup>. Для женщин, не заботившихся о планировании беременности и не прибегавших к абортam, нормой считалось родить 12-13 детей в течение репродуктивного периода жизни: *«Сколько цеплялись, столько и выводили на свет<sup>131</sup>»* [АОЕ: Дугушина 2010: Шопова\_родины]. Эти сведения о количестве рождавшихся детей в семьях относятся к первой половине XX в. Поскольку в это время роды происходили с помощью повивальных бабок, не всегда справлявшихся с трудными случаями, высоки были и показатели младенческой смертности. Одна из причин детской смертности в раннем возрасте — отсутствие молока у матери или отказ ребенка брать грудь, что в итоге приводило к истощению младенца<sup>132</sup>. По словам информантов, лишь только в послевоенное время (вторая половина 40-х гг.) женщины научились докармливать ребенка. Если не прибегали к помощи сторонней кормилицы, основной пищей для ребенка становилось коровье молоко. Чтобы ребенок насытился, дополнительным питанием для новорожденного служило разжеванное матерью печенье, хлеб или пряники, замешанные с

---

<sup>130</sup> Заметим здесь, что способ контрацепции, основанный на отсутствии овуляции в период грудного вскармливания в течение первых шести месяцев после родов, относится к естественным видам предупреждения беременности и известен в медицине как метод лактационной аменореи.

<sup>131</sup> Ср. выражение в албанском говоре, обозначающее зачатие: *e z'ënka d'al*, досл. «схватился ребенок».

<sup>132</sup> В качестве других причин высокой детской смертности в начале XX в. Н.Е. Квилинкова также указывает частые эпидемии, свирепствовавшие в Бессарабии [Квилинкова 2010: 144].

коровьим молоком, которые заворачивали в кусок марли и в виде соски давали ребенку.

Среди обрядовых действий, направленных на то, чтобы младенец питался материнским молоком, следует отметить кормление на мешке с мукой. В случае если ребенок не брал грудь («не может поймать сосок»), мать его кормила, сидя на мешке с мукой. Можно предположить, что подобные действия связаны с народными представлениями о продуцирующих, очистительных и защитных свойствах муки [Узенева, Усачева 2000], нередко используемой в обрядово-магических практиках в отношении детей<sup>133</sup>. У южных славян известен обычай рассыпать пшеничную муку вокруг новорожденного, чтобы защитить его от *бабиц* (мифологических женских персонажей, наносящих вред младенцам), подкладывать под голову роженице узелок с мукой [Левкиевская 2002: 618]. У мариупольских греков крестообразное посыпание мукой лба младенца, изгиба ручек и ножек — первый и главный обряд, совершаемый сразу после рождения ребенка [Греки 2004: 356]. Поскольку любые отклонения от нормы в жизнедеятельности ребенка зачастую трактуются как последствия сглаза или сторонних вредоносных сил, то вполне вероятно, что мука в обрядовых действиях у албанцев служит апотропеем, отгоняющим нечистую силу из пространства матери и младенца на момент кормления.

В большинстве случаев грудью кормили год, после чего ребенок приобщался к «взрослой» пище, которой его начинали прикармливать с полугодовалого возраста — жидкой манной кашей, разбавленным кипяченым коровьим молоком, хлебом, супами. Для сохранения молока кормящие женщины придерживались некоторых пищевых ограничений, касающихся употребления фруктов (в

---

<sup>133</sup> Здесь можно упомянуть знахарские приемы лечения детей от испуга с использованием муки, бытующие у албанцев Буджака и Приазовья. После произнесения молитвы или заговора знахарка могла «выдуть» муку через голову больного и затем интерпретировать изображение в оставшейся муке, в котором должен был отобразиться источник испуга [Иванова-Бучатская 2011: 50–51; Новик 2013:410]. Другим способом врачевания испуга является бросание муки на заслонку печи - затем по следам муки также определяются обстоятельства или объекты, нанесшие вред ребенку [АОЕ: Дугушина 2010: Бурлачко\_родины].

особенности, абрикосов), фруктовых компотов, свежих овощей и алкоголя<sup>134</sup>. При посещении роженицы запрещалось приносить ей орехи и яйца, поскольку считается, что эти продукты могут спровоцировать у кормящей женщины появление мастита. Жидкая и жирная пища — супы (в том числе борщ), парное молоко, чай — способствует, по сведениям информантов, увеличению количества грудного молока. «Чтоб всегда было горячим молоко», кормящая женщина должна была первой отламывать кусок от свежеспеченного хлеба [АОЕ: Дугушина 2013: Мержева\_родины].

В свою очередь, употребление «твердых» продуктов — хлеба, свежих и соленых овощей, вареного картофеля — сопровождало отлучение ребенка от груди, когда мать туго перевязывала грудь платком и окончательно сцеживала грудное молоко.

В отношении первого кормления новорожденного (алб. приаз. *unë e lla d'alit të p'arën h'erën gjov'iznë* — 'я дала ребенку в первый раз грудь') нами не зафиксировано специальных обрядов, маркирующих это событие в традиционной культуре албанцев. Безусловно, знаковым является кормление грудью при первых родах. В этом случае неопытная мать первое время кормила младенца в присутствии более опытных родственниц или, наиболее часто, — прислушивалась к советам и наставлениям свекрови: «*Eee, kësht'u... M'ere gjov'iznë kësht'u... E kësht'u k'ali në g'olit* ('Та-ак... Возьми грудь так... И так положи (сосок — А.Д.) в рот')» [АОЕ: Дугушина 2009: Бурлачко\_родины].

Научившись, молодая мать уже кормила новорожденного самостоятельно. В целом, традиционный этикет предписывает женщине не кормить ребенка в присутствии домочадцев (мужа, свекра, свекрови и др.) и посторонних людей. В ситуации, когда женщина не имела возможности уединиться в отдельной комнате, ей следовало отворачиваться от присутствующих к стене или прикрывать грудь и лицо ребенка платком. Для таких случаев небольшой платочек (алб. приаз. *b'okça*) всегда подвязывался к свивальнику (алб. приаз., будж. *roj*) — длинной вязаной

<sup>134</sup> Вероятно, данное ограничение связано с представлением о том, что если мать употребляет в пищу свежие овощи и фрукты, организм грудного ребенка труднее усваивает ее молоко. Как следствие, малыш испытывает боли при пищеварении, плачет и может отказываться от груди, что в свою очередь провоцирует уменьшение лактации.



ленте для обвивания ребенка поверх пеленок. Согласно традиционным нормам по уходу за ребенком, пеленкой не следовало вытирать растекшееся молоко и рот ребенка (иначе «рот будет вонять говном» [АОЕ: Дугушина 2010: Бурлачко\_родины]), поэтому подвязанный платок использовался не только в этических, но и гигиенических целях.

Ритуал отлучения ребенка от груди (алб. приаз. *a pr'eu d'alnë* — досл. 'отделила, отрезала ребенка') относится к очередному обряду перехода, маркирующему окончание периода младенчества и тесного телесного контакта с матерью [Листова 1999: 514]. Время окончания грудного кормления определялось каждой матерью самостоятельно, однако это событие строго регламентировалось днем недели: отлучали от груди только в субботу. Информанты затрудняются дать объяснение подобной увязке, однако **суббота** в культуре албанцев встречается и в других контекстах как день, подходящий для **перемещения** источника поддержания жизни: например, пересаживать цветы следует также в субботу. Приурочивание отнятия от груди к определенным дням недели и календарным праздникам является распространенным явлением в балканских и славянских культурах [Кабакова 1995: 565–566]. Отношение к субботе неоднозначно. У сербов, например, суббота воспринимается как день несчастливый и нечистый для начинаний, в то время как у русских и болгар суббота считается *счастливой* [там же: 565; Требјешанин 2000: 83]. У И.А. Седаковой мы находим и такое объяснение прекращения грудного вскармливания в субботу: этот день — конец недели — воспринимается носителями традиционной культуры как завершённый, благодаря чему усиливается идея невозвратности к пройденному этапу [Седакова 2007: 266].

Для того чтобы прекратить кормление грудью, женщины туго перетягивали грудь платком или полотенцем на сутки, затем сцеживали оставшееся молоко и снова перевязывали на несколько дней. Отвыкание ребенка от грудного молока поддерживалось различными приемами, нацеленными на то, чтобы ребенка обхитрить или обмануть. Грудь мазали перцем, подкладывали за пазуху чеснок, чтобы он легче забывал вкус и запах молока. Под одежду женщины прятали

жесткие щетки или необработанную шерсть и пугали ребенка тем, что за пазухой у матери поселился ежик. В с. Жовтневом женщины, подкладывая к груди шерсть, пугают детей медведем: «*M'eşka, m'eşka!*». В некоторых случаях ребенка отдавали на ночь бабушке, его могли забрать на несколько дней близкие родственники, чтобы ребенок не видел мать и не плакал.

Запрет на повторное кормление после отнятия от груди, универсальный для многих народов Европы, бытует и в традиции албанцев Украины. На Балканах сюжеты о повторном возвращении к груди оформляются в отдельный фрагмент картины мира, причисляющийся к разряду культурных балканизмов [Седакова 2007а: 264]. Наличие в балканских языках разветвленной системы наименований такого ребенка (юж.-слав. *povratń'ak, poft'oreno de'te, povr'ateno d'ete, d'uvlija, poftar'ak*; греч. *и ðeftiruvizaγm'en, и ðipluvizaγm'en* (см. ареальное распределение наименований на карте № 108 в томе «Лексика духовной культуры» Малого диалектологического атласа балканских языков [МДАБЯ 2005: 230–231])), свидетельствует о повсеместной устойчивости и воспроизводимости данного явления. Объединяющим балканские сюжеты о возврате ребенка к грудному вскармливанию является представление о том, что после отнятия от груди такой человек наделяется способностью наносить вред окружающим людям, приобретает свойства демонических персонажей [Раденкович 1995: 33; Schneeweis 2005: 89].

В традиционных верованиях албанцев Буджака и Приазовья до сих пор устойчиво представление о том, что все мысли и слова человека, возвращенного к груди, неизбежно сбываются: *qe th'otë, at'ë bun* — 'что скажет, то сделается'. О прямой связи вторичного вскармливания и способности вредить свидетельствуют языковые выражения, употребляющиеся в отношении «глазливового» человека: *dy h'erë sos'ejti* — 'он(а) два раза грудь сосал(а)', *ky d'al' sos'ejti dy h'erë* — 'этот ребенок (или мальчик) сосал дважды', *kush th'othin dy h'erë* — 'те, кто сосал грудь два раза'.

Под вредом понимаются разнообразные способы визуального и вербального сглаза: через взгляд, выражение удивления вслух и про себя, посылание

проклятий (ср. высказывание информанта: *«Глянет — всё. Сказал-проклял — всё!»*). Последствия такого сглаза различны: от слабости и головокружения до серьезных физических недугов (боли в определенных частях тела, их «отсыхание», «скручивание», паралич и пр.) и смерти.

Помимо способности к сглазу (алб. приаз., алб. будж. *të lig sy ka* — ‘у него (нее) дурной глаз’) ребенок, которого дважды отлучали от груди, наделяется даром предвидеть события и предсказывать будущее. Так, в с. Георгиевке записаны рассказы информантов (знающих о том, что матери их кормили дважды) о предсказании судьбы кому-либо, о том, как в школе точно угадывали перед уроком, кого из одноклассников вызовет к доске учитель.

Людей, обладающих «дурным глазом» из-за повторного кормления, хорошо знают в селе. Их опасаются, стараются не приходить в те места, где будет присутствовать тот, кто *«сосал два раза»*. В некоторых случаях, когда становится известным, что женщина пожалела малыша и снова стала кормить его грудью, за ребенком наблюдают с ранних лет и по мере его взросления больше обходят стороной. Вместе с тем отношение к таким людям характеризуется и противоположными суждениями. Считается, что способность вредить является неконтролируемой самим человеком силой: *«Он это не намеренно делает, его просто тянет, он в момент порчи ничего не понимает»* [АОЕ: Дугушина 2009: Мельничук\_родины].

Сами же носители «дурного глаза», встретившиеся среди наших информантов, не скрывают того, что способны осознанно причинять людям вред. Мотивацией к подобным действиям становятся обиды, огорчения, негодование, побуждающие к произнесению проклятий. Приведем историю информанта А.К. Бурлачко (1940 г.р., албанка, с. Георгиевка):

*«Я была освобожденная от трудной работы, тяжелая работа не работать. Я и поныне, пожизненно, освобожденная. Больше 5 килограмм не поднимать. Ну и дали мне легкий труд, на ферме санитаркой. Она злючая женщина была (начальница — прим. А.Д.), вредная, мстительная. И вредная. И я*

*работают. Она приходит мне и говорит: «На твою работу есть человек». Я говорю: «Лиза, а куда я пойду? Ты же знаешь, у меня справка на легкий труд». Она работала уже на ферме. «Не знаю, куда хочешь иди. Завтра выдет человек. Сдашь работу, все — и до свидания». Я и плакала, и просила, и это... — «Я тебе сказала». Я говорю: «Госпади, шоб ты не смогла голову поднять с подушки без слез!» Вот это мои слова. И моя Лиза заболела. И вот так мучалась. Вот» [АОЕ: Дугушина 2010: Бурлачко\_сглаз].*

Между тем человек, наславший проклятие, обладает даром сам же его отозвать, что в понимании носителя силы равноценно способности сверхъестественным способом «делать добро». Ср.: *«У меня есть такие моменты, и на хорошее сделать человеку, и на плохое. Но я не знаю, када эти моменты, када это самое..»* (А.К. Бурлачко, 1940 г.р., албанка, с. Георгиевка) [АОЕ: Дугушина 2010: Бурлачко\_сглаз].

Для иллюстрации приведем продолжение истории информантки, представленной выше:

*«У меня была подружка (начальница — прим. А.Д.), она умирала, головные боли. Я зашла, как раз 9 мая, я зашла к ней. Говорю: «Лиза, вставай, одевайся, подем в шелковицу щас. Мы, говорю, замочили мясо, шашлыки, всё... Выди на свежий воздух! У тебя пройдет и голова, и все. Пошли, Лиза!» Она говорит: «Аня, — говорит, — я не могу голову поднять и глаза не могу открыть». «Лизочка, вставай, все пройдет у тебя». Встала эта Лиза через нехотя, всё. Говорит: «Аня, морэ, где делося все?»» (А.К. Бурлачко, 1940 г.р., албанка, с. Георгиевка) [АОЕ: Дугушина 2010: Бурлачко\_сглаз].*

Приведенные в данном разделе материалы, касающиеся традиционных представлений албанцев о грудном вскармливании, демонстрируют двойственное отношение к материнскому молоку. С одной стороны, с молоком матери эксплицируется мотив здоровья, благополучия ребенка. Неслучайно на первый план выдвигаются такие свойства молока, как большое количество, жирность, теплота. Через представления об обязательности кормить ребенка грудью

подчеркивается идея установления сакральной связи между матерью и ребенком, сохранение которой лежит в основе сопутствующих кормлению ритуалов. С другой стороны, именно материнское молоко коррелирует с категорией «нечистого»: представления о «дурном глазе» напрямую связаны с характером грудного вскармливания. Таким образом, молоко и грудное кормление одновременно относятся к сфере и реального, и потустороннего мира, воплощая в себе идею переходности, свойственную всем явлениям родинной обрядности.

### 1.3. Запреты и предписания.

Плач и сон — основные состояния новорожденного, в отношении которых формулируются предписания. Запрещается в течение первого года подносить ребенка к зеркалу, иначе он испугается, будет часто плакать и лишится сна<sup>135</sup>. Если мать спит вместе с ребенком, ей нельзя поворачиваться к нему спиной, так как тело ребенка пожелтеет (алб. приаз. *i kl'urë* — 'желтый', 'отечный').

В ряде запретов, касающихся еды, действия матери также рассматриваются как причина недомогания ребенка. Так, в период вскармливания грудью женщина не должна употреблять в пищу фрукты — у ребенка будет расстройство желудка. Нежелательно матери есть куриные крылья, иначе у ребенка будет «колоть» в лопатках и он не сможет спокойно спать. В этом случае матери следовало собрать кости, оставшиеся от съеденной курицы, и выкупать вместе с ними ребенка. Действенным средством считается растворить в этой же воде пепел от соломы, на которой выпекался хлеб<sup>136</sup>.

Использование остатков еды в магических целях отмечено также и в другом акте, нацеленном на то, чтобы успокоить плачущего ребенка. После того, как семья поела, мать замечает крошки хлеба под столом, собирает их в детскую

<sup>135</sup> Запреты, связанные с зеркалом как источником опасности для новорожденного, широко распространены в разных культурах. О символике зеркала в родинной обрядности см. подробно: [Толстая 1994: 118–119; 1999б: 322].

<sup>136</sup> Использование пепла в процедурах, связанных с купанием ребенка, — достаточно распространенная практика в традиции не только албанских колонистов, но и албанцев запада Балкан. Добавление пепла или углей — обязательный атрибут первого обрядового купания. Однако если в традиции албанцев Украины пеплу как веществу приписываются в большей степени физиотерапевтические функции, то для балканских албанцев угли и пепел, вынимаемые из домашнего очага, символически устанавливают связь между младенцем и его семьей [Xhemaj 2003: 171].

пеленку и выносит замотанный сверток за ворота. Символика данных действий, вероятно, уходит корнями в архаичные представления о крошках (хлеба и любой другой еды) как о пище для умерших [Шрадер 1913: 180]. Симптоматично здесь и более общее представление албанцев Украины о том, что крошки и куски пищи, упавшие во время трапезы на пол, — это еда для умерших (ср. также традицию оставлять еду на поминальной трапезе [Ермолин 2011: 169]). Крошки хлеба, оброненные во время еды, привлекают к себе души покойников, которые могут беспокоить ребенка. Подобные представления о крошках как о потенциальном канале с потусторонним миром фиксируются и на Балканах. У сербов и болгар бытует поверие, что оставленные крошки притягивают к людям дьявола, *вештици*<sup>137</sup>, а человек, наступивший на крошки, будет плохо спать, кричать во сне [Плотникова 1999а: 685]. Представляется, что у албанцев собирание крошек в пеленку нацелено на избавление от источника опасности: крошки необходимо заметать, чтобы домашние по ним не ходили. В то же время здесь довольно прозрачна и отгонная семантика действий: вынести пеленку — как предмет, принадлежащий ребенку — за пределы дома и тем самым отвлечь злые силы от него самого.

С боязнью контакта с нечистой силой через детские вещи также связан запрет оставлять на ночь детские пеленки сушиться на дворе. Влажные пеленки, не успевшие высохнуть в дневное время, следовало перенести в дом. Если до захода солнца мать не успела снять пеленки, то перед тем, как внести их в помещение, необходимо ими потрясти над дымоходом.

Пеленки, занимающее особое место среди знаковых атрибутов младенца, наиболее часто фигурируют в предписаниях, касающихся охраны ребенка от людского и потустороннего вреда. Так, детские пеленки следует стирать только в чистой, «новой» воде. Категорически запрещается стирать одновременно одежду остальных членов семьи и новорожденного. Воду, в которой выстираны пеленки, следует выливать в укромные места — туда, где не ходят люди и животные.

---

<sup>137</sup> *Вештица* — персонаж южнославянской демонологии, совмещающий в себе свойства реальной женщины и мифического существа, демона [Виноградова, Толстая 1995: 367–368].

Наиболее безопасным читается место под деревом во дворе дома: «*Под дерево никто не полезет, это место не людное*» [АОЕ: Дугушина 2010: Канарова\_родины]. Этот локус домашнего пространства, считающийся «чистым» в представлении албанцев Украины, фиксируется и в других актах ритуального избавления от продуктов человеческой природы и нередко используется для осуществления сакральных действий (например, закапывание плаценты). Любопытно, что категория *чистого* в ряде запретов, касающихся младенца, противоречит характерной для традиционного мировоззрения идее об абсолютной чистоте и невинности ребенка (алб. приаз. *i ndel'ur* 'невинный', 'безгрешный'). Так, в период вскармливания грудью ребенок наделяется атрибутами святости. В дни, когда придерживаются запретов на домашнюю работу, «*детю не грех и на праздники стирать*» [АОЕ: Дугушина 2010: Канарова\_родины]. Урина ребенка считается святой, полезной при лечении опухолей, воспалении легких, она не оскверняет еду (ср. высказывание информанта «*Jas'aja sh'urë 'ishte a'jasmë*», досл. «ее (речь идет о девочке — прим. А. Д.) моча есть святая вода»<sup>138</sup>). Тем не менее, считается недопустимым стирать пеленки младенца в той воде, в которой его искупали, иначе ребенок будет болеть. Таким образом, сферы сакрального, создающиеся самим ребенком и вокруг него, взаимно исключают друг друга, что, по сути, отражает колебание статуса младенца в народных представлениях: от чистого и безгрешного к опасному и греховному.

#### 1.4 Обереги.

Традиционным детским оберегом у албанцев Приазовья является небольшая бело-синяя бусинка в виде глаза — «глазок» (алб. приаз. *su*). Этот оберег бережно передается в семьях из поколения в поколение [АМАЭ: Новик 1998]. Сю помещали в колыбель или нашивали на детскую шапочку для защиты от сглаза. Время ношения этого оберега не ограничивалось младенческим возрастом. Если

<sup>138</sup> Данное высказывание зафиксировано в рассказе информантки А.К. Бурлачко (1940 г.р., албанка, с. Гергиевка) об отношении к маленьким детям. По воспоминаниям информантки, дети нередко могли помочиться в кастрюли с едой (борщом, картошкой и пр.), расставленные в доме на полу. Так, ее сестра однажды написала в сковороду с *мелиной* — слоеным пирогом с творогом и сметаной, однако мать разрешила остальным детям есть пирог, успокоив их тем, что до года моча ребенка полезная, как святая вода.

ребенок часто болел (а, значит, согласно верованиям, часто подвергался сглазу), «глазок» могли использовать и до совершеннолетия. Мальчики носили «глазок» на нитке вокруг шеи, а девочки пришивали *сю* на кружево традиционного платка *çomb'er*. Такие обереги, к числу которых относятся также различные украшения из цветных камней и ракушек, медальоны с изображением Богородицы, перламутровые бусины в последние десятилетия XIX — начале XX в. были привезены зажиточными односельчанами из паломничества в Иерусалим (подробнее о предметах, привезенных из христианских паломничеств, см.: [Ермолин 2013: 226–236]). Аналогичный набор оберегов, традиционно нашивавшийся на чепчик младенца, засвидетельствован и у гагаузов [Лаврентьева 2011: 216–227.]

Наступление темноты считается временем особого контроля над ребенком. Все подарки, которые приносят по случаю рождения, матери следует принимать только в светлое время суток. Считается, что брать подарки вечером — значит, отбирать у ребенка сон. В случае если после прихода гостей ребенок не спит, мать предпринимает следующие действия: вытягивает нитку из своей одежды и закладывает ее под шапочку ребенку, приговаривая: «*Чтобы спал, как я крепко сплю!*» [АОЕ: Дугушина 2013: Мержева\_родины]. Использование разнообразных нитей в качестве детских оберегов от сглаза и болезней — яркая черта балканской обрядности [Голант 2013: 110–121]. Традиция оставлять нитку «для сна» или «от сглаза», уходя из дома, в котором родился ребенок, фиксируется у всех балканских славян [Кабакова, Седакова 2004: 262]. Однако в родинных практиках наиболее распространено является верование в защитную силу красной нити, которую повязывали на руку ребенку в течение первого года и матери в период сорокаднейя. В гагаузских селах Молдавии традиция обвязывать красной шерстяной нитью руку матери и младенца — для отвода сглаза — сохраняется и до настоящего времени [Квилинкова 2010: 242].

У албанцев Буджака и Приазовья повязывание красной нити фиксируется в различных вариациях. Наиболее общей практикой является ее завязывание на ручке младенца в виде браслета. Для защиты от сглаза ребенку могли надевать



красную нитку с крестом на шею. По другим сведениям, с изнаночной стороны детской распашонки или шапочки красной нитью вышивали крестик из четырех стежков. Заметим, что крест как предмет или изображение не всегда являлся атрибутом христианина (хотя и имеет отношение к христианству). В советское и постсоветское время, когда в селах отсутствовали постоянные священнослужители, несмотря на традицию приурочивать крещение к сороковому дню, ребенка могли окрестить и через год<sup>139</sup>. Универсальная защитная символика христианского креста здесь, скорее, выступает средством народной магии, призванным подавлять любое зло (о различных вариантах «закрещивания» как действия-оберега в народном христианстве см.: [Левкиевская 2002: 49–50, 151]). В целом, красная нить широко используется и в составе религиозной атрибутики, и в сочетании с предметами, известными в повседневных практиках своими свойствами отгонять зло. Так, если ребенка выносят за пределы дома, следует незаметно пришить с обоих боков шапочки зубчик чеснока и красную нитку, чтобы никто посторонний не сглазил.

### 1.5 Защита от русалок.

Нередки ситуации, когда у ребенка сбивается режим — он бодрствует днем, но не спит ночью. В этом случае о ребенке могли сказать так: «*D'jall'ok! A këmb'ejtë d'itën më n'atë!*» ('Дьяволенок! Перепутал день с ночью!')» [АОЕ: Дугушина 2010: Канарова\_родины]. Сравнение с «дьяволёнком» здесь не случайно: ночь осмысляется как время активизации потусторонних сил, которые могут на время завладеть ребенком или навсегда украсть его и навредить.

Существует представление о том, что если ребенок улыбается или смеется во сне, значит, с ним играют русалки (алб. приаз. *rus'ale*) — женские мифологические персонажи, обитающие в море или на реке. Присутствие русалок, согласно верованиям, вредит благополучию малыша: они могут выкрасть ребенка ночью из колыбели. После встречи с русалками ребенок либо плачет и

---

<sup>139</sup> Лишь в исключительных случаях при угрозе жизни ребенка (в случае болезни, слабости, недоношенности и т.д.) крещение проводили как можно раньше традиционного срока.

болеет, либо умирает. Предохранительные действия в отношении русалок предпринимались и в дневное время. По словам информантки М.Ф. Дондоновой из с. Георгиевки, в пятницу перед праздником Святой Троицы (Пятидесятницы) ее свекровь, укладывая детей, не позволяла взрослым членам семьи спать в обед, поскольку, считалось, что русалки в это время выходят из реки и идут «*пугать маленьких детей*». За ребенком (или детьми) следовало особенно внимательно следить: в колыбель на время дневного сна подкладывали домашний веник, который, по убеждению информантов, обезвреживал действия русалок или вовсе не допускал их к месту, где спали дети: «*поставишь веник — будет сторожить*» [АОЕ: Дугушина 2010: Дондонова\_русалки]. У гагаузов Бессарабии фиксируется аналогичный обережный акт накануне Русальной недели: в постель клали полынь, чтобы обезвредить вредоносные действия мифических существ *Русали* [Квилинкова 2010: 143].

С одной стороны, представления о подобных сверхъестественных существах соответствуют признакам южнославянских *вил* и аналогичных персонажей женского пола (юж.-слав. *sam'ovili / sľmōd'iv'i / ĵ'udl*, греч. *i ner'aides* [МДАБЯ 2005: 348]), которые играют по ночам с детьми, качают их колыбели, подменяют или крадут детей. Вредоносные действия и характер персонажей не в меньшей степени отвечают описанию образов *Të Lumet Natë* в албанской мифологии — живущих в реках существ в женском облике, забирающих по ночам детей у матерей поиграть с ними, после чего возвращают их подмененными. Плачущий, болеющий ребенок расценивается как результат действия ночных посетительниц. Если ребенок умирает ночью, верят, что *Të Lumet Natë* его утопили [Tirta 2004: 134]. В полевых записях середины XX в. албанского этнографа Л. Карафили мы также находим описание мифологических персонажей *Zana e Të Qeshurit*, зафиксированных в Южной Албании. Если ребенок смеется во сне, его следует разбудить, поскольку считается, что вредоносный ночной демон женского пола *Zana e Të Qeshurit* (букв. «Демон смеха») его задушит [АЕ: Karafili 1958: 39].

С другой стороны, характер поведения русалок в пятницу перед Троицей сближает их с персонажами другого рода — опасными мифологическими существами русальской недели. В болгарской традиции в кругу русальских персонажей, относящихся к *самодивам*, особое место занимают *русалии* (или более позднее название *русалки*) — женские существа в белых одеяниях, с длинными волосами, выходящие из водной среды в течение русальской недели [Георгиева 1993: 150]. Особо опасным днем пребывания русалок на земле считается пятница («*русалският петък*»). Разнообразные запреты, регламентирующие деятельность человека, по большей части имеют отношение к представлениям о женской фертильности: в этот день не стирают, не ткут, не прядут, следует воздерживаться от интимной близости с мужчиной, иначе ребенок может родиться физически или психически увечным [Там же: 151]. Возможно, именно это подразумевала наша информантка М.Ф. Дондонова. Сведения о мифологических существах, особенно опасных на Троицу, фиксируются и за пределами южнославянского ареала. У румын в регионе Бузэу для них используется название *Rusálie(le)*; в ряде сел Закарпатья *русална п'ятница* означает пятницу перед воскресеньем на Троицу — день, в который (особенно до обеда) активизируются ведьмы и прочая нечистая сила [Плотникова 2013: 61]. Мотив женской фертильности присутствует в ритуальных действиях в течение недели перед Пятидесятницей (алб. *Rrëshajët*) и у православных албанцев *краины* Девол (Юго-Восточная Албания). Во-первых, всеми приготовлениями к празднику занимаются женщины; ритуальные обходы села совершают также женщины и девочки [Tirta 2004: 258–259]. Во-вторых, именно с женщинами связаны запрет на трудовую деятельность с пятницы по вторник (День Св. Духа) и вышеупомянутое представление о том, что ребенок, зачатый в эти дни, не родится благополучным [Ермолин 2013а: 49].

Помимо балканских параллелей, обнаруживается согласованность и с восточнославянскими верованиями о русалках. Общими оказываются места обитания — водная стихия: река, море или озеро. Время выхода русалок наружу выпадает на русальную неделю; полдень и полночь — их любимое время суток

для встречи с людьми [Зеленин 1995: 173; 189]. Однако информанты в албанских селах не связывают происхождение русалок с душами утопленниц и детей, родившихся неживыми или умерших некрещеными, что типично для восточнославянских воззрений на русалок и связанной с этим традиции поминовения заложных покойников [Там же: 150]. По всей видимости, в представлениях наших информантов о русалках произошла контаминация образов в демонологической системе: мифологические существа *русалки* приняли черты женских персонажей, имеющих место в мифологии албанцев Приазовья (типа *самодив*), и воплотили в себе образ сезонных духов благодаря календарной мотивировке в троицкий период. Подобное наложение образов в мифологии и связанная с этим их полисемия — не уникальный случай для традиционной культуры народов мира и, в частности, для балканославянских культур<sup>140</sup>. Как отмечает Т.А. Агапкина, балканские и восточнославянские образы русалий — «продукт не только «русальского» времени, но и в целом всей мифологической системы — *самодив* и иных природных духов, столь характерных для культур Средиземноморья» [Агапкина 2002: 368]. Восточнославянские же русалии, по мнению Т.А. Агапкиной, сохранили в своем образе принесенные с Балкан характеристики («женскость», сезонность, связь с природой), однако новый мифологический персонаж более позднего происхождения *русалка* закрепился за категорией заложных покойниц благодаря соответствующему культу у восточных славян [Агапкина 2002: 369].

Мифологическая природа русалок в традиции албанцев Приазовья заслуживает отдельного, более детального исследования. Для нас в данном контексте значимой является родинная семантика ритуалов и представлений о русалках: мотив противоречия фертильности, активизирующийся в «русальную неделю», а также верования во вредоносный характер русалок и соответствующие превентивные практики для обеспечения благополучия ребенку.

---

<sup>140</sup> Любопытно, что в мифологической системе гагаузов Буджака произошло аналогичное наложение персонажей различного происхождения. Образ злых духов *Rusali* соединяет в себе качества трех женских персонажей славянской мифологии — *самовил*, *самодив* и *русалок*. Считается, что следует избегать встреч с ними, так как *Rusali* отнимают разум у человека [Сырф 2008: 138].

### 1.6 Речевое поведение.

Уязвимость новорожденного ребенка перед сглазом и злом, исходящим как от человека, так и потусторонних сил, подчеркивается специфической кодификацией речевого поведения взрослых. Запреты на определенные типы вербальных реакций, номинаций часто не ограничены каким-либо сроком. Повсеместно они соблюдаются в период младенчества, однако если ребенок часто навлекает на себя дурной глаз (ср. алб. приаз. *sëm'orë ga sy*, досл. «больной от сглаза»), речевых предписаний стараются придерживаться весь период взросления человека (вплоть до наступления совершеннолетия). Бытует представление, что у такого ребенка «ангел слабый» («*aj'os слабый*»), поэтому его следует особенно тщательно ограждать от потенциально опасных — «глазливых» — людей, умыть святой водой после любых социальных контактов, периодически обращаться к помощи знахарей для снятия порчи и сглаза.

Албанцы верят, что нельзя эксплицитно выражать радость по случаю рождения ребенка, хвалить его, восхищаться им, удивляться его здоровью или красоте. В каждодневных коммуникациях исключаются фразы типа «Какой красивый!», способные, по словам информантов, моментально привести ребенка к смерти. Последствия нарушений данных предписаний зачастую иллюстрируются в характерных нарративах:

*«Вот у мамы моей была сестра с тридцать четвертого ли пятого года. Восемь месяцев ей. Она говорила, такая красивая была. И выносила... Раньше же были такие мегданы в переулках.. Собирались там девушки, молодежь, танцевали. И эти молодые девочки с рук на рук, с рук на рук. Играются с этим ребенком. Пришла домой уже, воскресенье было. Пришла домой после двенадцати. Как начала эта девочка плакать, как начала плакать... И до утра умерла. И сказали, что сглазили ребенка. В восемь месяцев она умерла» (Д.В. Пашалы, албанка, с. Жовтневое) [АОЕ: Дугушина 2013: Пашалы\_родины].*

В качестве превентивных мер практикуется выражение эмоций противоположного толка и намеренное умаление наличествующих достоинств у ребенка (алб. приаз. *aj'u i shimt'urë* 'он страшный'), использование бранных оборотов («засратый», алб. приаз. *i llîrë*, досл. «обкакавшийся»), чтобы не навлечь дурной глаз. Подобные словесные формулы фиксируются также у гагаузов: чтобы не сглазить новорожденного, на него плевали и говорили: «*Ой, какой некрасивый, похож на цыгана*» [Квилинкова 2010: 47].

Среди приемов вербальной защиты особое место занимает запрет называть ребенка по имени, которого придерживаются даже после крещения<sup>141</sup>. В область табу также попадают такие номинации как 'ребенок' (*d'al*), 'младенец' (*a (i) 'jogël*), 'мальчик' (*d'al*), 'девочка' (*ç'upë*), 'сын' (*b'ir*), 'дочь' (*b'ilë*). Все обозначения, которые непосредственно касаются ребенка в повседневном обращении, замещаются номинациями, отсылающими к объектам нечеловеческой природы. Такое намеренное именование младенца как **чужого / чуждого / не-своего** различными средствами языка (используя названия животных, птиц, отрицательные характеристики, лексику чужого языка и пр.) считается яркой особенностью балканской антропонимии и выделяется исследователями в разряд балканизмов [Седакова 2004: 283, 286]. Так, в говоре албанцев Украины одну группу подобных номинаций составляют слова, относящиеся к традиционным оберегам, например *ÿersh'etë* — 'ножницы, коса'<sup>142</sup>, *fshesë* — 'веник'. К другому типу обозначений относятся пейоративные высказывания типа «*Иди к своему венику засратому!*» [АОЕ: Дугушина 2011: Канарова\_родины]. Иноязычная лексика, заимствованная в случае албанцев из языка соседей — болгар и гагаузов, также образует отдельную группу: *kîz'îm* — обращение к мальчику или девочке (ср. гаг. *kızım* 'девочка'); *kraç'un* — 'глупыш, болван, полено' (ср. болг. *кратуна*<sup>143</sup>). Ср. высказывания: «*Ээээ! Шо смотреть на этого, он еще крачун!*

<sup>141</sup> Чтобы уберечь ребенка от злых сил (особенно долгожданного ребенка), у албанцев на Балканах принято не только не называть его по имени, но и скрывать имя как можно дольше от окружающих [Lajçi 2007: 208]. Похожая традиция давать ребенку внутрисемейное имя-прозвище бытовала и у русских [Мадлевская 2006].

<sup>142</sup> В говоре албанцев Приазовья произошла контаминация слов «ножницы» и «коса».

<sup>143</sup> Слово *kraç'un* в говоре албанцев Приазовья обозначает тыкву или выдолбленную тыкву. Предметы, получаемые в результате вычищения и высушивания тыквы — емкости для хранения еды или столовых приборов, лейку, ковш для воды, музыкальный инструмент и пр. — также называются *kraç'un* (об изделиях из тыквы см.

*Крачун зеленый!*» [АОЕ: Дугушина 2011: Канарова\_родины]. Подобные представления о защитных свойствах специфического обращения к ребенку имеют достаточно широкий ареал распространения в славянских и балканских культурах. При этом в среде балканских албанцев такая практика фиксируется и в отношении имянаречения. Так, в среде смешанного мусульманско-православного населения юга Албании (*краина* Влёра) в семьях, где дети не выживают, бытует традиция называть родившегося младенца именем, типичным для соседей-иноверцев [АЕ: Kokallaj: 44].

### 1.7 Народная медицина и магия.

Лечение детских болезней — неотъемлемая часть комплекса мер по уходу за новорожденным ребенком. Поскольку в сельской среде обращение за медицинской помощью в официальные учреждения — явление сравнительно недавнее (хотя первые больницы появились еще в начале XX в.), то вплоть до наших дней лечение ребенка происходит в соответствии с предписаниями народной медицины. Во многом это обусловлено отсутствием в албанских селах Буджака и Приазовья специализированных пунктов по оказанию медицинских услуг (и даже аптек), а обращение в отдаленные места, в г. Болград, п.г.т. Приазовское или г. Мелитополь, где имеются больницы и стационары, не всегда, как пишет Ю. В. Иванова–Бучатская, оправдывает ожидания сельских жителей [Иванова–Бучатская 2011: 31]. Авторитет знахарей и вера в народные способы лечения остаются частью современной народной культуры болгарского и гагаузского населения всего региона Северного Причерноморья и Приазовья [см.: Квилинкова 2013: 253, 261]. Нередко деятельность врачей носит надэтнический характер: их помощь не ограничивается рамками села. К известным знахарям обращается все полиэтничное население исследуемых районов Одесской и Запорожской областей. Более того, большинство знахарских практик албанцев,

---

[Новик 2007]). По всей видимости, *kraç'un* является адаптированной албанским говором болг. лексемой *крат'уна* — 'бутылочная тыква; сосуд из бутылочной тыквы', переносное разговорное значение которой — 'пустая голова; болван' [БРС 1953: 343].

болгар и гагаузов идентичны друг другу и поэтому рассматриваются как общий институт народной медицинской помощи (см. напр. [Новик 2013]).

Недоверие к официальной медицине фиксируется также и в наших полевых интервью, посвященных лечению детей. Широко распространено мнение о том, что лечение в больницах может нанести ребенку только вред, и в ряде случаев *«бабки сильнее врачей»* [АОЕ: Дугушина 2009: Дондонова\_лечение]. Довольно часто критерием предпочтения народных и знахарских средств официальной медицине является столкновение сельских жителей с ситуацией, когда врач делает заключение о бесполезности лечения конкретного ребенка, а последующее обращение к знахарю, по словам информантов, возвращает его к жизни. В случае сложных заболеваний, угрожающих жизни ребенка, знахарская помощь рассматривается как «последняя инстанция»: если ребенок *«пропадает»*, *«не жилец»*, рассчитывают исключительно на помощь знахарей. Разумеется, помощь народных целителей не всегда спасала и спасает от смерти, однако в подобных случаях не принято видеть в этом их вину, чего нельзя сказать об отношении к медицинским работникам. Высокий социальный статус знахарей, пользующихся доброй славой в селе, как правило, не дает односельчанам права усомниться в том, что они сделали все, что могли. Здесь, как и в случае отношения к неудачной помощи повивальной бабки<sup>144</sup>, мы сталкиваемся с фаталистическими представлениями о судьбе и жизненном пути, выражающимися такими высказываниями, как: *«все мы под Богом»*, *«Умерло — умерло, Бог дал — Бог взял»* (М.Ф. Додонова, 1944 г.р., албанка, с. Георгиевка; М.М. Бербер 2011, 1938 г.р., отец гагауз / мать албанка, с. Жовтневое).

В албанских селах Приазовья также зафиксированы сведения о том, что в критических случаях нередко сами врачи советуют ребенка «отнести к бабкам». Это положение хорошо иллюстрирует беседа с фельдшером из фельдшерско-

---

<sup>144</sup> Очевидно, связь между отношением к знахарям и повивальным бабкам здесь не случайна: и в одном, и в другом случае сельские жители, обращаясь к ним, ценили личностный контакт и особое внимание во время осуществления целительных и родовспомогательных действий, отсутствующие при обращении к врачу в медицинском учреждении. Психотерапевтический характер народных приемов оказания помощи не раз отмечался этнографами. Ср., например, название фундаментального труда М.Д. Торэн, обобщающего сведения по народной русской медицине, — «Русская народная медицина и психотерапия» [Торэн 1996].



акушерского пункта, функционирующего в с. Георгиевке последние несколько лет, с 2011 г. Молодая женщина (местная албанка, 1979 г.р.), в обязанность которой входит осмотр новорожденных детей, отметила, что, в целом, медицинское обслуживание в ряде случаев эффективно, однако она с большим доверием относится к лечению у *знающих* людей, т.е. знахарей, поскольку только они могут обнаружить истинную причину детской болезни [АОЕ: Дугушина 2011: Лечение\_детей].

Наиболее явные и простые с точки зрения определения причины детские недомогания обычно лечатся домашними средствами. Так, лечение различных проявлений простуды у ребенка (кашель, чихание) происходит с использованием животных жиров — свиного или бараньего. Тетрадный лист смазывают жиром, иголкой прокалывают частые дырочки (алб. приаз. *të shëm'onë t'ene* — досл. «чтобы тело дышало») и прикладывают к груди или спине в качестве компресса. Еще до недавнего времени новорожденного ребенка с таким компрессом обматывали пеленкой, затягивали свивальником (алб. приаз. *ma poj a lidh* — досл. «пой-ем его обматываешь») и оставляли на ночь, чтобы тело прогрелось.

Если ребенок отказывается от еды и питья, плачет, дрыгает ногами, то такие симптомы рассматриваются как кишечные или желудочные болезни. В этом случае действенным средством считается сделать ребенку в задний проход клизму, которую изготавливают из размякшего куска мыла, вытянутого в виде палочки.

Поскольку новорожденный ребенок практически все время находился туго спеленованным, на его теле нередко появлялись опрелости. С ними боролись при помощи трухи от сгнившей древесины, которой присыпали воспаленные части тела. По наблюдению Т.А. Агапкиной, использование средств растительного происхождения (в данном случае — дерева) в лечении кожных недугов основано на их символическом подобии развития из-под некоей поверхности. Также здесь имеет место и символическое сближение внешнего вида поверхности: «кора» и «корка» [Агапкина 2010: 404–405]. В советское время для лечения опрелостей вместо трухи стали использовать женскую пудру.

Для лечения аллергических высыпаний на коже ребенка (прыщей, крапивницы) специально изготовляли щетку из конского хвоста и натирали ею тело ребенка во время купания. Считается, что трех таких процедур достаточно, чтобы вывести любые кожные раздражения. После завершения лечения щетку необходимо выбросить в недоступное посторонним людям место — яму, выкопанную под деревом во дворе. Такое ритуализированное избавление от всего, что имеет отношение к ребенку, неоднократно фигурирует и в других актах очищения: таким же способом обходятся с водой после купания или стирки пеленок.

Если ребенок рождался с пушковыми волосами на теле (т.н. лануго<sup>145</sup>) (алб. приаз. *ma l'esh(ra)*), их старались вывести, поскольку считается, что волосинки колются и ребенок из-за этого беспокойно спит. Для избавления от волос при купании разводили в воде остывший пепел, выбранный из печи, которым натирали тело ребенка.

В целом, практика лечения болезней, недугов и недостатков ребенка, для которых предусмотрен широкий инструментарий в народной медицине, — значимый аспект традиционной культуры албанцев (об этом см. подробно: [Иванова-Бучатская 2010; Иванова-Бучатская 2011; Новик 2013]). Отдельной областью традиционных лекарственных знаний являются верования в заговоры и магию, к которым обращаются для излечения ребенка от сглаза (алб. приаз., алб. будж. *ga shush, ga sy*), испуга (*ga fr'ikë*), порчи (*magji*), то есть тех болезненных состояний, которые в народной культуре объединяются в категорию «детское». Под «детским» понимаются различные недомогания ребенка, противоречащие общепринятой «норме» его поведения: частые и беспричинные плачи, отсутствие сна или, наоборот, активности, отказ от еды, головные боли (как правило, у детей, уже способных на это пожаловаться). Как уже отмечалось, получение сглаза (алб. приаз., алб. будж. *a z'iri shush*, досл. «его поймал (взял) сглаз») может быть следствием неумышленной вербальной реакции близкого или постороннего

<sup>145</sup> В медицинской терминологии *лануго* (от лат. *lanugo* — 'пух, пушок') — первичный волосной покров, очень тонкие волосы, покрывающие тело семи-восьмимесячного плода человека, большая часть которых выпадает до рождения, однако может сохраняться и до 1-2 недель после рождения [БСЭ 1973: 151].

человека, исходить от потенциально опасного человека с дурным глазом (алб. приаз. *ky nar'i nuk ka tē mirē gl'uhē* — 'у этого человека нехороший язык', как правило, тот, кого возвращали к грудному кормлению (см. пункт 1.2 настоящего раздела)) или являться умышленным причинением вреда через применение магии.

При первых признаках «болезни», а также в качестве превентивных мер практиковались различные способы защиты от дурного глаза. Считается, что в течение сорокадневного периода после рождения ребенка лучшее средство уберечься от сглаза — никуда не выходить за пределы дома. Пребывание в *переходном* состоянии характеризуется максимальной доступностью роженицы и младенца сглазу, когда любое умышленное и неумышленное высказывание, замечание, взгляд, встреча и т.п. вредоносно сказываются на состоянии женщины и ребенка. Если выход с ребенком неизбежен, матери рекомендуется надевать нижние белье (например, комбинацию) наизнанку. При этом многие женщины разных возрастов (в том числе и преклонного возраста) в албаноязычных селах Приазовья до наших дней сохраняют верность традиции — в качестве превентивных мер от сглаза и порчи нижнее белье (главным образом трусы) носят наизнанку<sup>146</sup>. Материнская одежда участвует и другом распространенном обережном акте: перед тем, как куда-либо пойти, женщина должна помочиться на подол комбинации и обтереть ею свое тело и ребенка: руки, ноги, лицо. Верят, что проделав данные манипуляции, «никакой черт не возьмет» [АОЕ: Дугушина\_2011: Бурлачко\_сглаз]. Приписывание отгонных свойств разным видам человеческих нечистот (моче, калу, плевкам и др.) является широко распространенным явлением в славянской и балканской охранительной магии<sup>147</sup> [Левкиевская 2002: 120–124]. У албанцев Приазовья помимо защитных функций материнская моча наделяется атрибутами «святости»: в действиях с обтиранием тела моча может замещать освященную воду (алб. приаз., алб. будж. *a'jazma*). Возможность такого замещения и уравнивания свойств поддерживается

<sup>146</sup> Благодарю за этот комментарий А.А. Новика.

<sup>147</sup> Ср. полесское поверье о том, что мать может умыть ребенка своей мочой, чтобы уберечь от сглаза [Левкиевская 2002: 121]. В некоторых регионах похожие средства, имеющие отношение к материнской физиологии, практиковались для того, чтобы обезопасить ребенка от собственного сглаза — от «своей думы»: ср. с актом сбрызгивания ребенка водой сквозь зубы, зафиксированное на Русском Севере [Щепанская 1999: 170].

верованием, что пока женщина кормит грудью ребенка, ее моча святая. Своеобразное представление о различных проявлениях святости во время кормления (как уже отмечалось, моча ребенка в возрасте до одного года также именуется *a'jazma*, потому что его кормят грудным молоком), по всей видимости, имеет в основе христианские мотивы, связанные с культом Богородицы. В народных религиозных воззрениях отождествление кормящей женщины с образом Богоматери, кормящей грудью младенца Иисуса (т.н. в иконографии «Млекопитательницы»<sup>148</sup>), вероятно, дает основания наделять мать и ребенка признаками христианских святых.

Святая вода может использоваться в предохранительных практиках и в качестве самостоятельного средства. При первых признаках нездорового состояния лицо ребенка умывают святой водой либо ее добавляют в обыкновенную, колодезную, которая, как считается, приобретает те же защитные свойства — и умывают его уже такой, ставшей целительной водой из колонки или колодца. Обтирать лицо ребенка, умытого святой водой, следует только подолом рубахи, приговаривая: *«Кто сглазил, пусть ему пристанет!»*. Верят, что в противном случае, ребенок будет плакать и *«глаза на нем останутся»* [АОЕ: Дугушина 2010: Черак, Хаджирадова\_родины].

Использование колдовских приемов наведения сглаза и порчи оценивается албанцами как наиболее сложные случаи недугований, поддающихся излечению ребенка в домашних условиях. Согласно различным полевым данным, полученным в албанских селах, для наведения порчи колдуны используют специально заговоренные для этих целей предметы, в качестве которых выступают кости человека и животных, вещи покойников, могильная земля, букетики базилика, кресты из восковых свечей, обвязанные красной нитью и др. [Иванова-Бучатская 2010: 251–252; АОЕ: Дугушина 2010, 2011; Ермолин 2011: 36, 41; Новик 2013]. В одних случаях вредоносные предметы подкладывают в труднодоступные места в жилом пространстве человека (в доме или во дворе) —

<sup>148</sup> Фресковое изображение Божьей Матери, кормящей младенца, в римских катакомбах Св. Присциллы (вторая половина II в. н. э.) представляет собой важнейший памятник иконографии Богородицы, считающийся древнейшим изображением Девы Марии и самого сюжета кормления [Кондаков 1914: 20–23].

т.е. туда, где их сложно обнаружить; и для того, чтобы вылечить больного, необходимо найти и обезвредить источник недомогания. В других случаях отправителю болезни, наоборот, необходим контакт человека с заговоренным предметом: его подкидывают в то место, где человек с большей вероятностью пройдет и наступит на него. Независимо от способа наведения порчи, информанты признают, что справиться с ее последствиями под силу только **знающим** — людям, занимающимся знахарскими практиками в селе<sup>149</sup> (алб. приаз., алб. будж. *b'abo* 'знахарка', *d'edo* 'знахарь'). Именно в их компетенцию входит обнаружение предмета — источника порчи, восстановление ситуации — причины недомогания и применение соответствующего характеру вреда способа лечения (ср. алб. приаз. *ajo gru bun ill'aç* — 'эта женщина лечит', досл. «эта женщина делает лекарство»).

О людях, имеющих отношение к колдовству (алб. приаз. *magji*), как правило, известно большинству жителей сел, однако о них не принято говорить прямо, и албанцы пользуются эвфемистическими конструкциями для обозначения колдунов: *nok shta m'ira gru* 'нехорошая женщина', *a'jo gru di të b'unë* — досл. «эта женщина умеет (знает) делать»<sup>150</sup>. Как видно из приведенных информантами обозначений, колдовством занимались преимущественно женщины. В связи с этим некоторые приемы, используемые для наведения порчи на детей, носят ярко выраженный гендерный характер. Так, желая навести болезнь на чужого ребенка, женщина выливала воду, в которой стирала одежду, испачканную своими месячными очищениями (алб. приаз. *'ujë ma m'uertë* 'вода с месячными'), в людное место: на тропинку, дорогу, там, где дети бегают и играют. Считается, что наступив на это место, мальчики покрываются болячками, а девочки — прыщами и коростами. По словам информантов, по характеру этих кожных заболеваний без труда можно определить, каким именно способом они были

<sup>149</sup> О знахарях в среде албанских колонистов см. подробно: [Иванова-Бучатская 2011; Новик 2013].

<sup>150</sup> Такая конструкция для номинации человека, занимающегося какой-либо деятельностью ритуализированного характера, типична для синтаксиса балканских языков. Ср., например, одно из обозначений повитухи у славян-мусульман Голо Бордо (Албания): *zn'ae da r'oždat / знае да рожедат* [Дугушина, Морозова 2013: 147].

получены. Показательно в этом отношении высказывание, записанное от информанта в с. Георгиевке: «*E jo e, a'jo v'etë, shkr'eta, l'ao r'obat ma m'uertë, e yoth at'ë, tî shk'oi at'ë ga ta 'uje!* ('О-ой, это она сама, сучка, постирала одежду с месячными, вылила это туда, а ты наступил(а) туда, откуда та вода!')» [АОЕ: Дугушина 2010: Канарова\_порча].

Заметим здесь, что несовместимость менструаций со всеми аспектами «детского» поддерживается также представлениями о порче, которую можно навести, придя в период регул на празднование родин (см. Гл. 3, Раздел 2) — младенцы покрываются чирьями, прыщами, болячками и прочими кожными изъязнениями.

Знахарские способы снятия физиологических последствий порчи заключаются в «шептании» специальных заговоров (алб. приаз. *kënd'on* 'петь / шептать / читать (книгу)'), или, как называют их сами албанцы, «молитв» и использовании солевых примочек<sup>151</sup>. «Шептание» является основным приемом (ради которого, собственно, и обращаются за помощью больные) в лечении и других детских недомоганий — плача, испуга, сглаза, — которое, в зависимости от заболевания или специализации знахаря, сопровождалось использованием различных народных средств и предметов. Среди них наиболее распространены святая вода, яйцо, синька *чивит*, воск и мука.

Святая вода используется для окропления ребенка во время или по завершению заговора. Если ребенок продолжительно болел, на святой воде знахари гадали, будет жить ребенок или умрет. Мать приносила из дома яйцо, которое лекарь, произнося необходимые заклинания, бросает в воду: если яйцо оставалось плавать в воде, считалось, у ребенка есть шанс выжить. Предзнаменованием смерти считалось обратное — когда яйцо в святой воде тонуло.

Использование темно-синей субстанции *чивит* (алб. приаз., алб. будж. *çiv'it*) — наиболее распространенный способ врачевания «детских» недомоганий в среде

---

<sup>151</sup> О ритуальных и терапевтических свойствах соли в родинной обрядности албанцев Украины см. в пункте 4.9 данной главы.

албанских знахарей [Новик 2013: 408]. Во время «шептаний» этим веществом рисуют точки или крестики на разных частях тела ребенка: на лбу, щечках, носу, руках, ножках, спине. В Буджаке нами также засвидетельствовано, что, помимо крестиков синькой, знахарки в процессе шептания царапают на спине ребенка бритвой три горизонтальных крестика. Ребенок начинает плакать, и знахарка укачивает его, произнося заговор. Завершением лечения и, соответственно, снятием сглаза, считается тот момент, когда ребенок успокаивается и прекращает плакать [АОЕ: Дугушина 2013: Мержева\_родины].

Применение синьки в знахарских приемах лечения, нацеленных на защиту от сглаза, отмечено в отдельных балканских культурах. Сербский этнограф Д. Антониевич фиксирует использование синьки (серб. *чивит*) у саракачан и влахов на территории Македонии. Синим цветом роженице и ребенку рисовали крест на лбу, чтобы уберечь от сглаза и болезней, насылаемых лесными демонами — *вилами*; либо в защитных целях *чивитом* ставили точку (серб. *плава мрља*) на середине лба [Антонијевић 1982: 59].

Использование именно синего цвета в охранительных практиках, обезвреживающих сглаз, представляется своеобразной реализацией принципа имитативной магии<sup>152</sup>. Известно, что в балканских культурах потенциально опасными с точки зрения сглаза считаются люди со светлым цветом глаз — серым, зеленым, синим, голубым [Антонијевић 1982: 79; Левкиевская 2009: 598]. По всей видимости, использование свойства синьки — синего цвета, подобного свойству источника опасности, призвано нейтрализовать исходящий вред или же, если он получен, таким образом его извести.

Воск и мука чаще всего применяются знахарями для излечения детского «испуга»: с помощью этих средств определяли причину беспокойного состояния ребенка. Наиболее общей практикой с применением воска является его растапливание и выливание в какую-либо тару с водой (например, кастрюлю, тарелку), после чего знахари интерпретируют застывшее из воска изображение,

---

<sup>152</sup> Один из видов магии, на который обратил внимание Дж. Фрэзер и подробно разработал С.А. Токарев [Фрэзер 1980: 19–20; Токарев 1990: 420–432]).

определяя ситуацию или человека, которых испугался ребенок. Если лекарь правильно определяет причину недомоганий, считается, что ребенок пойдет на поправку.

Точность интерпретаций является также целью знахарских практик с мукой. Знахарь «вычитывает» молитву над больным ребенком, водя по телу мукой, зажатой в кулаке, после чего бросает муку на застенок печи и по образовавшему рисунку определяет причину испуга.

Методы исцеления, используемые в народной медицине, отличаются большой вариативностью, зависящей, прежде всего, от знаний и предпочтений каждого конкретного знахаря. Всестороннее изучение темы знахарства не входит в цели нашей работы, поэтому в качестве краткого вывода к данному разделу отметим лишь, что народная медицина албанцев представляет собой крайне устойчивый сюжет традиционной культуры, в котором приемы лечебной магии и ритуальные формы врачевания сохраняют свою актуальность до настоящего времени. Несмотря на глубокие трансформационные процессы, затронувшие практически все пласты традиционной культуры и, в частности, родинную обрядность, вера в силу и действенность магических способов влияния на здоровье и благополучие ребенка остается неизменной. В современном комплексе родинной обрядности это именно та область ритуального пространства людей, в котором сохраняются архаичные представления о механизмах защиты ребенка и поддерживаются традиционные установки, разделяемые всем сообществом и передающиеся из поколения в поколение.

### **1.8 Колыбель.**

В традиционной картине мира колыбель осмысливается как «первый дом» человека и тот локус в пространстве новорожденного, вокруг которого концентрируются представления об опасности [Баранов 1999: 89; Толстая 1999а: 559]. Неслучайно практически весь инвентарь предметов, предназначенных для защиты ребенка, имеет отношение к колыбели — месту для сна новорожденного. В колыбель под матрасик *«от дьявола и сглаза»* подкладывали полынь, душицу,



сверточек с солью, под подушку — веник (алб. приаз. *fsh'esë*), ножницы (алб. приаз. *gërsh'ërë*) или нож (алб. приаз. *thikë*). Эти предметы, обладающие, согласно верованиям, сильнейшими защитными свойствами, широко используются в качестве основных детских оберегов болгарами и гагаузами Приазовья и Бессарабии и фиксируются в данной функции в современной традиции балканских албанцев и славян [Державин 1898: 42; Левкиевская 2004: 434; Sulejmani 2005: 32; Murtezani 2008: 41–44; Квилинкова 2010: 150]

Апотропеическую функцию выполняла и христианская атрибутика: под подушку помещали церковную восковую свечу. Перед тем как положить свечу в колыбель, ее следовало подпалить и сразу же загасить. Любопытны здесь параллели с похоронной обрядностью: албанцы клали огарки от свечей в гроб, чтобы покойный взял их с собой и они освещали ему путь в мир иной [Ермолин 2011: 68–69]. Помимо универсальной функции свечи в обрядах перехода — освещение и облегчение самого перехода, в ритуалах защиты свеча без огня рассматривается как аналог молитвы, заговорного слова [Никитина 2008: 67].

Колыбель (алб. приаз., алб. будж. *kollov'izë*) заранее готовили для внуков бабушка и дедушка по отцу. Поскольку процесс изготовления колыбели довольно прост и не требует использования специальных материалов и владения особо сложными техниками, как правило, ее самостоятельно мастерил дедушка в домашних условиях. *Kollov'izë* представляет собой деревянный каркас с натянутой мешковиной или закрепленным матрасом. В углах колыбели закреплялись кольца, в которые вдевали веревки. Сплетенные веревки подвешивали к гвоздю на потолке, а саму колыбель устанавливали рядом с кроватью или иным местом, где спала мать (если речь идет о традиционном глинобитном настиле *nam*), которая в любое время могла протянуть руку и покачать плачущего ребенка. Такая конструкция, напоминающая маятник или качели, представляет собой редкий для балканских культур вариант детской колыбели: наиболее типичным является напольная колыбель, изготавливаемая из цельного дерева [Tirta 2003: 316; Греки 2004: 359].

Дно колыбели выстилали самодельным матрасиком, который изготовляли из старых фуфаяк: отрезали от них рукава, сшивали и набивали шерстью. Специально для ребенка изготовляли простынку (алб. приаз. *skut'inë*, алб. будж. *skut'inë*), одеяло (алб. приаз., будж. *shparg'an*), подушечку (алб. приаз., будж. *jast'ek*). В советские годы между матрасиком и простыней начали стелить клеенку.

В колыбели ребенок спал примерно до одного года. Когда ребенок вырос, колыбель снова использовали при появлении следующих детей. По выражению нашего информанта, в одной семье «*все дети в одной люльке росли*» [АОЕ: Дугушина 2010: Литвинова\_родины].

Согласно классификации видов колыбелей, предложенной Д.А. Барановым, конструкция, состоящая из деревянной рамы и холста, характерна для южнорусской традиции<sup>153</sup> [Баранов 1999: 89–90]. В отличие от балканских колыбелей, устанавливаемых на полу, особенностью данного вида колыбелей является их конструктивное решение — подвешенность. Свойство подвешенной конструкции раскачиваться отразилось на обозначениях колыбели в различных языках. Семантика качания лежит в основе номинации колыбели в говорах болгарских и гагаузских колонистов: болг. *l'ulka* (от *люля* 'качать ребенка в люльке') и гаг. *s'allangaç* (от *sallanmaa* 'качаться, колыхаться, раскачиваться'). В славянских языках глаголы со значением 'качать, колебать' (от праслав. *\*kolebati*, *\*lulati*) являются продуктивной основой для образования отглагольных существительных со значением 'колыбель': ср. рус. *колыбай*, белорус. *зыбка*, болг. *колебка*, серб.-хорв. *колијевка*, мак. *лулка*, укр. *колыска* и мн. др. [ЭССЯ 1983: 130–131, 173; БЕР 1986: 502; Фасмер 1986: 109, 288]. В говоре албанцев Украины обозначение *kollov'izë* образовано по аналогичной модели: от глагола *kollov'it* 'качаю, катаю'. В албанском языке глаголы *kolovis*, *kolovat* 'качаю' относятся к числу старых славянских заимствований [Морозова 2013: 106] (ср. болг. *коловая* 'качаю') и фиксируются в диалектах «материнского» ареала албанцев Украины, т.е. в восточнотосских говорах (в пунктах — Корча, Хочишт,

<sup>153</sup> Согласно Д.А. Баранову, ареал бытования данного вида колыбели охватывает центральные, южные губернии России и Сибирь [Баранов 1999: 90]. Для сравнительного описания колыбели в традиции албанцев Украины для нас релевантным является южнорусский ареал, поэтому в тексте мы указываем только его.

Синиц, Скрапар [Ylli 1997: 124–125]). В современном албанском языке дериваты *kolovis* со значением «колыбель» в известных нам источниках не зафиксированы. Общеупотребительным является термин *djep,-i* ‘колыбель’, восходящий к греч. *δεπας* ‘кубок, чаша’ [Orel 1998: 68–69]. Однако наличие лексемы *kolovajzë* со значением ‘качели’ [Maņçe et al. 2005: 288; FGjSSH] дает основание рассматривать термин *kollov'izë* в албанском говоре Украины как изосемантическую ей в значении ‘колыбель’.

Таким образом, с помощью лексики, относящейся к колыбели (*kollov'izë*, *kollov'it*), обнаруживаются языковые соответствия в говоре албанцев Украины и говорах юго-восточной части Албании, свидетельствующие в пользу гипотезы о генетических связях населения данных ареалов. Принадлежность рассматриваемых лексических единиц к числу архаичных славизмов, заимствованных в албанский язык до XVI в. [Морозова 2013: 106], служит подтверждением давности процессов культурного и языкового взаимодействия албанцев со славянским населением. На примере культуры диаспоры мы видим, что результаты этого взаимодействия глубоко укоренились в албанской культуре и не подверглись изменениям с течением времени в условиях разнообразных инокультурных влияний.

## Раздел 2. Особые ритуалы первого года

### 2.1. Ритуальное соление детей.

В традиционной культуре албанцев Украины имеет место один интересный сюжет, связанный с обрядовым натиранием солью новорожденных. Во время первого купания повитуха или свекровь опасной бритвой, которой брились мужчины (алб. приаз. *brisk*), или остро заточенным ножом делала три надреза на груди ребенка и посыпала солью. Считалось, что такая процедура оберегает человека в будущем от неприятного запаха пота. Во время экспедиции 2010 г. в с. Георгиевке было записано следующее интервью с Анной Кирилловной Бурлачко (1940 г.р.):

Информант: *E... ma kët'ë br'îskë e kët'u pr'esînë tri ç'erë d'alnë* ('И этой бритвой здесь надрезают три раза ребенку').

А.Д.: Тут надрезали?

Информант: *Gjov'iznë, da, n'i gjov'istë* ('Грудь, да, на груди').

А.Д.: Да? На груди надрезали?

Информант: ... *Da, e kësht'u mer i trî ç'erë, e ksht'u trî ç'erë a pret, e kësht'u, gj'aku të d'alë, gj'aku i del. Pëst'aj mer kr'îpë...* ('Да, и так берешь, и три раза, так три раза (его) режешь, так, чтобы кровь пошла, кровь (у него) идет. Затем берешь соль...').

А.Д.: И солят?

Информант: *I a kërpin. Aaaa!.. kr'îpa-to dik* ('И его солишь. Ааа!.. соль-то жжет').

А.Д.: Жжет, да?

Информант: Конечно! *Kr'îpa-to dik, a d'ali kla, at'o mar'in uk'utivajut jeg'o. Fs'o!* ('Конечно! Соль-то жжет, а ребенок плачет, и они берут укутывают его. Все!').

А.Д.: А зачем?

Информант: *A b'umë për at'a, sho kur të dërs'inë, dîrs'a mos i mar'is* ('А делали мы для того, что когда потеет, пот чтобы не пах').

А.Д.: «Dërs'inë»? Это что?

Информант: Когда потеет, чтоб пот не вонял. От. А меня так не делали, оно или у всех, или шо у меня, я сама себя чувствую, шо у меня пот воняет. Вот.

Использование соли в гигиенических практиках в первые дни после рождения ребенка фиксируется в различных вариантах у албанцев, болгар и гагаузов как в Буджаке, так и в Приазовье. По данным Н. С. Державина, приазовские болгары обсыпали солью новорожденного ребенка после купания, особенно на изгибах суставов, чтобы предотвратить в будущем потение тела [Державин 1898: 41]. По нашим данным (болгарское с. Строгановка), первое купание завершалось солением под мышками [Дугушина: ПМА 2010:

Строгановка\_родины]. У бессарабских болгар зафиксированы сведения о том, что на следующий день после первого купания бабка-повитуха обтирала солью новорожденного ребенка для того, чтобы он не потел [Шабашов 2003: 477]. Гагаузы подсаливают воду перед первым купанием ребенка [Курогло 2011: 387].

Детей, посоленных при рождении, шутливо называли *турки соленые* (ср. болг. приаз. *сул'ен*). Заметим, что это выражение является пейоративным в устах болгар, украинцев и других окружающих этносов по отношению к албанцам. По свидетельству Н.С. Державина, который проводил этнографические наблюдения в албаноязычных селах с 1911 по 1925 гг., после того как ребенка после крещения приносили домой, говорили: «*Турка взяли, христианина принесли*» [Державин 1948: 161]. Такое специфическое словесное клише, в котором маркируется переход ребенка из категории *чужих* в *свои*, широко распространено в разнообразных вариантах у балканских народов, практикующих крещение. В качестве отрицательного члена оппозиции по этнической принадлежности или иному вероисповеданию могут обозначаться турки, цыгане, евреи и др.<sup>154</sup>. [Седакова 2007а: 141]: ср. болг. диал. (с. Кубей): «*Земе гу иврейче, даваме гу ристийенче*» ('Взяли еврея, отдаем христианина') [Пригарин и др. 2001: 64]; алб. будж. (с. Жовтневое): «*Çih'ut a m'ore, krishtj'an a s'olle*» ('Еврея взяла, христианина принесла') [АОЕ: Дугушина 2013: Бельтек\_родинные обряды].

Н.И. Толстой в статье «Соленый болгарин» [Толстой 1991: 38–46] подробно разбирает бытование этого обряда у болгар (болг. *осоляването*), в частности у болгарских колонистов Приазовья, мигрировавших с албанцами из восточной Болгарии в конце XVIII — начале XIX в. Любопытно, что обряд с надрезанием кожи и солением у приазовских болгар является уникальным случаем для болгарской этнографии. Обряд с солью широко практикуется в южной Фракии, на северо-востоке и западе срединной Болгарии (согласно этнографическим данным Х. Вакарелского [Толстой 1991: 45]). После первого купания все тело

<sup>154</sup> Как правило, в конструировании оппозиции существенную роль играют этнические соседи. Ср. наименования в серб.-хорв. ареале: *Turče, Cigančica, Bugarče, Vlašče* — турки, цыгане, болгары, вlahи [Schneeweis 2005: 80]. Обширно представлены также «конфессиональные» названия: ср. болг. *навликенче, мухамеданче, помачета, некръст, езичниче, безверче* [Белова 2009: 134].

новорожденного, кроме головы, обсыпали толстым слоем мелкой соли, пеленали и оставляли на ночь до следующего купания [Вакарелски 2007: 437]. По другим сведениям, повитуха добавляла соль в масло, которым смазывала тело ребенка после купания [Старева 2005: 33–34]. Практическое объяснение соления — чтобы ребенок не потел и не издавал плохой запах — здесь дополняется подчеркнутым противопоставлением себя туркам-османам: болг. «*за да не мирише като турчин*» (‘чтобы не пах, как турок’). Более того, выражение «солёный болгарин» стало устойчивой этнической характеристикой, равнозначной «истинному» болгарину [Седакова 2007]. У албанцев Буджака и Приазовья в объяснении необходимости соления ребенка такого противопоставления нет: «*kur të dërsinë, dîrsa mos i marîs*» (‘когда человек потеет, чтобы пот не пах’). Поскольку практика натирания кожи ребенка солью не зафиксирована у албанцев на Балканском полуострове, этот обряд, по всей видимости, заимствован албанскими колонистами у болгар. Однако этнический акцент (*свои* — *чужие* / *болгары* — *турки*) в локальной албанской традиции переосмыслен иначе — сам посоленный ребенок воспринимается как турок, то есть *чужой, не наш*, иной веры до того момента, пока его не окрестят. Такое ритуальное отчуждение ребенка от общества и наделение его чертами инаковости до крещения является распространенным для традиционной культуры способом поэтапного приобщения человека к жизни. Совпадение периода отчуждения ребенка и сорокадневного периода нечистоты матери и младенца здесь неслучайно, поскольку крещение происходило после 40-го дня, когда родившей женщине позволялось принимать участие в церковных обрядах. После крещения ребенок становится «своим», социализируясь через принятие православия с членами семьи и сообщества.

Более поздняя интерпретация трех надрезв на груди младенца, зафиксированная в экспедиции в 2009 г. (с. Георгиевка, информант А. К. Бурлачко, 1940 г.р., албанка), связана с представлениями носителей православной традиции о Троице: Бог-Отец, Иисус и Святой Дух.

Использование соли в родинной обрядности неоднократно фиксировалось на балканском материале: у болгар (северо-восточная Болгария), сербов (восточная

Сербия), македонцев (восточная Македония), понтийских греков, влахов и саракачан [Антонијевић 1982: 59; Вакарелски 2007: 437; Седакова 2007]. Устойчива эта традиция и у турок [Серебрякова 1979: 131]. Соли как предмету и веществу, словесному оберегу, оберегу-действию принадлежит важное место внутри балканских культур. Использование соли проникает практически во все слои народной традиции. На уровне обрядовых действий, связанных с детьми, выделяются общие функционально обусловленные практики применения соли. Прежде всего, в основе использования соли лежат гигиенические мотивы: чтобы в будущем от человека дурно не пахло. Вариант оборачивания в соленую простыню, зафиксированный у понтийских греков [Попов 2000], объясняется лечебным действием соли — закаливанием младенца, предотвращающим раздражение кожи при потоотделении. Добавление в воду соли в сочетании с серебряной монетой, травами и вином, зафиксированное в Восточной Сербии [Schneeweis 2005: 78], укрепляет здоровье ребенка и избавляет кожу от желтого цвета. Аналогичные свойства соли — оздоровление и отбеливание кожи — известны албанцам Косово и Македонии, которые при купании ребенка используют соль с чесноком и яйцами [Halimi 2000: 182; Sulejmani 2005: 31].

Среди предметов, имеющих значение в народной мифологии, соль отмечается в числе основных апотропеев от дурного глаза [Георгиева 1993: 69, 201; Halimi-Statovci 1998: 190; Вражиновски 2000: 30]. Албанцы, болгары и гагаузы Буджака и Приазовья используют типично балканский вид оберега — мешочек с солью, который подкладывают в колыбель для отпугивания от новорожденного нечистой силы.

Соль может выступать как в качестве самостоятельного оберега, так и в комбинации с другими веществами и предметами, усиливая их защитные свойства. В качестве вспомогательных предметов на Балканах могут использоваться такие народные апотропеи, как пшеница, рис, чеснок, метла, ножницы, зуб волка или змеи, инжир и другие — в зависимости от специфики локальной традиции. Именно соль благодаря своему статусу в охранной магии

признается апотропеем как в сочетании с народными, так и религиозными оберегами (например, с крестом или записками от имама) [Костић 1996: 92].

На вербальном уровне соль с семантикой оберега, обезвреживающего зло, выступает и в малых фольклорных формах — коротких речевых формулах, произнесение которых оберегает от нечистой силы. Троекратная декларация «я бью соль» (алб. приаз. *unë rah krîpë*, болг. приаз. *сол кълцам*) позволяет символически отпугнуть опасность, исходящую от неизвестной человеку нечистой силы.

Обращение к охранительной магии соли фиксируется в заговорах и знахарских леченнях недугов, полученных ребенком в результате вредоносных действий: сглаза, порчи, испуга, психического расстройства. Возвратить полученный вред отправителю через заговоренную соль можно через посыпание частей тела (головы, тела, рук), ритуальным обношением щепотки соли вокруг головы больного ребенка. Свойство соли растворяться (или раскалываться) уподобляется исчезновению болезни, поэтому завершающим действием в подобных знахарских практиках является сжигание соли в огне или растворение в воде [Krasniqi 1987: 121; Siqeca, Kullashi 1987: 144–145; Петреска 2008: 144]. Тексты заговоров, сопровождающих лечение, это ярко демонстрируют: «*Plast syni i keq, plast si krypa*» ('Расколись дурной глаз, расколись, как соль') [Lajçi 1990: 168]; «*Уроците от детето да се стопат како солта што ќе се стопи во водата*» ('Сглаз, посланный на ребенка, растворись, как та соль, что растворяется в воде') [Вражиновски 2000: 50–51].

Как уже было отмечено, манипуляции с солью имеют отношение к этнодифференцирующим функциям: соление направлено на установление принадлежности к этнической или конфессиональной группе через противопоставление с «несолеными» инородцами. Ритуал соления прочно связан с обрядом крещения, который символически маркирует переход из категории **чужого** в **свои**.

Применение соли в родинной обрядности имеет широкие балканские параллели, однако география обряда выходит далеко за пределы Балканского



полуострова. Практика натирания солью детей, оборачивание в соленую простыню или подсаживание воды при первом купании имела и имеет место на Ближнем и Среднем Востоке, в Центральной Азии, Кавказско-понтийском регионе, средневековой Европе и Англии. Обряд «соления ребенка» известен с древнейших времен, его придерживались ветхозаветные евреи [Толстой 1991: 45]. С одной стороны, упоминание соли отсылает нас к практике ее использования в обряде крещения: соль приносят в церковь священнику для исполнения на службе; в Средневековье те, кто оставлял детей с солью у богадельных домов таким образом выражали просьбу защитить и крестить ребенка [Orme 2003: 96]; в христианской символике хлеб наряду с солью, крестом и иконой — одни из сильнейших и универсальных оберегов, обезвреживающих любое зло [Левкиевская 2002: 166]. С другой стороны, практика соления на Востоке и в Азии говорит о значимости ритуала с точки зрения иных сакральных ценностей. В данной работе мы не ставим цель ответить на вопрос о процессах распространения ритуала: ограничимся лишь приведенными сведениями о традиции соления детей, обобщающей культуры албанцев, болгар и гагаузов. Очевидно, общим и первичным для всех случаев использования соли является верование в ее защитные свойства и приобретение здоровья, благополучия и богатства, лежащее в основе всех обрядов детского цикла.

## 2.2. Прорезание и выпадение зубов.

Появление молочных зубов — очередной этап развития ребенка, имеющий прямое отношение к категории всего *первого* в жизни человека [Валенцова 2002: 194, 202]. Первый крик, первое купание, первая одежда и т.д. маркируют начало жизненного пути и поэтому получают в культуре ритуальное оформление. В этом контексте появление первых зубов (алб. приаз. *u th'ujt'en ll'imbët* — 'прорезающиеся зубы', досл. «поломались эти зубы») не является исключением, и оно также сопровождается обрядовыми действиями, направленными на здоровье и благополучие ребенка.

Мать, как только замечает, что у ребенка прорезается зубик, берет иголку с ниткой и проводит тупым концом иголки по десне. После этого иголку с ниткой следует кому-нибудь подарить, чтобы зубы быстро росли.

Если ребенок плакал, когда резались зубы, ему давали погрызть свежий или соленый огурец, корочку хлеба, а в некоторых случаях и луковицу — чтобы ребенок отвлекался от боли, чувствуя жжение лука. Детям не разрешают трогать пальцами растущие зубы, иначе они вырастут слишком большими.

Выпадение молочных зубов отмечается особым обрядом, заключающимся в перебрасывании зуба через препятствие и ритуальном проговаривании формулы-просьбы заменить старый зуб на новый. Первый выпавший молочный зуб вкладывают в хлебную мякоть, придавливают и бросают за спину, стоя у дома (алб. приаз. *i rr'anë ll'îmbët / të p'arët ll'îmbë i rr'anë* — ‘у него (нее) выпали зубы / первые зубы у него (нее) выпали’). Бросание зуба сопровождается специальной речевой формулой, адресованной Богу: «*B'ozhe, na ty llîmb të kok'altë, sell mu të argj'entë / të alt'întë!*» — ‘Боже, на тебе зуб костяной, а мне принеси серебряный / золотой!’ [АОЕ: Дугушина 2010: Бурлачко\_родины]<sup>155</sup>. Удачным считается перебросить зуб через дом. Согласно верованиям албанцев, если ребенок не увидел, куда упал зуб, то «*спустится боженька и будет искать твой зуб*» [АОЕ: Дугушина 2010: Шопова\_родины]. Такие манипуляции производят с каждым выпавшим зубом. Чаще зуб перебрасывают через дом родители или бабушки, дедушки, реже — сам ребенок.

### 2.3. Первые шаги.

Первые шаги — один из знаковых этапов развития ребенка, маркирующий в традиционной культуре окончание периода младенчества и начало активного освоения предметного и социального мира. Начало самостоятельной ходьбы находится в определенной связи с обретением свойств и качеств взрослого

<sup>155</sup> Данный обряд имеет широкое распространение в европейских культурах и отличается большим количеством вариаций в отношении адресата формулы-просьбы. Помимо Бога, обращаются к животным, птицам, мифологическим персонажам. Разными в ритуальных просьбах являются и сами зубы: простые, репьяные, гнилые, мягкие просят заменить на железные, золотые или «свои» [Усачева 1999: 360].

человека, определяющегося, прежде всего, по способности к прямохождению [Байбурин 1993: 55; Мазалова 2001: 119]. Неспособность ходить, как пишет Н.Е. Мазалова, осмысливается в народной культуре в качестве атрибута младенцев, древних стариков, больных, рожениц, нечистой силы [Мазалова 2001: 40]. С идеей взросления связано совершение особых ритуалов и обрядов по случаю первых шагов, нацеленных на позитивное программирование будущей жизни ребенка: его здорового развития или, например, будущей профессии. По сведениям некоторых информантов, именно в день, когда ребенок сделал первый шаг, перед ним выкладывают разнообразные предметы (игрушки, чашку, вилку, ножницы, книгу, нитки и др.) и по тому, что ребенок схватит первым, гадают, кем он станет в будущем. Манифестация нового статуса происходит за счет усиления и других признаков «взрослости» в повседневной жизни ребенка: снимаются обереги; прекращают грудное вскармливание (с этого времени грудное кормление ребенка, начавшего ходить, считается отклонением от нормы); из колыбели ребенка перекладывают на *nam* — глинобитный настил, покрытый матрасами, где спали все взрослые члены семьи. Наряду с этими действиями вхождение во «взрослую» жизнь подчеркивается также обновлением гардероба детской одежды. На смену общей, «бесполой» для младенцев длинной рубашки *b'usta* приходит одежда, ориентированная на половую принадлежность: первое платье для девочки *vray'am* и штанишки для мальчика *të shk'urtra dëm'i*, которые специально шили для детей после того, как они начинали ходить. Изменение детского гардероба на этом этапе — важная ступень «очеловечивания» ребенка как в социальном, так и в гендерном аспектах.

Привязанные к началу ходьбы практики и ритуально-магические акты распространены во многих культурах, в частности, символическое перерезание «пут» между ног ребенка ножом или ножницами при первом шаге известно всем славянам [Зеленин 1991: 330; Толстая 2012: 445], широко практикуется у тюркских народов (турок, гагаузов, башкир) и на Кавказе [Серебрякова 1979: 140; Пчелинцева, Соловьева 2005: 113–115; Батыршина 2009: 131–132; Курогло 2011: 392]. Однако, как отмечает И.А. Седакова, посвятившая отдельное исследование

ритуалам в честь первых шагов у болгар [Седакова 1996: 284–305; 2007а: 289–318], именно на Балканах это событие оформляется в специальное празднование, характеризующееся сложным многоплановым ритуальным комплексом (болг. *проходница*, *прецъналник*, серб. *поступаоница*, *поступача*, мак. *проодниче* и др. региональные названия праздника). Первые шаги ребенка занимают особое место и в системе обрядовых практик албанцев Украины.

Как только мать замечала, что ребенок сделал первый шаг, она спешила замесить тесто для пышек (алб. приаз., алб. будж. *p'it/ë*, *-a* (ед.ч.); *p'itra*, *-t* (мн.ч)). Пышки представляют собой цельные круглые кусочки сдобного пресного теста, замешиваемого на муке, кефире или кислом молоке и соде. Готовую выпечку раскладывали на тарелке и смазывали медом перед тем, как предложить угощение всем домочадцам и соседям. Раздача пышек является центральным событием праздника первых шагов. Цель такого угощения состоит в том, чтобы ребенок как можно быстрее начал ходить и был способен быстро бегать. Мать вначале раздавала по кусочку *питы* всем членам семьи и затем отправлялась угощать соседей. Предлагая угощение, женщина объясняла причину своего прихода и просила съесть кусочек пышки: «*Sot 'junë d'al b'uri dy ç'ape*» ('Сегодня наш ребенок / мальчик сделал два шага'), «*Ç'upa sot uzh'e 'jeci. Uzh'e b'uri dy ç'ape. Për të s'ajtë shënd'et! Na nje p'itë γ'ajni!*» ('Девочка сегодня уже пошла. Уже сделала два шага. За ее здоровье! Нате, съешьте одну питу!'), «*Гaj, γaj! Për shënd'et! D'ali sot zîr të 'jecenë! Гaj, γaj kët'ë p'itën, d'ali zîr të 'jecenë sot!*» ('Ешь, ешь! За здоровье! Ребенок / мальчик сегодня начал ходить! Съешь эту питу, ребенок начал ходить сегодня!'). Угощение принимают с ответными словами: «*Të ronë, të ronë! Të jaku Parandîja shëndet! Të ritet!*» ('Пусть долго живет (ребенок)! Пусть даст Господь здоровье! Пусть растет!').

Обращения к соседям с просьбой угоститься носят вариативный характер, однако, заметим, что в каждом из них можно выделить повторяющиеся ключевые параметры. Параметр времени — «*sot uzh'e 'jeci*» ('сегодня уже пошел (пошла)'), «*sot zîr të 'jecenë*» ('сегодня начал(а) ходить') — здесь представляется неслучайным: это маркер актуальности начала действия, которое мать стремится

как можно скорее засвидетельствовать выпечкой пышек и их раздачей. Связь угощения выпечкой с ходьбой ребенка подчеркивается в представлениях, что чем быстрее и большему количеству людей мать раздаст пышки, тем быстрее ребенок научится хорошо ходить. При этом для раздачи было достаточно небольшого количества пышек: как правило, выпекались три круглых хлебца (по словам информантов, именно столько помещалось на сковороде), от которых отщипывались небольшие кусочки. Из этого можно сделать вывод, что само приготовление не предполагало больших затрат времени, а угощение хлебом носило символический характер — засвидетельствовать факт начала ходьбы и поздравить.

Представления о физических параметрах ходьбы реализуются через понятие здоровья («*për shënd'et*»): чтобы ребенок был здоров, а значит, и быстро бегал [АОЕ: Дугушина 2010: Бурлачко\_родины]. Но поскольку рассматриваемые нами примеры относятся к своевременному началу ходьбы, а не к практикам, когда ребенок нездоров или долго не ходит, то мотив здоровья здесь, скорее, проецирует ходьбу как свойство взрослого человека на будущую жизнь ребенка — чтобы он всегда был здоров. Симптоматичны в этом контексте и встречные пожелания здоровья и долгой жизни. Любопытно, что начало ходьбы соотносится с необходимым количеством пройденных шагов, а именно двумя («*dy ç'ape*»). Поскольку объяснений этому положению у информантов нами не зафиксировано, то мы можем лишь предположить, что под двумя шагами понимаются шаги, сделанные обеими ногами, то есть для того чтобы хождение состоялось, необходимо участие обеих ног. Один шаг еще не говорит о способности ребенка ходить, поскольку шаг подразумевает единичное действие, а хождение предполагает неоднократно совершаемое ногами движение. Парность участия ног, по всей видимости, здесь является необходимым условием правильного человеческого хождения: это в символической форме легитимизирует приобщение ребенка к миру людей<sup>156</sup>. Возможно, по этой причине в реплике,

---

<sup>156</sup> Совершение каких-либо законченных действий одновременно парными органами человека нередко находит свое отражение в языке. Ср., например, рус. фразеологизмы «смотреть в оба глаза», «во все глаза»

участвующей в сценарии ритуала, фигурируют именно два шага как не подвергаемый сомнению повод праздновать начало ходьбы ребенка.

Чтобы ребенок ходил ровно и не падал, в угощении хлебом придерживаются правила: пышки не следует относить соседям, живущим напротив. Угощают только тех, чьи дома находятся «прямо», то есть на одной улице с домом, в котором устраивают праздник первых шагов. Запрет раздавать выпечку, пересекая улицу, широко распространен в Болгарии, но имеет иную мотивировку: девочка выйдет замуж в другое село, а мальчик возьмет невесту из дальних мест [Седакова 2007а: 304].

Согласно сведениям, полученным у албаноязычного населения Буджака и Приазовья, праздник первых шагов нередко сопровождается магическим актом «перерезания пут». Лежащие в основе этого действия представления о том, что ноги ребенка «запутаны» и их необходимо высвободить (ср. алб. приаз. *e pret k'ost'ekna*, досл. «разрезаешь путы»<sup>157</sup>), предполагают своевременное устранение препятствия в ходьбе через акт разрезания. Как только кто-то увидел, что ребенок сделал первый шаг, он должен был как можно скорее ножницами или, по другим сведениям, ножом несколько раз «разрезать» воздух между ног ребенка. В обоих случаях действие мотивируется тем, что таким образом «*распутается путаница*» и ребенок не будет спотыкаться: «*путаные ноги разрезаешь, чтоб он пошел дальше*» [АОЕ: Дугушина 2010: Канарова\_родины; АОЕ: Дугушина 2011: Дондонова\_родины; АОЕ: Дугушина 2013: Мержева\_родины]. Мотив облегчения первых попыток ребенка пойти присутствует и в другом магическом акте, зафиксированном в Приазовье. Когда мать замечала, что ребенок пытается сделать первый шаг, она рисовала мелом или угольком крест перед ним на полу.

Ритуальные действия, нацеленные на избавление от пут, имеют широкое распространение и на Балканах. Магические акты, представляющие собой

---

*смотреть*», предполагающие максимальную концентрацию и внимание, и «*на глазок*», «*поглядеть одним глазочком*» со значением неполноты, примерности действия.

<sup>157</sup> Слово *kost'ek* в говоре албанцев Украины включает в себя такие значения, как 'путы, преграда', 'веревки для связывания ног лошади' и, очевидно, оно заимствовано из гагаузского языка. Ср. гаг. *köstek* – 'подножка, препятствие, преграда', 'тренога, путы для лошадей' [ГРМС 1973: 288].

разрезание веревок, разрубание веток, прокатывание хлеба между ног ребенка, повсеместно фиксируются в различных вариациях у южных славян (подробно см.: [Седакова 2007а: 311–314]). У албанцев Балкан разрезанию нитей — в прямом и переносном смысле — отводится ключевая роль в обрядах первых шагов. Албанцы Косово перевязывают ноги ребенка ниткой, и две девушки, сидящие по обеим сторонам порога, разрезают ее со словами: «Что делаешь? — Разрезаю страх» (алб. диал. «*Qa po bon? — Tuten po ja prej*») [Fetaj-Berisha 2011: 56]. Аналогичный обряд совершается в мусульманских семьях возле мечети: ребенка приносят ко входу с завязанными ногами и первый вышедший человек должен разрезать ножницами веревку [Там же: 59]. В северных областях Албании три соломинки, сложенные на пороге дома, разрубают косой, топором или серпом, обыгрывая в диалоге символическое избавление от страха: «*Po pres frikën e djalit (ose vajzës)*» ('Разрезаю страх мальчика (или девочки)') [Selimi 2007: 63]. У албанцев Македонии помолвленная девушка, у которой живы родители, должна перепрыгнуть через кочергу с ребенком на руках, чтобы он не боялся ходить [Sulejmani 2005: 49].

Параллели в традиции албанцев Украины обнаруживаются с ритуалом по случаю первых шагов в Южной Албании, в котором реализуется мотив взаимосвязи хлеба и жизни ребенка. Как только ребенок начинает ходить, вместе с ним необходимо посетить сорок домов, в которых есть женщины с именем Мария. У каждой из них мать просит кусочек хлеба. При этом верят, что, съедая хлеб, ребенок получает благодетельную помощь Девы Марии и набирается сил для того, чтобы ходить [Karafili 1958: 39].

Наиболее близкими обрядности албанцев Украины, связанной с первыми шагами ребенка, являются обряды, бытующие в среде потомков балканских колонистов в Буджаке и Приазовье — у болгар и гагаузов. Болгарский обряд, именуемый *приштупальник*, *пристапулка* (от *пристъпвам* 'наступаю'), и гагаузский — *адым чöря* (досл. «хлеб за шаг»), *кöстеени кесмек* (досл. «разрезание пут, преград») — обнаруживают идентичную структуру комплекса, выраженную такими параметрами, как состав участников, обрядовая выпечка,

характер ее раздачи. Как только ребенок сделал первый шаг, в семье выпекают пресную лепешку *питу*, которую смазывают медом, разламывают и раздают ближайшим соседям. Чтобы ребенок быстро бегал, мать должна была раздать выпечку бегом, либо, по другим сведениям, побегать должен был тот, кто получил угощение [Шабашов 2003: 480; Курогло 2011: 392; Стоянова (Захарченко) 2012: 404]. Несмотря на относительную вариативность действий, сопровождающих празднование первых шагов, очевидно, что комплекс представлений, с ним связанный, и набор элементов, участвующих в исполнении обряда, свидетельствуют об общности данной традиции для албанцев, болгар и гагаузов. С большой долей вероятности можно говорить о заимствованном характере обряда в традиции албанцев Украины, поскольку праздник по случаю первых шагов в таком виде, в каком он фиксируется в Буджаке и Приазовье, не встречается в обрядности балканских албанцев<sup>158</sup>. Поскольку общая структура обряда обнаруживает сходства с аналогичными компонентами культуры южных славян, то к первоисточнику, вероятно, следует отнести болгарскую традицию как наиболее близкую контактную культуру для албанских колонистов. Однако наличие гагаузской лексики в словесной формуле, сопровождающей обрядовые действия, и в целом, сходство мотивировки (гаг. *кӱстеени кесмек* — алб. приаз. *e pret kӱst'ekna*) дают основания полагать, что праздник первых шагов заимствован албанцами у болгар через гагаузское посредство.

#### Выводы по Главе 4

Итак, обрядность, связанная с уходом за ребенком первого года жизни, по большей части основана на представлениях о неустойчивом положении младенца, необходимости его оберегать и ориентирована на прогнозирование здоровья и благополучия. К представлениям о благополучии относятся также обряды социализации (пеленание, соление и др.), в которых реализуются стратегии

---

<sup>158</sup> Более того, в некоторых южных областях Албании (Саранда, Влёра) какая-либо обрядность, сопровождающая первые шаги ребенка, уверенно отрицается албанскими этнографами, проводившими полевые исследования в середине XX в. [АЕ: Kokallaj: 47–48; Моҫо: 43].



приобщения к коллективу родственников, конфессиональному сообществу и сельский коллектив.

В традиционной культуре албанцев Украины бытует представление о «бесплоности» ребенка в возрасте до одного года, что отражается на практике совместного купания, отсутствии половых различий в одежде, а также и в лексике, обозначающей младенца (*d'al* 'мальчик, девочка, ребенок'). Вместе с тем идея персонификации нового человека воплощается в наборе обрядовых атрибутов, полагающихся младенцу при рождении, таких, например, как свивальник.

Сам статус ребенка колеблется от чистого и безгрешного до опасного и греховного. Амбивалентность отношения к новорожденному эксплицируется практически во всех аспектах родинной обрядности. Например, категория пищи демонстрирует, в каких двойственных ипостасях реализуются связанные с ней мотивы благополучия и вреда. Грудное молоко и, соответственно, все, что ест мать, может положительно влиять на здоровье и самочувствие ребенка, а может наносить ему вред — от беспокойного сна до способности к сглазу. При этом сама же пища устраняет последствия вреда: ср. представления о целительных свойствах женского молока, осторожные практики купания в куриных крыльях, заметания крошек.

К числу универсальных традиционных родинных практик относятся тугое пеленание и повивание младенца, с которыми напрямую связаны представления о физическом благополучии человека — стройности тела и конечностей. Практики «доделывания», основанные на представлениях о том, что ребенок рождается незрелым, обнаруживают общие черты с известными в восточнославянской культурной традиции обрядами «очеловечивания» младенца [Зеленин 1991: 316; Байбурин 1993: 53–54].

Спокойствие, сон и сытость представляют собой те состояния новорожденного, в отношении которых формулируются основные традиционные предписания. Нарушения этих состояний в жизнедеятельности ребенка, как правило, трактуются как последствия сглаза или сторонних вредоносных сил,

поэтому в традиционной обрядности албанцев широко развита система охранительных мер. Многие приемы защиты ребенка, используемые албанцами Украины, являются универсальными для различных культур. Тем не менее можно выделить группу типично балканских средств противодействия сглазу, включающих в себя разнообразные обереги (красная нить, чеснок, соль, мука, христианская символика, веник, ножницы, синька *чивит* и др.), обережные действия (запрет сушить ночью пеленки, соление, способы именованя ребенка до крещения, обтирание лица подолом, уриной, святой водой и др.) и многие другие акты защиты, обнаруживающие соответствия с общими и локальными балканскими традициями.

Об архаичных связях с прародиной свидетельствуют некоторые языковые соответствия в говоре албанцев Украины и говорах юго-восточной части Албании. Узколокальная лексика, относящаяся к качанию, а в исследуемом говоре — к колыбели (*kollov'izë, kollov'it*), относится к числу старых славянских заимствований в албанском языке и служит дополнительным аргументом в пользу гипотезы о генетических связях населения данных ареалов.

В целом, обрядность, совершаемая над младенцем, сочетает в себе черты различного происхождения и отражает культурные контакты албанцев с региональным этническим окружением в разные периоды истории группы. Так, например, в мифологии можно отметить сложное сплетение балканских и восточнославянских воззрений: русалки, играющие во сне с ребенком и способные ему навредить, соединяют в себе черты женских демонологических персонажей балканской мифологии типа *самодив* и восточнославянских сезонных духов *русалок*.

Анализ комплекса представлений, специфики элементов и соответствующей лексики, составляющих особые ритуалы первого года — соление младенца и праздник первых шагов, предполагает большую вероятность заимствования данных практик напрямую из болгарской культуры или через гагаузское посредство. Соответственно, наличие аналогичных обрядов в культуре гагаузов

позволяет говорить об общности традиции для балканских колонистов и о продолжительном доминантном болгарском культурном влиянии.

Широкие аналогии в культурах албанцев, болгар и гагаузов также представлены в области религиозно-магической обрядности, лежащей в основе народной медицины (см. [Квилинкова 2010; Новик 2013]). Предпочтение народных и знахарских средств официальному медицинскому обслуживанию является характерной чертой современной традиционной жизни населения Буджака и Приазовья. Отдельные недомогания ребенка объединяются в особую категорию «детских» болезней, для которых в народной медицине албанцев Украины предусмотрен обширный инструментарий.

Обрядовые практики ухода за младенцем и приемы ритуальной защиты от действий со стороны человека и вредоносных сил на сегодняшний день сохраняют свою исключительную актуальность в традиции албанцев Буджака и Приазовья. Несмотря на глубокие трансформационные процессы, затронувшие практически все пласты родинного цикла, вера в силу и действенность магических способов влияния на здоровье и благополучие ребенка остается неизменной. В основе обрядности детского цикла лежит осознаваемая носителями традиции культурная память, нацеленная на трансляцию и воспроизводство (ср. основной стимул, артикулируемый информантами: *«Так наши мамы делали»*). В современном комплексе семейной обрядности это именно та область ритуального пространства людей, в котором сохраняются архаичные представления о механизмах защиты ребенка и поддерживаются традиционные установки, разделяемые всем сообществом и передающиеся из поколения в поколение.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В диссертации представлен комплексный анализ родинной обрядности албанцев Буджака и Приазовья, в фокусе которого — ритуалы, обряды и основные идеи, связанные с рождением ребенка, их структура, функции, семантика и место в традиционной культуре рассматриваемой этнолокальной группы. Приведенные материалы экспедиций автора 2007 — 2013 гг. отражают состояние культуры родин начала и середины XX в. — это воспоминания и опыт информантов 1930-х — начала 1940 г.р. и последующих поколений албанских женщин. Несмотря на то что традиционное родовспоможение с середины XX в. почти не практикуется в албаноязычных селах на юге Украины, обряды, связанные с рождением ребенка, и комплекс соотносимых с этим явлением верований представляют собой хорошо сохранившийся фрагмент традиционной культуры, заслуживающий пристального исследовательского внимания.

Базовые идеи родинной обрядности — программирование здоровья и благополучия ребенку и приобщение к миру людей находят свое отражение в практиках во время беременности (в регламентации поведения женщины с целью не навредить ребенку), родов (значение приобретают время и обстоятельства рождения) и в наибольшей степени — в цикле послеродовых обрядов, включающих практики ухода за новорожденным и акты социализации с коллективом родственников, конфессиональным сообществом и сельским коллективом.

В различных аспектах родинного цикла в отношении главных персонажей — женщины и ребенка — реализуются мотивы бесплодия и репродукции, здоровья, благополучия и смерти, преемственности и отчуждения, бедности и богатства, святости и нечистоты и мн. др, получающие разнообразное воплощение в традиционных обрядовых практиках. Колебание статуса матери и ребенка в народных представлениях (от чистого и безгрешного к опасному и греховному),

амбивалентность восприятия их образов и деятельности (например, уязвимость роженицы к сглазу и одновременно способность приносить беду, свойство грудного вскармливания наделять святостью и в то же время возможностью вредить) присутствуют практически во всех сюжетах родин и, по сути, являются экпликацией идеи «переходности», маркирующей обряды жизненного цикла.

Рассмотрение родинной обрядности невозможно вне широкого контекста других областей традиционной культуры. Помимо свадебного и похоронного обрядов, компоненты которых в большом количестве присутствуют в ритуальных практиках родин (например, ребенок на коленях невесты, курица в составе подарка для роженицы, нацеленные на программирование фертильности; захоронение последа, имитация смерти ребенка в ритуалах избавления от болезней, 3-й, 9-й и 40-й дни чествования рождения младенца<sup>159</sup> и др.), рождение человека занимает особое место в календарной обрядности (Бабин день, Русальная неделя), народной медицине (лечение особой категории «детских» болезней, бесплодия), магии и мифологии (обережные практики, ритуальный отказ от ребенка, демоны судьбы) и многих других аспектах народной традиции, упомянутых в данной работе.

Анализ структуры, содержания и лексики обрядовых практик показывает, что особенностью родинной обрядности албанцев Украины является ее гетерогенный характер, неразрывно связанный с этапами истории миграций данной этнической группы. Специфика современного состояния родинной обрядности заключается в сосуществовании в ней культурных черт, возводящих традицию албанцев Украины к традициям «материнского» албаноязычного ареала, и культурных приобретений, разных по степени и времени вхождения в традиционный код албанцев в зависимости от возникновения и продолжительности межкультурных контактов с различными этническими группами, прежде всего с болгарями, гагаузами, украинцами и русскими.

В своей основе родинная обрядность албанцев Украины содержит представления и практики, универсальные для традиционных культур в пределах

---

<sup>159</sup> См. [Байбурин, Левинтон 1990; Байбурин 1993: 40–58].

европейского ареала (см. [Дети 1995а; Дети 1995б; Дети 1995в]). Запреты и предписания во время беременности и после родов, регулируемые общими воззрениями на сглаз и опасность, представление о родах как о смерти, противостоянии двух миров — мира живых и мира мертвых, народно-религиозные практики (крещение, период сорокаднейя), первые ритуальные манипуляции с младенцем (к примеру, тугое пеленание и повивание младенца, с которыми напрямую связаны представления о физическом благополучии человека), приемы защитной магии и другие аспекты обрядности обнаруживают широкие параллели с культурными традициями родин различных современных культур.

Вместе с тем в ряду универсальных категорий в родинном цикле албанцев Украины для нас особо значимыми представляются явления, имеющие статус балканизмов, т.е. те, которые получили широкое развитие, регулярное воспроизводство и специфическое оформление только на Балканах [Седакова 2007а: 9]. Эти соответствия подчеркивают преемственность традиционной культуры албанских колонистов и албанцев Балканского полуострова и шире — включенность культуры албанцев Украины в балканский культурно-языковой ареал. К балканизмам в культуре албанских колонистов могут относиться как отдельные элементы традиционных представлений (связанных, например, с родимым пятном *nish'an*, оберегами (красная нить, синька *чивит*), опасностью возврата к молочному вскармливанию после отлучения от груди) или специфически маркированные культурные стратегии (типа намеренного именованья младенца до крещения как чужого / чуждого / не-своего различными средствами языка, ритуального отказа от ребенка), так и блоки обрядовых действий (Бабин день, праздники родин, ритуальное соление) и целые фрагменты картины мира (представления о судьбе (*fat* и *kîsm'et* / *kësm'et*) и мифологических персонажах, нарекающих судьбу).

По всей видимости, значительная доля балканских черт была сформирована в традиции албанцев под влиянием болгарской культуры во время пребывания албанцев в Северо-Восточной Болгарии. Доминирующее влияние болгарской

культуры выразилось в заимствовании некоторых специфически маркированных болгарских обрядов (праздник первых шагов, соление младенца, чествование повитух, праздники родин), отсутствующих в культуре балканских албанцев, и обрядовой лексики, по которой удастся идентифицировать локализацию соответствующих явлений на культурно-диалектной карте Болгарии. Так, например, термин *kad'esh*, закрепленный за праздниками родин в говоре албанцев Украины, соотносится с наименованием и содержанием праздника *кадене* на северо-востоке Болгарии, в регионе Добруджа (ср. также диал. болг. *кадеш* 'дым') [Плотникова 2004: 158]. Кроме того, к болгарскому влиянию можно отнести тяготение албанских родин к типично двойной южнославянской структуре, не свойственной родинам албанцев Балкан. Другим примером может послужить зафиксированный в говоре в начале XX в., но ныне утраченный термин «*vrasn'ic-ы*» для обозначения демонов судьбы, который с большой вероятностью свидетельствует о болгарском источнике заимствования в зонах давних или поздних контактов албанских колонистов с болгарями (ср. болг. диал. *ор'исн'ици* (Северо-Восточная Болгария, с. Равна) и *урисници* в болгарских говорах Бессарабии).

Что касается восточнославянских представлений и практик, наличествующих в структуре албанских родин, то их проникновение в албанскую культуру приходится на вторую четверть XX в. и связано с притоком русского и украинского населения из разных регионов СССР. Нельзя не учесть и того обстоятельства, что в приазовских селах также имели место контакты с локальным украинским населением, и, соответственно, культура приазовских албанцев развивалась под более интенсивным влиянием восточнославянских соседей. Характер этих контактов отражают практики с участием церкви, в которых наблюдается выраженный сдвиг в сторону восточнославянской традиции, коснувшийся, например, стратегий выбора кумовьев при крещении, сроков и атрибутов самого обряда.

В целом, структура и инвентарь родинной обрядности албанцев Буджака и албанцев Приазовья обнаруживают ряд различий, к формированию которых

привели неодинаковые условия развития межэтнического взаимодействия внутри определенных ареалов расселения. В с. Жовтневом наблюдаются «выравнивание» традиции между албанцами, болгарами и гагаузами и появление единой модели родинных практик для данных этнических групп региона (например, празднование крещения ребенка). В Приазовье при отсутствии интенсивного болгарско-гагаузского влияния фиксируется ярко выраженная тенденция к сохранению архаичных культурных черт, к числу которых относятся обряд *rogan'ik* и стоящий за ним спектр ритуальных коннотаций, обнаруживающий соответствия с праздником родин на юге Албании. Об архаичных связях с прародиной свидетельствует и лексика родин, отражающая старые албано-греческие и албано-славянские контакты в пределах южнотоскского культурно-диалектного ареала (ср. алб. приаз. *llalland'ita* / новорогеч. диал. *λαλαγγιτες* / болг. диал. *ланг'ита* 'олады для роженицы'; старое славянское заимствование в лексике, относящейся к качанию, а в исследуемом говоре — к колыбели (*kollov'izë, kollov'it*)), что служит дополнительным аргументом в пользу гипотезы о генетических связях населения данных регионов.

Родинная обрядность как неотъемлемая часть традиционной культуры албанцев Буджака и Приазовья всецело отражает этапы истории этнической группы и динамику культурных приобретений в условиях различных по времени и интенсивности межэтнических контактов. На примере родинной обрядности можно проследить, какие традиционные структуры и формы остаются устойчивыми к трансформации и транслируются в культурной памяти сообщества в качестве культурных констант. Лексика, концепт, поверье или ритуал могут сохраняться и воспроизводиться культурной памятью, задавая ориентиры, установки и ценностные категории этносообщества. В родинной обрядности албанцев Украины мы можем наблюдать сохранение образов и сюжетов, представляющих ритуальное значение в прошлом, но абсолютно утративших свою актуальность в наши дни. Это демонстрируют, например, представления о роли и важности повивальных бабок. Данный сюжет традиционной культуры постепенно мифологизируется в представлениях албанских женщин, сохраняя



свою актуальность именно как богатый пласт представлений о самобытности своей общности, этнической культуры и коллективного наследия. Одновременно в культуре родин представлены и актуальные аспекты ритуального пространства представителей албанской общности: в традиционных представлениях о механизмах защиты женщины и ребенка сохраняются и последовательно воспроизводятся из поколения в поколение архаичные универсалии культурного опыта.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ И УСЛОВНЫХ ОБОЗНАЧЕНИЙ

### Общие сокращения

вост.-слав. — восточно-славянский

диал. — диалектный

др. — другие

ед. ч. — единственное число

ж. р. — женский род

лит. — литературный

м. р. — мужской род

мн. ч. — множественное число

общееалб. — общеалбанский

пр. — прочее

слав. — славянский

см. — смотри

совр. — современный

ср. — сравни

юж.-слав. — южнославянский

### Сокращения наименований источников и организаций

АМАЭ — Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого  
(Кунсткамера) РАН

АОЕ — Архив отдела европеистики МАЭ РАН

АФ — Антропологический форум, СПб., журнал

БАН — Българска академия на науките

БДА — Български диалектен атлас

БЕР — Български етимологичен речник

ЕИ — Етнографски институт САНУ

- ЖС — Живая старина, М., журнал  
 Исл — Институт славяноведения РАН  
 ИЭА — Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН  
 МАЭ — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого  
 (Кунсткамера) РАН  
 МДАБЯ — Малый диалектологический атлас балканских языков  
 ПМА — Полевые материалы автора  
 САНУ — Српска академија наука и уметности  
 СД — Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах  
 РАН — Российская Академия Наук  
 ЭО — Этнографическое обозрение, М., журнал  
 ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков  
 АЕ — Архив этнографии при Институте культурной антропологии и  
 искусствоведения (Тирана, Албания) / Arkivi i Etnografisë pranë Institutit të  
 Antropologjisë Kulturore dhe Studimit të Artit (Tiranë, Shqipëri)  
 BShSh — Buletin për shkencat shoqerore, Tiranë, журнал

### Обозначения языков и диалектов

- алб. — албанский  
 алб. будж. — говор албанцев Буджака  
 алб. приаз. — говор албанцев Приазовья  
 белорус. — белорусский  
 болг. — болгарский  
 болг. будж. — говор болгар Буджака  
 болг. приаз. — говор болгар Приазовья  
 гаг. — гагаузский  
 гег. — гегские диалеты албанского языка  
 греч. — греческий  
 греч. приаз. — говор греков Приазовья  
 древнегреч. — древнегреческий

лат. — латынь

мак. — македонский

новогреч. — новогреческий

праслав. — праславянский

рум. — румынский

рус. — русский

серб. — сербский

хорв. — хорватский

тоск. — тоскские диалекты албанского языка

тур. — турецкий

укр. — украинский

## БИБЛИОГРАФИЯ

### Источники

#### АМАЭ

*АМАЭ: Ермолин 2009:* Ермолин Д.С. Погребально-поминальная обрядность албанцев Приазовья. Полевые записи 2009 г. Автограф // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 1905. 42 л.

*АМАЭ: Ермолин 2011:* Ермолин Д.С. Семейная обрядность молдаван, албанцев, гагаузов. Кишинев — с. Жовтневое (Каракурт) — Одесса. Полевая тетрадь. 2011 г. // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 2021.

*АМАЭ: Новик 1998:* Новик А.А. Албанцы Украины. Запорожская, Одесская области. 1998 г. Полевые записи. Автограф // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 1726. 202 л.

*АМАЭ: Новик 2002:* Новик А.А. Об албанцах Украины. Г. Мелитополь — с. Георгиевка — г. Одесса. Полевые записи. Ксерокопия с автографа. 2002 // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 1750. 104 л.

*АМАЭ: Новик 2009:* Новик А.А. Отчет об экспедиционных исследованиях в Приазовье в июле–августе 2009 г. Принтерный вывод. 2009 г. // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 1935. 85 л.

*АМАЭ: Новик 2012:* Новик А.А. Изучение традиционной культуры албанцев, влахов в Центральной и Юго-Восточной Албании. Полевая тетрадь. Ксерокопия тетради. 26.08–24.09.2012 // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 2115. 52 л.

*АМАЭ: Новик 2013:* Новик А.А. Приазовский отряд 2013 г. Изучение традиционной культуры и языка албанцев, болгар и гагаузов Приазовья, Украина.

Полевые записи. Автограф. 11–25.07.2013 // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 2173.  
188 л.

*АМАЭ: Новик 2015:* Новик А.А. Приазовский отряд 2015. С. Маргаритово. Традиционная культура русских и украинцев Приазовья. Бывшие поселения арнаутов: греков и албанцев. С. Маргаритово, г. Азов Ростовской области России. Полевая тетрадь. Автограф. 10–24.07.2015 // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № б/н. 97 л.

### АОЕ

*АОЕ: Дугушина 2008: Бурлачко\_родины:* Дугушина А.С. Бурлачко\_родины. Аудиозапись интервью. 2008 г. // Архив отдела европейстики МАЭ РАН. Приазовский отряд 2008.

*АОЕ: Дугушина 2008: Дондонова\_родины:* Дугушина А.С. Дондонова\_родины. Аудиозапись интервью. 2008 г. // Архив отдела европейстики МАЭ РАН. Приазовский отряд 2008.

*АОЕ: Дугушина 2009: Бурлачко\_родины:* Дугушина А.С. Бурлачко\_родины. Аудиозапись интервью. 2009 г. // Архив отдела европейстики МАЭ РАН. Приазовский отряд 2009.

*АОЕ: Дугушина 2009: Дондонова\_лечение:* Дугушина А.С. Дондонова\_лечение. Аудиозапись интервью. 2009 г. // Архив отдела европейстики МАЭ РАН. Приазовский отряд 2009.

*АОЕ: Дугушина 2009: Дондонова\_родины:* Дугушина А.С. Дондонова\_родины. Аудиозапись интервью. 2009 г. // Архив отдела европейстики МАЭ РАН. Приазовский отряд 2009.

*АОЕ: Дугушина 2009: Мельничук\_родины: Дугушина А.С. Мельничук\_родины. Аудиозапись интервью. 2009 г. // Архив отдела европейстики МАЭ РАН. Приазовский отряд 2009.*

*АОЕ: Дугушина 2010: Бурлачко\_родины: Дугушина А.С. Бурлачко\_родины. Аудиозапись интервью. 2010 г. // Архив отдела европейстики МАЭ РАН. Приазовский отряд 2010.*

*АОЕ: Дугушина 2010: Бурлачко\_крестины: Дугушина А.С. Бурлачко\_крестины. Аудиозапись интервью. 2010 г. // Архив отдела европейстики МАЭ РАН. Приазовский отряд 2010.*

*АОЕ: Дугушина 2010: Бурлачко\_сглаз: Дугушина А.С. Бурлачко\_сглаз. Аудиозапись интервью. 2010 г. // Архив отдела европейстики МАЭ РАН. Приазовский отряд 2010.*

*АОЕ: Дугушина 2010: Дондонова\_родины: Дугушина А.С. Дондонова\_родины. Аудиозапись интервью. 2010 г. // Архив отдела европейстики МАЭ РАН. Приазовский отряд 2010.*

*АОЕ: Дугушина 2010: Дондонова\_русалки: Дугушина А.С. Дондонова\_русалки. Аудиозапись интервью. 2010 г. // Архив отдела европейстики МАЭ РАН. Приазовский отряд 2010.*

*АОЕ: Дугушина 2010: Канарова\_порча: Дугушина А.С. Канарова\_порча. Аудиозапись интервью. 2010 г. // Архив отдела европейстики МАЭ РАН. Приазовский отряд 2010.*

*АОЕ: Дугушина 2010: Канарова\_родины: Дугушина А.С. Канарова\_родины. Аудиозапись интервью. 2010 г. // Архив отдела европейстики МАЭ РАН. Приазовский отряд 2010.*

*АОЕ: Дугушина 2010: Канарова\_судьба:* Дугушина А.С. Канарова\_судьба. Аудиозапись интервью. 2010 г. // Архив отдела европейстики МАЭ РАН. Приазовский отряд 2010.

*АОЕ: Дугушина 2010: Литвинова\_родины:* Дугушина А.С. Литвинова\_родины. Аудиозапись интервью. 2010 г. // Архив отдела европейстики МАЭ РАН. Приазовский отряд 2010.

*АОЕ: Дугушина 2010: Салибеева\_родины:* Дугушина А.С. Салибеева\_родины. Аудиозапись интервью. 2010 // Архив отдела европейстики МАЭ РАН. Приазовский отряд 2010.

*АОЕ: Дугушина 2010: Салибеева\_судьба:* Дугушина А.С. Салибеева\_судьба. Аудиозапись интервью. 2010 г. // Архив отдела европейстики МАЭ РАН. Приазовский отряд 2010.

*АОЕ: Дугушина 2010: Черак\_родины:* Дугушина А.С. Черак\_родины. Аудиозапись интервью. 2010 г. // Архив отдела европейстики МАЭ РАН. Приазовский отряд 2010.

*АОЕ: Дугушина 2010: Черак, Хаджирадова\_родины:* Дугушина А.С. Черак, Хаджирадова\_родины. Аудиозапись интервью. 2010 г. // Архив отдела европейстики МАЭ РАН. Приазовский отряд 2010.

*АОЕ: Дугушина 2010: Шопова\_родины:* Дугушина А.С. Шопова\_родины. Аудиозапись интервью. 2010 г. // Архив отдела европейстики МАЭ РАН. Приазовский отряд 2010.

*АОЕ: Дугушина 2011: Дзынгова\_родины:* Дугушина А.С. Дзынгова\_родины. Аудиозапись интервью. 2011 г. // Архив отдела европейстики МАЭ РАН. Приазовский отряд 2011.



*АОЕ: Дугушина 2011: Канарова\_родины:* Дугушина А.С. Канарова\_родины. Аудиозапись интервью. 2011 г. // Архив отдела европейстики МАЭ РАН. Приазовский отряд 2011.

*АОЕ: Дугушина 2011: Канарова\_судьба:* Дугушина А.С. Канарова\_судьба. Аудиозапись интервью. 2011 г. // Архив отдела европейстики МАЭ РАН. Приазовский отряд 2011.

*АОЕ: Дугушина 2011: Мельничук\_родины:* Дугушина А.С. Мельничук\_родины. Аудиозапись интервью. 2011 г. // Архив отдела европейстики МАЭ РАН. Приазовский отряд 2011.

*АОЕ: Дугушина 2011: Шопова\_родины:* Дугушина А.С. Шопова\_родины. Аудиозапись интервью. 2011 г. // Архив отдела европейстики МАЭ РАН. Приазовский отряд 2011.

*АОЕ: Дугушина 2011: Шопова\_судьба:* Дугушина А.С. Шопова\_судьба. Аудиозапись интервью. 2011 г. // Архив отдела европейстики МАЭ РАН. Приазовский отряд 2011.

*АОЕ: Дугушина 2013: Бельтек\_родины:* Дугушина А.С. Бельтек\_родины. Аудиозапись интервью. 2013 г. // Архив отдела европейстики МАЭ РАН. Жовтневое 2013.

*АОЕ: Дугушина 2013: Дерментли\_родины:* Дугушина А.С. Дерментли\_родины. Аудиозапись интервью. 2013 // Архив отдела европейстики МАЭ РАН. Жовтневое 2013.

*АОЕ: Дугушина 2013: Жовтневое\_родинные\_обряды:* Дугушина А.С. Жовтневое\_родинные\_обряды. Аудиозапись интервью. 2013 г. // Архив отдела европейстики МАЭ РАН. Жовтневое 2013.

*АОЕ: Дугушина 2013: Мержева\_родины:* Дугушина А.С. Мержева\_родины. Аудиозапись интервью. 2013 г. // Архив отдела европейстики МАЭ РАН. Приазовский отряд 2013.

*АОЕ: Дугушина 2013: Пашалы\_родины:* Дугушина А.С. Пашалы\_родины. Аудиозапись интервью. 2013 г. // Архив отдела европейстики МАЭ РАН. Жовтневое 2013.

*АОЕ: Новик 2009: Бурлачко\_мифология\_3:* Новик А.А. Бурлачко: мифология\_3. Аудиозапись интервью. 2009 // Архив отдела европейстики МАЭ. Приазовский отряд 2009.

*АОЕ: Новик 2013: Богдановка\_мифология:* Новик А.А. Богдановка\_мифология. Цифровая аудиозапись. 2013 г. // Архив отдела европейстики МАЭ. Приазовский отряд 2013.

*Иванова 2012:* Иванова А.А. Обычаи и обряды, связанные с рождением и воспитанием детей (на примере с. Жовтневое). Реферат ученицы 11-го класса Жовтневой ОШ I–III ступеней. Болград, 2012. 32 с.

## ПМА

*Дугушина: ПМА 2010: Строгановка\_родины:* Дугушина А.С. Полевые материалы автора. 2010 г. Расшифровки записей интервью с жителями села Строгановка Приазовского района Запорожской области.

*Дугушина: ПМА 2011: Бабан\_родинные\_обряды:* Дугушина А.С. Полевые материалы автора. 2011 г. Расшифровки записей интервью с жителями села Бабан, краина Девол, Албания.

*Дугушина: ПМА 2011: Буджаку\_родины:* Дугушина А.С. Полевые материалы автора. 2011 г. Антуанета Буджаку. Расшифровки записей интервью. С. Зичишт, краина Девол, Албания.

*Дугушина: ПМА 2012: Андони\_родины:* Дугушина А.С. Полевые материалы автора. 2012 г. Василика Андони. Расшифровки записей интервью. С. Зичишт, краина Девол, Албания.

*Дугушина: ПМА 2012–2014: Мрковичи\_родинные\_обряды:* Дугушина А.С. Полевые материалы автора 2013. Расшифровки записей интервью с жителями сел племени Мрковичи. Община г. Бар, Добра Вода, Черногория.

*Дугушина: ПМА 2013: Зичишт\_мифология:* Дугушина А.С. Полевые материалы автора. 2013 г. Расшифровки записей интервью с жителями села Зичишт, краина Девол, Албания.

### Литература

1. *Агапкина 1994:* Агапкина Т.А. Южнославянские поверья и обряды, связанные с плодовыми деревьями, в общеславянской перспективе // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал / Редкол.: Т.А. Агапкина, Л.Н. Виноградова, Н.И. Толстой (отв. ред.), С.М. Толстая. М.: Наука, 1994. С. 84–111.
2. *Агапкина 1996:* Агапкина Т.А. Славянские обряды и верования, касающиеся менструации // Секс и эротика в русской традиционной культуре / Сост. А.Л. Топорков. М.: Ладомир, 1996. С. 103–149.
3. *Агапкина 2002:* Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М.: Индрик, 2002. 816 с.
4. *Адоньева 1998:* Адоньева С.Б. О ритуальной функции женщины в русской традиции // ЖС. №1. 1998. С. 26–28.
5. *Адоньева, Бажкова 1998:* Адоньева С.Б., Бажкова Е.В. Функциональные различия в поведении и роли женщины на разных этапах ее жизни // Белозерье: Краевед. альманах. Вып. 2. Вологда: Легия, 1998. С. 204–212.

6. *Адоньева, Олсон-Остерман 2010*: Адоньева С.Б., Олсон-Остерман Л. Материнство: интимные практики женской иерархии // «Уведи меня, дорога»: Сборник статей памяти Т.А. Бернштам / Под ред. Н.Е. Мазаловой, И.Ю. Винокуровой, В.А. Лапина, О.М. Фишман. СПб.: МАЭ РАН, 2010. С. 91–107.

7. *Анерт, Майшнер, Шмид, Доскин 1994*: Анерт Л., Майшнер Т., Шмидт А., Доскин В.А. Кросс-культурное исследование взаимодействия с детьми русских и немецких матерей // Вопросы психологии. № 5. 1994. С. 20–30.

8. *Анфертьев 1988*: Анфертьев А.Н. Греки // Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы. М.: Наука, 1988. С. 206–228.

9. *Арнаутова 2006*: Арнаутова А. Культура воспоминания и история памяти // История и память: Историческая культура Европы до начала Нового времени / Под ред. Л.П. Репиной. М., 2006. С. 47–55.

10. *Аръес 1999*: Аръес Ф. Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке / Пер. с франц. Я.Ю. Старцева при участии В.А. Бабинцева. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1999. 416 с.

11. *Арш 1992*: Арш Г.Л. Албанская культура под иноземным игом (XVI — первая половина XIX в.) // Краткая история Албании / Отв. ред. Г.Л. Арш. М.: Наука, 1992. С. 112–137.

12. *Ассман 2004*: Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М.М. Сокольской. М.: Языки славянской культуры, 2004. 368 с.

13. *Байбурин 1983*: Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л.: Наука, 1983. 191 с.

14. *Байбурин 1991*: Байбурин А.К. Обрядовые формы половой идентификации детей // Этнические стереотипы мужского и женского поведения / Отв. ред. А.К. Байбурин, И.С. Кон. СПб.: Наука, 1991. С. 257–266.

15. *Байбурин 1993*: Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 242 с.

16. *Байбурин 1997*: Байбурин А.К. Родинный обряд у славян и его место в жизненном цикле // ЖС. 1997. № 2 (14). С. 7–9.

17. *Байбурин, Левинтон 1990*: Байбурин А.К., Левинтон Г.А. Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 64–99.

18. *Балканский спектр 2011*: Балканский спектр: От света к цвету. Балканские чтения 11. Тезисы и материалы. 22–24 марта 2011 г. / Ред.: М.М. Макарцев, И.А. Седакова, Т.В. Цивьян. М.: Пробел-2000, 2011. 200 с.

19. *Баранов 1999*: Баранов Д.А. Образ ребенка в представлении русских о зачатии и рождении (по этнографическим, фольклорным и лингвистическим материалам): дис. ... канд. ист. наук. СПб., 1999. 155 с.

20. *Баранов 2001*: Баранов Д.А. Родинный обряд: время, пространство, движение // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры / Сост. Е.А. Белоусова; Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2001. (Традиция–текст–фольклор: типология и семиотика). С. 9–30.

21. *Баранов 2004*: Баранов Д.А. Мужские «роды» (этнографический факт и его интерпретации) // Мужской сборник. Вып. 2. «Мужское» в традиционном и современном обществе: Константы маскулинности. Диалектика пола. Инкарнации мужского. Мужской фольклор / Сост. И.А. Морозов; Отв. ред. Д.В. Громов, Н.Л. Пушкарева. М.: Лабиринт, 2004. С. 137–143.

22. *Баранов 2012*: Баранов Д.А. У истоков этнографии детства // Феномен социализации в этнической культуре: Материалы Одиннадцатых этнографических чтений. СПб.: ИПЦ СПГУТД, 2012. С. 14–22.

288. *Барт 2006*: Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий. Сборник статей / Под ред. Ф. Барта; пер. с англ. И. Пильщикова. М.: Новое издательство, 2006. 200 с.

23. *Батыршина 2008*: Батыршина Г.А. Терминология родинного обряда башкир (этнолингвистический анализ): автореф. дис. ... канд. фил. наук. М., 2008. 21 с.

24. *Батыршина 2009*: Батыршина Г.А. Некоторые параллели родинного обряда болгарского и башкирского народов // Переходы. Перемены. Превращения. Балканские чтения 10. Тезисы и материалы / Редкол.: И.А. Седакова (отв. ред.), М.М. Макарецев, С.А. Сиднева, Т.В. Цивьян. М.: Институт славяноведения РАН. М., 2009. С. 131–132.

25. *БДА 1966*: Български диалектен атлас (в четири тома). II. Североизточна България / съставлен под ръководството на Ст. Стойков. София: Издателство на Българската академия на науките, 1966. Част първа. Карти. 290 л. карт; Част втора. Статии, коментари, показалци. 160 с.

26. *Белик 2009*: Белик А.А. Культурная (социальная) антропология: Учебное пособие. М.: РГГУ, 2009. 613 с.

27. *Белова 2005*: Белова О.В. Этнические стереотипы в славянской народной традиции. М.: Индрик, 2005. 288 с.

28. *Белова 2009*: Белова О.В. Этнические и конфессиональные «превращения» в балканских народных легендах и поверьях // Переходы. Перемены. Превращения. Балканские чтения 10. Тезисы и материалы / Редкол.: И.А. Седакова (отв. ред.), М.М. Макарецев, С.А. Сиднева, Т.В. Цивьян. М.: Институт славяноведения РАН, 2009. С. 132–136.

29. *Белова 2011*: Белова О.В. Цветовой код народной культуры в словаре «Славянские древности» // Балканский спектр: От света к цвету. Балканские

чтения 11. Тезисы и материалы. 22–24 марта 2011 г. / Ред.: М.М. Макарец, И.А. Седакова, Т.В. Цивьян. М.: Пробел-2000, 2011. С. 138–141.

30. *Белова 2012*: Белова О.В. Черный цвет // СД 2012. М.: Международные отношения, 2012. С. 513–518.

31. *Белоусова 2003*: Белоусова Е.А. Родильный обряд // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 339–370.

32. *БЕР 1979*: Български етимологичен речник. Т. II: И — Крепя / Ред. В.И. Георгиев. София: Изд-во на БАН, 1979. 740 с.

33. *БЕР 1986*: Български етимологичен речник. Т. III: Крѐс — Мѝнго / Ред. В.И. Георгиев. София: Изд-во на БАН, 1986. 806 с.

34. *БЕР 1995*: Български етимологичен речник. Т. IV: Мѝнго — Пáдам / Ред. В.И. Георгиев, И. Дуриданов. София: Академично изд-во «Проф. Марин Дринов», 1995. 1004 с.

35. *БЕР 1999*: Български етимологичен речник. Т. V: Падеж — Пуска / Ред. И. Дуриданов. София: Академично изд-во «Проф. Марин Дринов», 1999. 860 с.

36. *Бернштейн 2000*: Бернштейн С.Б. Из проблематики диалектологии и лингвогеографии: сб. статей. М.: Индрик, 2000. 352 с.

37. *Березович 2007*: Березович Е.Л. Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования. М.: Индрик, 2007. 600 с.

38. *Бехманн 2010*: Бехманн Г. Современное общество: общество риска, информационное общество, общество знаний / Готтхард Бехманн; пер. с нем. А.Ю. Антоновского, Г.В. Гороховой, Д.В. Ефременко, В.В. Каганчук, С.В. Месяц. М., 2010. 248 с.

39. *Боряк 2009*: Боряк О. Баба-повитуха в культурно-історичній традиції українців: між профанним і сакральним. Київ: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, 2009. 400 с.

40. *Брагина 2007*: Брагина Н.Г. Память в языке и культуре. М.: Языки славянских культур, 2007. 520 с.

41. *БРС 1953*: Болгарско-русский словарь. 45 000 слов / Сост. С.Б. Бернштейн. М: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1953. 886 с.

42. *Брутман, Панкратова, Ениколопов 1994*: Брутман В.И., Панкратова М.Г., Ениколопов С.Н. Некоторые результаты обследования женщин, отказавшихся от своих новорожденных детей // Вопросы психологии. № 5. 1994. С. 31–36.

43. *БСЭ 1973*: Большая Советская энциклопедия. Т. 14. 3-е изд. / Гл. ред. А.Н. Прохоров. М.: Советская энциклопедия, 1973. 624 с.

44. *БТРС 2008*: Большой турецко-русский словарь. 250 000 слов и словосочетаний / сост. Богочанская Н.Н., Зубкова А.С. М.: Дом славянской книги, 2008. 639 с.

45. *Буджак 2014*: Буджак: историко-этнографические очерки народов юго-западных районов Одесщины: Книга для чтения / Ред.: А.И. Киссе, А.А. Пригарин, В.Н. Станко. Одесса: PostScriptum-СМИЛ, 2014. 744 с.

46. *Будина 1984*: Будина О.Р. О соотношении общих и локальных традиций (на примере балканских этнических групп на Украине и в Молдавии) // Советская этнография. 1984. № 2. С. 15–27.

47. *Будина 1989*: Будина О.Р. Этнокультурная ситуация в Приазовье: (По материалам болгарских и албанских селений начала 1970-х и 1980-х годов) // Этнокультурные процессы в национально-смешанной среде. М., 1989. С. 78–104.

48. *Будина 1994*: Будина О.Р. К проблеме миграции в Россию: особенности культурно-бытовых традиций у потомков балканских мигрантов // История. Культура. Этнология. Доклады российских ученых к VII Международному конгрессу по изучению Юго-Восточной Европы. М., 1994. С. 198–206.



49. *Будина 2000*: Будина О.Р. Научный отчет об экспедиционной работе Приазовского отряда в 1973 г. // Итоги полевых исследований / Отв. ред. З.П. Соколова. М.: ИЭА РАН, 2000. С. 249–255.

50. *Бушкевич 2004*: Бушкевич С.П. Курица // СД 2004. М.: Международные отношения, 2004. С. 60–68.

51. *Валенцова 2001*: Валенцова М.М. Родины. Материалы к словарю полесской этнокультурной лексики (Опыт компьютерной обработки восточнославянской диалектной лексики) // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы / Отв. ред. А.А. Плотникова. М.: Индрик, 2001. С. 301–314.

52. *Валенцова 2002*: Валенцова М.М. Первый в славянской традиционной культуре // Признаковое пространство культуры / Отв. ред. С.М. Толстая. М.: Индрик, 2002. С. 192–208.

53. *Виноградова, Толстая 1995*: Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Вештица // СД 1995. М.: Международные отношения, 1995. С. 367–368.

54. *Власкина 2001*: Власкина Т.Ю. Мифологический текст родин // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры / Сост. Е.А. Белоусова; Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2001. (Традиция–текст–фольклор: типология и семиотика). С. 61–78.

55. *Володина 2006*: Володина Т. «Няхрышчанае мясца»: женская грудь и грудное вскармливание в белорусских традиционных представлениях и языке (на общеславянском фоне) // АФ. 2006. № 4. С. 264–285.

56. *Володина 2007*: Володина Т. «Гулящая»: об одном этнокультурном стереотипе в белорусской традиции // Język. Człowiek. Dyskurs. Szczecin, 2007. С. 520–536.

57. *Гаврилюк 1981*: Гаврилюк Н.К. Картографирование явлений духовной культуры: По материалам родильной обрядности украинцев. Киев: Наукова думка, 1981. 279 с.

58. *Гаврилюк 2000*: Гаврилюк Н.К. Родильная обрядность // Украинцы / Отв. ред. Н.С. Полищук, А.П. Пономарев. М.: Наука, 2000. С 308–320.

59. *Геннеп ван 1999*: Геннеп ван А. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / Пер. с фр. Ю.В. Ивановой, Л.В. Покровской; Послесл. Ю.В. Ивановой. М.: Восточная литература, 1999. (Серия «Этнографическая библиотека»). 198 с.

60. *Голант 2008*: Голант Н.Г. Этнолингвистические материалы из коммуны Мэлая, Румыния (жудец Вылча, область Олтения) // Карпато-балканский диалектный ландшафт: язык и культура: Памяти Галины Петровны Клепиковой / Редкол.: А.А. Плотникова (отв. ред.), Е.С. Узенёва, В.В. Усачёва, М.Н. Толстая, О.В. Трефилова. М., 2008. С. 271–322.

61. *Голант 2012*: Голант Н.Г. Представления о демонах судьбы у румын (по материалам полевых исследований в Северной Олтении) // Аспекты будущего по этнографическим и фольклорным материалам: сб. науч. ст. / Отв. ред. Т.Б. Щепанская. СПб.: МАЭ РАН, 2012. С. 72–79.

62. *Голант 2013*: Голант Н.Г. Мартовская старуха и мартовская нить. Легенды и обряды начала марта у румын. СПб.: МАЭ РАН, 2013. 284 с.

63. *Голо Бордо (Gollobordë) 2013*: Голо Бордо (Gollobordë), Албания. Из материалов балканской экспедиции РАН и СПбГУ 2008-2010 гг. / Под редакцией А.Н. Соболева, А.А. Новика. СПб.: Наука; München: Otto Sagner Verlag, 2013. 272 с.

64. *Голод 1998*: Голод С.И. Семья и брак: историко-социологический анализ. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. 272 с.

65. *Грек, Червенков 1993*: Грек И., Червенков Н. Българите от Украйна и Молдова: минало и настояще. София: Христо Ботев, 1993. 296 с.

66. *Греки 2004*: Греки России и Украины / Сост., отв. ред. Ю.В. Иванова. СПб.: Алетейя, 2004. 624 с.

67. *Грошева, Домосилецкая 2012*: Грошева А.В., Домосилецкая М.В. Отражение индоевропейского *dhē-(i)-* в латинском и албанском // Албанская филология. Балканистика. Проблемы языкознания. Материалы международной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения члена-корреспондента РАН Агнии Васильевны Десницкой. 27–30 сентября 2012 г. / Отв. ред. А.Ю. Русаков. СПб.: Нестор-История, 2012. С. 23–33.

68. *ГРМС 1973*: Гагаузско-русско-молдавский словарь / Сост. Г.А. Гайдаржи, Е.К. Колца, Л.А. Покровская, Б.П. Тукан. Под ред. Н.А. Баскакова. М.: Советская энциклопедия, 1973. 664 с.

69. *ГРРС 2002*: Гагаузско-русско-румынский словарь / Сост. П. Чеботарь, И. Дрон; ред. Иванна Банкова. Кишинев: Pontos, 2002. 739 с.

70. *Губогло 2011*: Губогло М.Н. Культурные системы // Гагаузы / Отв. ред. М.Н. Губогло, Е.Н. Квилинкова. М.: Наука, 2011. С. 445–467.

71. *Державин 1898*: Державин Н.С. Очерки быта южно-русских болгар. I. Родинные и свадебные обычаи // Этнографическое обозрение. 1898. № 3. С. 37–62.

72. *Державин 1914*: Державин Н.С. Болгарские колонии в России (Таврическая, Херсонская и Бессарабская губернии). Материалы по славянской этнографии. София: Държавна печатница, 1914. 259 с.

73. *Державин 1933*: Державин Н.С. Из исследований в области албанской иммиграции на территории бывшей России и УССР // Сборник в чест на проф. Л.

Милетич за седемдесет годишнината от рождението му (1863–1933) / под ред. на Ст. Романски. София, 1933. С. 504–512.

74. *Державин 1948*: Державин Н.С. Албанцы-арнауты на Приазовье Украинской ССР // Советская этнография. № 2. 1948. С. 156–169.

75. *Десницкая 1968*: Десницкая А.В. Албанский язык и его диалекты. Л.: Наука, 1968. 380 с.

76. *Десницкая 1987*: Десницкая А.В. Албанская литература и албанский язык. Л.: Наука, 1987. 296 с.

77. *Дети 1995а*: Дети в обычаях и обрядах народов зарубежной Европы. Том 1 / Отв. ред. Н.Н. Грацианская, А.Н. Кожановский. М., 1995. 351 с.

78. *Дети 1995б*: Дети в обычаях и обрядах народов зарубежной Европы. Том 2 / Отв. ред. Н.Н. Грацианская, А.Н. Кожановский. М., 1995. 332 с.

79. *Дети 1995в*: Дети в обычаях и обрядах народов зарубежной Европы. Том 3 / Отв. ред. Н.Н. Грацианская, А.Н. Кожановский. М., 1995. 358 с.

80. *Домосилецкая 2007*: Домосилецкая М.В. Албанский язык села Мухурр (анализ лексики по материалам МДАБЯ) // Acta linguistica Petropolitana. Труды Института лингвистических исследований РАН / Отв. ред. Н.Н. Казанский. СПб.: Нестор-История, 2007. Т. III. Ч. 3. С. 313–331.

81. *Дугушина, Морозова 2013*: Дугушина А.С., Морозова М.С. Родинная обрядность // Голо Бордо (Gollobordë), Албания. Из материалов балканской экспедиции РАН и СПбГУ 2008–2010 гг. / Под ред. А.Н. Соболева, А.А. Новика. СПб.: Наука; München: Otto Sagner Verlag, 2013. (Materialen zum Südosteuropasprachatlas / Hrsg. von H. Schaller, A. Sobolev. Bd. 6). С. 143–158.

82. *Дугушина, Ермолин, Морозова 2013*: Дугушина А.С., Ермолин Д.С., Морозова М.С. Этнографические наблюдения в области Гора (Албания, Косово):

по материалам экспедиции 2011 // Материалы полевых исследований МАЭ РАН / Под ред. Е.Г. Федоровой. СПб.: МАЭ РАН, 2013. Вып. 13. С. 50–65.

83. *Ермолин 2011*: Ермолин Д.С. Погребально-поминальная обрядность албанцев Буджака и Приазовья (вторая половина XIX — начало XXI вв.): дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2011. 247 с.

84. *Ермолин 2012*: Ермолин Д.С. Этнографическое изучение албанцев Приазовья: этапы, итоги, перспективы // ЭО. 2012. № 1. С. 213–220.

85. *Ермолин 2013*: Ермолин Д.С. «Браслет с боженьками», или Христианский пространственно-предметный код албанцев Приазовья // Европейское культурное пространство в коллекциях МАЭ: сб. статей / Отв. ред. А.А. Новик. СПб.: МАЭ РАН, 2013. (Сб. МАЭ. Т. XLVIII). С. 221–248.

86. *Ермолин 2013a*: Ермолин Д.С. О праздниках *Rusicat* и *Rrëshajët* у православных албанцев // Троица. Rusalii. Певтѣкостѣ. Rrëshajët... К мотиву зеленого в балканском спектре: Материалы круглого стола 17 апреля 2012 года / Редкол.: Д.С. Ермолин, М.М. Макарец (отв. ред.), И.А. Седакова, Т.В. Цивьян. М., 2013. С. 44–58.

87. *Жечева, Серебрянникова 2014*: Жечева А.С., Серебрянникова Н.И. Албанцы // Буджак: историко-этнографические очерки народов юго-западных районов Одесщины: Книга для чтения / Ред.: А.И. Киссе, А.А. Пригарин, В.Н. Станко. Одесса: PostScriptum-СМИЛ, 2014. С. 171–190.

88. *Жугра 1998*: Жугра А.В. Албанские соционимы и система терминов родства // Алгебра родства: Родство. Системы родства. Системы терминов родства / Отв. ред. В.А. Попов. СПб.: МАЭ РАН, 1998. Вып. 2. С. 167–185.

89. *Жугра, Шарапова 1998*: Жугра А.В., Шарапова Л.В. Говор албанцев Украины // Этнолингвистические исследования. Взаимодействие языков и диалектов / Отв. ред. Ю.К. Кузьменко. СПб.: Изд-во ИЛИ РАН, 1998. С. 117–151.

90. *Жугра 2009б*: Жугра А.В. Турцизмы в албанском эпосе (лексика военно-дружинного быта) // Балканское языкознание: Итоги и перспективы: Материалы румынско-русского симпозиума, Санкт-Петербург, 2–3 октября 2009 г. / Отв. ред. Н.Л. Сухачев. СПб.: Наука, 2009. (Acta linguistica Petropolitana. Труды Института лингвистических исследований РАН / Отв. ред. Н.Н. Казанский. Т. V. Ч. 1). С. 152–178.

91. *Жугра, Каминская 2003*: Жугра А.В., Каминская Л.Н. Этнолингвистические заметки I («Рождение» и «смерть» как «приход» и «уход» в народной традиции албанцев) // Славянское и балканское языкознание. Человек в пространстве Балкан. Поведенческие сценарии и культурные роли / Отв. ред. И.А. Седакова, Т.В. Цивьян. М., 2003. С. 405–413.

92. *Зеленин 1991*: Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография / Пер. с нем. К.Д. Цивиной. Примеч. Т.А. Бернштам, Т.В. Станюкович и К.В. Чистова. Послесл. К.В. Чистова. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. 511 с.

93. *Зеленин 1995*: Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки / Вступ. ст. Н.И. Толстого; подготовка текста, коммент., указат. Е.Е. Левкиевской. М.: Индрик, 1995. 432 с.

94. *Зеленчук 1995*: Зеленчук В.С. Румыны // Дети в обычаях и обрядах народов зарубежной Европы / Под ред. Н.Н. Грацианской и А.К. Кожановского. М., 1995. Т. 1. С. 230–261.

95. *Иванова 1981*: Иванова Ю.В. Тенденция развития этнических групп в многонациональной среде (на примере албанских поселений на юге Украины в XIX — XX вв.) // СЭ. 1981. № 4. С. 95–107.

96. *Иванова 1995*: Иванова Ю.В. Албанцы // Дети в обычаях и обрядах народов зарубежной Европы / Под ред. Н.Н. Грацианской и А.К. Кожановского. М., 1995. Т. 1. С. 262–309.

97. *Иванова 2000*: Иванова Ю.В. Албанские села в Приазовье. Этнографические наблюдения за пятьдесят лет // Итоги полевых исследований / Отв. ред. З.П. Соколова. М.: ИЭА РАН, 2000. С. 40–53.

98. *Иванова 2004*: Иванова Ю.В. Труды и праздники албанских крестьян. М.: ИЭА РАН, 2004. 121 с.

99. *Иванова 2006*: Иванова Ю.В. Албанцы и их соседи. М.: Наука, 2006. 367 с.

100. *Иванова, Маркова 2004*: Иванова Ю.В., Маркова Л.В. Этнографические заметки о болгаргах и албанцах Северного Приазовья (по материалам экспедиций 1993–1994-х годов в Приморский и Приазовский районы Запорожской области Украины) // Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН 2002 / Отв. ред. З.П. Соколова. М.: ИЭА РАН, 2004. С. 102–117.

101. *Иванова, Чижикова 1979*: Иванова Ю.В., Чижикова Л.Н. Из истории заселения Южной Украины // Культурно-бытовые процессы на юге Украины / Отв. ред. Ю.В. Иванова. М.: Наука, 1979. С. 3–11.

102. *Иванова-Бучатская 2008*: Иванова-Бучатская Ю.Вал. Албанцы села Георгиевка вначале XXI в.: социальная идентичность и ее компоненты // Проблемы славяноведения / Отв. ред С.И. Михальченко. Брянск: Брянский гос. ун-т; Ладомир, 2008. Вып. 10. С. 239–252.

103. *Иванова-Бучатская 2010*: Иванова-Бучатская Ю.Вал. Народная медицина албанцев Приазовья. Современное состояние по материалам экспедиции 2005 г. // Проблемы славяноведения / Отв. ред С.И. Михальченко. Брянск: РИО Брянского гос. ун-та, 2010. Вып. 12. С. 233–257.

104. *Иванова-Бучатская 2011*: Иванова-Бучатская Ю.Вал. О народных способах лечения болезней у приазовских албанцев // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 11 / Отв. ред. Е.Г. Федорова. СПб.: МАЭ РАН, 2011. С. 31–54.

105. *История 1981*: История городов и сел Украинской ССР: в 26 т. Запорожская область / Редкол.: Пред. П.Т. Тронько; Отв. ред. тома В.И. Петрыкин. Київ: Украинская Советская Энциклопедия, 1981. 726 с.

106. *Кабакова 1995*: Кабакова Г.И. Грудь // СД 1995. М.: Международные отношения, 1995. С. 563–566.

107. *Кабакова 1998*: Кабакова Г.И. На пороге жизни: новорожденный и его «двойники» // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого. М., 1998. Т.2. С. 103–113.

108. *Кабакова 1999*: Кабакова Г.И. Крещение // СД 1999. М.: Международные отношения, 1999. С. 664–667.

109. *Кабакова 1999б*: Кабакова Г.И. Крестные родители // СД 1999. М.: Международные отношения, 1999. С. 660–663.

110. *Кабакова 2001*: Кабакова Г.И. Антропология женского тела в славянской традиции. М.: Ладомир, 2001. (Русская потаенная литература). 335 с.

111. *Кабакова 2001а*: Кабакова Г.И. Отец и повитуха в родильной обрядности Полесья // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры / сост. Е.А. Белоусова; Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2001. (Серия «Традиция-текст-фольклор»). С. 107–129.

112. *Кабакова, Седакова 2004*: Кабакова Г.И, Седакова И.А. Младенец // СД 2004. М.: Международные отношения, 2004. С. 257–264.

113. *Кабакова 2009*: Кабакова Г.И. Роды // СД 2009 / Под ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 2009. С. 450–452.

114. *Кабакова 2011*: Кабакова Г.И. Приглашение к застолью // Славянский и балканский фольклор. Виноградье / Редкол.: О.В. Белова, А.В. Гура (отв. ред.), С.М. Толстая. М.: Индрик, 2011. Вып. 11. С.39–47.



115. *Кабакова 2011а*: Кабакова Г.И. Полесская народная антропология: женский текст // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы / Отв. ред. А.А. Плотникова. М.: Индрик, 2001. С. 50–78.

116. *Калверт 2009*: Калверт К. Дети в доме: материальная культура раннего детства, 1600–1900 / Пер. с англ. О. Кошелевой, И. Савельевой, В. Безрогова. М.: Новое литературное обозрение, 2009. 272 с.

117. *Кашуба, Мартынова 1995*: Кашуба М.С., Мартынова М.Ю. Югославянские народы // Дети в обычаях и обрядах народов зарубежной Европы / Под ред. Н.Н. Грацианской и А.К. Кожановского. М., 1995. Т. 1. С. 102–180.

118. *Кеппен 1861*: Кеппень П. Хронологический указатель материалов для истории инородцев Европейской России. Составленъ подъ руководствомъ П. Кеппена. Санкт-Петербургъ: въ типографіи Императорской Академіи Наукъ, 1861. 532 с.

119. *Квилинкова 2001*: Квилинкова Е.Н. Календарная обрядность гагаузов в конце XIX — начале XX вв.: дис... канд. ист. наук. Кишинев, 2001. 266 с.

120. *Квилинкова 2007*: Квилинкова Е.Н. Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности. Кишинев, 2007. 550 с.

121. *Квилинкова 2010*: Квилинкова Е.Н. Заговоры, магия и обереги в народной медицине гагаузов. Кишинев: «Elan INC» SRL, 2010. 390 с.

122. *Квилинкова 2011*: Квилинкова Е.Н. Формирование самосознания гагаузов // Гагаузы / Отв. ред. М.Н. Губогло, Е.Н. Квилинкова. М.: Наука, 2011. С. 126–139.

123. *Комарова 2010*: Комарова Г.А. Этнография детства: междисциплинарные исследования. М.: ИЭА РАН, 2010. 134 с.

124. *Комарова 2014*: Комарова Г.А. Этнография детства: междисциплинарные исследования. Изд. 2-е, доп. М.: ИЭА РАН, 2014. 160 с.

125. *Кон 1988*: Кон И.С. Ребенок и общество: Историко-этнографическая перспектива. М.: Наука, 1988. 270 с.

126. *Кон 2003*: Кон И.С. Ребенок и общество: Учеб. Пособие для студ. высш. учеб. заведений. М.: Издательский центр «Академия», 2003. 336 с.

127. *Кон 2009*: Кон И.С. Мужчина в меняющемся мире. М.: Время, 2009. 496 с.

128. *Кондаков 1914*: Кондаков Н.П. Иконография Богоматери. СПб.: Типография Императорской академии наукъ, 1914. Т. I. 387 с.

129. *Костырко 2003*: Костырко В.С. «Обряды перехода» сто лет спустя: теория и «практика» // Неприкосновенный запас. № 3 (29). 2003. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [<http://magazines.russ.ru/nz/2003/29/kost.html>].

130. *Ксенофонтова-Петренко 1979*: Ксенофонтова-Петренко О.Н. Семейные обряды в селе Сартана // Культурно-бытовые процессы на юге Украины / Отв. ред. Ю.В. Иванова. М.: Наука, 1979. С. 173–184.

131. *Культурно-бытовые процессы 1979*: Культурно-бытовые процессы на юге Украины / Отв. ред. Ю.В. Иванова. М.: Наука, 1979. 191 с.

132. *Курогло 1980*: Курогло С.С. Семейная обрядность гагаузов в XIX начале XX вв. Кишинев, 1980. 138 с.

133. *Курогло 2011*: Курогло С.С. Обычай и обряды, связанные с рождением и воспитанием детей // Гагаузы / Отв. ред. М.Н. Губогло, Е.Н. Квилинкова. М.: Наука, 2011. С. 385–393.

134. *Лаврентьева 2011*: Лаврентьева Л.С. «Говорить по-арабски»: Из гагаузских коллекций полковника В.А. Мошкова // Культурное наследие народов Европы / Отв. ред. А.А. Новик. СПб.: Наука, 2011. (Сб. МАЭ. Т. XLVII). С. 216–227.

135. *Левкиевская 2002*: Левкиевская Е.Е. Славянский оберег. Семантика и структура. М.: Индрик, 2002. 336 с.

136. *Левкиевская 2004*: Левкиевская Е.Е. Ножницы // СД 2004. М.: Международные отношения, 2004. С. 434–435.

137. *Левкиевская 2009*: Левкиевская Е.Е. Сглаз // СД 2009. М.: Международные отношения, 2009. С. 597–602.

138. *Левкиевская 2012*: Левкиевская Е.Е. Дети некрещенные // Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х гг. XX века. Т. 2: Демонологизация умерших детей / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2012. С. 225–272.

139. *Листова 1989*: Листова Т.А. Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX - 20-е годы XX века) // Русские: семейный и общественный быт / Отв. ред. И.В. Власова, М.М. Громыко, С.М. Гусева. М.: Наука, 1989. С. 142–171.

140. *Листова 1999*: Листова Т.А. Обряды и обычаи, связанные с рождением детей. Первый год жизни // Русские / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М.: Наука, 1999. С. 500–516.

141. *Листова 1996*: Листова Т.А. «Нечистота» женщины (родильная и месячная) в обычаях и представлениях русского народа // Секс и эротика в русской традиционной культуре / Сост. А.Л. Топорков. М.: Ладомир, 1996. С. 151–173.

142. *Мадлевская 2006*: Мадлевская Е. Внутрисемейное имя // Русские дети. Основы народной педагогики: Иллюстрированная энциклопедия. СПб., 2006. С. 28–29.

143. *Малинка 1898*: Малинка А. Родыны и хрестыны // Киевская старина. 1898. № 5. С. 254–286. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://library.kr.ua/elib/malinka/malinka1.html>.

144. *Маркова 1971*: Маркова Л.В. Некоторые тенденции развития культуры и быта болгар Юго-Западных районов СССР (К вопросу об устойчивости этнических традиций). Actes du Premier Congres International des Balkaniques et Sud-Est Europeennes. София, 1971. С. 569–579.

145. *Маркова 1995*: Маркова Л.В. Болгары // Дети в обычаях и обрядах народов зарубежной Европы / Под ред. Н.Н. Грацианской, А.К. Кожановского. М., 1995. Т. 1. С. 181–229.

146. *Маховская 2003*: Маховская И.С. Мужчины и «мужское» в белорусской традиционной родинной обрядности: // Мужской сборник. Вып. 2. «Мужское» в традиционном и современном обществе: Константы маскулинности. Диалектика пола. Инкарнации мужского. Мужской фольклор / сост. И.А. Морозов, Отв. ред. Д.В. Громов, Н.Л. Пушкарева. М.: Лабиринт, 2004. С. 144–150.

147. *МДАБЯ 2005*: Малый диалектологический атлас балканских языков. Серия лексическая. Том I. Лексика духовной культуры / Под. ред. А.Н. Соболева. München: Biblion Verlag, 2005. 432 с.

148. *Мазалова 2001*: Мазалова Н.Е. Состав человеческий: Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. 192 с.

149. *Мещерюк 1965*: Мещерюк И. Переселение Болгар в Южную Бессарабию 1828–1834 гг. (Из истории развития русско-болгарских дружеских связей). Кишинев: Картя молдовеняске, 1965. 209 с.

150. *Мороз 1998*: Мороз А.Б. Божница и окно: семиотические параллели // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого. Том II / Ред. колл.: Т.А. Агапкина, А.Ф. Журавлев, С.М. Толстая. М.: Индрик, 1998. С. 114–125.

151. *Морозова 2012*: Морозова М.С. Глагольная система говора албанцев Украины // Современная албанистика: достижения и перспективы. Сборник статей / Ин-т лингвистических исследований РАН / Ред. М.В. Домосилецкая, А.В. Жугра, М.С. Морозова, А.Ю. Русаков. СПб.: Нестор-История, 2012. С. 252–274.

152. *Морозова 2012a*: Морозова М.С. Семейно-родственные отношения у албанцев Украины: взгляд сквозь призму языка // Традиційна культура діаспори: збірка наукових праць: матеріали міжнародної наукової конференції «Одеські етнографічні читання» / Наук. ред. В.Г. Кушнір. Одеса: КП ОМД, 2012. С. 320–331.

153. *Морозова 2013*: Морозова М.С. Говор албанцев Украины: эволюция диалектной системы в условиях языкового контакта: дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2013. 183 с.

154. *Мосс 1996*: Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / пер. с франц., послесловие и комментарии А. Б. Гофмана / Сер. «Этнографическая библиотека». М.: Восточная литература, 1996. С. 83–222.

155. *Науменко 2012*: Науменко Г.М. Этнография детства: Сборник фольклорных и этнографических материалов. / Запись, составление, нотация и фотографии Г.М. Науменко. М.: Русская жизнь, 2012. 321 с.

156. *Некрылова 2009*: Некрылова А. Русский традиционный календарь на каждый день и для каждого дома. СПб.: Азбука-классика, 2009. 768 с.

157. *Нидерле 1956*: Нидерле Л. Славянские древности / пер. с чеш. Т. Ковалевой и М. Хазанова. Изд. Ин. Лит-ры, 1956. 450 с.

158. *Никитина 2008*: Никитина А.В. Свеча в обрядах перехода. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2008. 88 с.

159. *Новик 1998*: Новик А.А. Украшения албанцев Приазовья // Семинар «Ювелирное искусство и материальная культура»: тез. докладов участников

шестого коллоквиума / Науч. ред. Н.А. Захарова. СПб.: Государственный Эрмитаж, 1998. С. 52–53.

160. *Новик 2000*: Новик А.А. Албанцы и славяне в поселениях юга Украины. По материалам экспедиций 1998 г. // Проблемы славяноведения: Сборник научных статей и материалов / Отв. ред. С.И. Михальченко. Брянск, 2000. Вып. 1. С. 234–243.

161. *Новик 2004*: Новик А.А. Албанские поселения на юге Украины. Свадебная обрядность в Приазовье в контексте сохранения традиций // Доклады российских ученых. IX конгресс по изучению стран Юго-Восточной Европы (Тирана, 30.08.–03.09.2004) / Отв. ред. В.К. Волков и А.Ю. Русаков. СПб.: Наука, 2004. С. 200–216.

162. *Новик 2007*: Новик А.А. Албанские музыкальные инструменты в европейских коллекциях Кунсткамеры // Проблемы славяноведения: сб. науч. ст. и материалов / Отв. ред. С.И. Михальченко. Брянск: Изд-во Брянского гос. ун-та, 2007. Вып. 9. С. 249–252.

163. *Новик 2009*: Новик А.А. Самосознание албанцев Украины: к вопросу этнонима. Полевые материалы 1998–2008 г. // Проблемы славяноведения: сб. науч. ст. и материалов / Отв. ред. С.И. Михальченко. Брянск: РИО Брянского гос. ун-та, 2009. Вып. 11. С. 234–245.

164. *Новик 2010*: Новик А.А. Самосознание албанцев Украины: к вопросу этнонима (полевые материалы 1998–2009 гг.) // Материалы полевых исследований МАЭ РАН / Отв. ред. Е.Г. Федорова. СПб.: МАЭ РАН, 2010. Вып. 10. С. 57–76.

165. *Новик 2010а*: Новик А.А. Пасхальные празднества и обряды албанцев Приазовья: По материалам прошлых и новых экспедиций 1998–2009 гг. // Проблемы славяноведения: сб. науч. ст. и материалов / Отв. ред. С.И. Михальченко. Брянск: РИО Брянского гос. ун-та, 2010. Вып. 12. С. 273–302.

166. *Новик 2011*: Новик А.А. Бабин день А Бабос дита (A Babos dita) в традиции албанцев Украины: 1940–1950-е годы (материалы экспедиций в Приазовье) // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2011 г. / Отв. ред. Ю.К. Чистов. СПб.: МАЭ РАН, 2012. С. 128–137.

167. *Новик 2011а*: Новик А.А. Самосознание албанцев Украины: исторический, лингвистический и экстралингвистический контексты // ЭО. 2011. № 5. С. 75–90.

168. *Новик 2011б*: Новик А.А. Мифологические персонажи в традиционной культуре албанцев Украины: материалы полевых исследований 1998–2011 гг. // Проблемы славяноведения: сб. науч. ст. и материалов / Отв. ред. С.И. Михальченко. Брянск: РИО Брянского гос. ун-та, 2011. Вып. 13. С. 266–286.

169. *Новик 2012*: Новик А.А. Демоны судьбы, души умерших младенцев и возможность изменить будущее в верованиях албанцев Украины. Полевые материалы 2008–2010 годов // Аспекты будущего по этнографическим и фольклорным материалам: сб. науч. ст. / Отв. ред. Т.Б. Щепанская. СПб.: МАЭ РАН, 2012. С. 52–71.

170. *Новик 2013*: Новик А.А. Знахарские практики албанцев и гагаузов Приазовья: по материалам экспедиций 1998–2012 гг. // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2012 г. / Отв. ред. Ю.К. Чистов. СПб.: МАЭ РАН, 2013. С. 407–415.

171. *Новик 2013а*: Новик А.А. Традиционная одежда албанцев Приазовья и Буджака в собрании МАЭ // Европейское культурное пространство в коллекциях МАЭ / Отв. ред. А.А. Новик. СПб.: МАЭ РАН, 2013. (Сб. МАЭ. Т. LVIII). С. 109–220.

172. *Новик 2013б*: Новик А.А. Бабин день в традиции албанцев Приазовья: материалы экспедиций 1998–2011 гг. // ЭО. 2013. № 5. С. 81–97.

173. *Новик 2014*: Новик А.А. Лексика мифологии албанцев Дэвола: материалы экспедиции 2013 г. // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2013 г. / Отв. ред. Ю.К. Чистов. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 401–410.

174. *Новик 2015*: Новик А.А. Лексика болгарской мифологии: ареальные этнолингвистические исследования в полилингвальном регионе Приазовья // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 9. Филология. Востоковедение. Журналистика. 2015. Вып. 3. С. 138–152.

175. *Новик Е. 2004*: Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. 2-е изд., испр. и доп. М.: Восточная литература, 2004. 304 с.

176. *Панченко 2004*: Панченко А. Отношение к детям в русской традиционной культуре // Отечественные записки. № 3 (18). 2004 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.strana-oz.ru/2004/3/otnoshenie-k-detyam-v-russkoj-tradicionnoj-kulture>.

177. *Пивоварова 2013*: Пивоварова А.М. «Забытая» плацента: символические действия в современной практике домашних родов // АФ On-line. 2013. № 19. С. 106–127 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/019online/pivovarova.pdf>.

178. *Пиотровский 1994*: Пиотровский М.Б. Ислам и судьба // Понятие судьбы в контексте разных культур: сб. науч. ст. / Отв. ред. Н.Д. Арутюнова. М.: Наука, 1994. С. 92–97.

179. *Плотникова 1996*: Плотникова А.А. Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 1996. 72 с.

180. *Плотникова 1999*: Плотникова А.А. «Рубашечка» и «постелька» новорожденного // Кодови словенских култура. Београд, 1999. № 4. С. 158–167.



181. *Плотникова 1999а*: Плотникова А.А. Крошки // СД 1999. М.: Международные отношения, 1999. С. 685–687.
182. *Плотникова 2002*: Плотникова А.А. Южнославянские родины: структура, терминология, география // Кодови словенских култура. №7. Београд, 2002. С. 7–26.
183. *Плотникова 2004*: Плотникова А.А. Этнолингвистическая география Южной Славии. М.: Индрик, 2004. 768 с.
184. *Плотникова 2004а*: Плотникова А.А. Перекресток // СД 2004. М.: Международные отношения, 2004. С. 684–688.
185. *Плотникова 2009*: Плотникова А.А. Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала (Plotnikova A.A. Materijali za etnolingvističko proučavanje balkansko-slovenskog areala / prevod M. Pič). М.: Институт Славяноведения РАН, 2009.
186. *Плотникова 2013*: Плотникова А.А. Праздник Троицы по материалам полевых этнолингвистических исследований в карпато-балканской зоне // Троица. Rusalii. Певтѣкостѣ. Rrëshajët... К мотиву *зеленого* в балканском спектре: Материалы круглого стола 17 апреля 2012 года / Редкол.: Д.С. Ермолин, М.М. Макарецев (отв. ред.), И.А. Седакова, Т.В. Цивьян. М.: Институт славяноведения РАН, 2013. С. 59–77.
187. *Покровская 1995*: Покровская Л.А. Гагаузские термины родства // Алгебра родства: Родство. Системы родства. Системы терминов родства / Отв. ред. В.А. Попов. СПб.: МАЭ РАН, 1995. Вып. 1. С. 260–267.
188. *Попов 1996*: Попов Г.И. Русская народно-бытовая медицина // Торэн М.Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб.: АОЗТ Изд-во «Литера», 1996. С. 277–477.

189. *Попов 2000*: Попов А.П. Понтийские греки // Бюллетень Центра содействия развитию и правам расовых, этнических и лингвистических меньшинств. Краснодар, 2000. № 2 [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://history.kubsu.ru/pdf/kn6\\_102-133.pdf](http://history.kubsu.ru/pdf/kn6_102-133.pdf).

190. *Пригарин и др. 2001*: Пригарин О.А., Тхоржевская Т.В., Агафонова Т.А., Ганчев О.И. Кубей і кубейци: побут та культура болгар та гагаузів в с. Червоноармійське, Болградського району, Одеської області / Відп. ред. ст. н. с., д-р З.Т. Барболова. Одеса: Маяк, 2001.

191. *Пушкарева 1997*: Пушкарева Н.Л. Частная жизнь русской женщины: Невеста, жена, любовница (X — начало XIX в.). М.: Ладомир, 1997. 381 с.

192. *Пушкарева 2001*: Пушкарева Н.Л. Отечественные исследования по социологии, истории и этнологии материнства // ЭО. № 5. 2001. С. 91–101.

193. *Пчелинцева, Соловьева 2005*: Пчелинцева Н.Д., Соловьева Л.Т. Современная детская обрядность у народов Северного Кавказа // Лавровские (Среднеазиатско-Кавказские) чтения, 2004–2005 гг.: Тезисы докладов. СПб., 2005. С. 113–115.

194. *Рабей 2012*: Рабей Е.Б. Домашние роды в современном городе: конструирование мифологии и обрядности. Дипломная работа по специальности «Филология». М.: РГГУ, 2012. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [[http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/ER\\_d.html](http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/ER_d.html)].

195. *Раденкович 1995*: Раденкович Л. Дурной глаз в народных представлениях славян // ЖС. 1995. № 3. С. 33–35.

196. *Рамих 1997*: Рамих В.А. Материнство и культура. Философско-культурологический анализ. Ростов н/Д.: Донской гос. техн. университет, 1997. 143 с.

197. *Репина 2004*: Репина Л.П. Историческая память и современная историография // Новая и новейшая история. 2004. № 5. С. 39–51.

198. *Ромашова 2013*: Ромашова М.В. Дети и феномен детства в отечественной истории: новейшие исследования, дискуссионные площадки, события // Вестник Пермского университета. Серия: История. 2013. №2 (22). С. 108–116.

199. *Руднева 2012*: Руднева Е.А. Система терминов родства в албанском говоре села Геогриевка // Современная албанистика: достижения и перспективы: сб. статей / Ред. М.В. Домосилецкая, А.В. Жугра, М.С. Морозова, А.Ю. Русаков. СПб.: Нестор-История, 2012. С. 352–362.

200. *Рычкова 2014*: Рычкова Н.Н. Заметки о родильно-крестильной обрядности украинцев Саратовской области // ЖС. 2014. №4. С.53–57.

201. *Садохин 2004*: Садохин А.П. Этнология: Учебное пособие. Изд. 3-е, перераб. и доп. М.: Альфа-М; ИНФРА-М, 2004. 352 с.

202. *Сальникова 2007*: Сальникова А.А. Российское детство в XX в.: история, теория и практика исследования. Казань, 2007. 256 с.

203. *СД 1995*: Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И. Толстого. Т. 1: А (Август) — Г (Гусь). М.: Международные отношения, 1995. 584 с.

204. *СД 1999*: Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н.И. Толстого. Т. 2: Д (Давать) — К (Крошки). М.: Международные отношения, 1999. 702 с.

205. *СД 2004*: Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н.И. Толстого. Т. 3: К (Круг) — П (Перепелка). М.: Международные отношения, 2004. 704 с.

206. *СД 2009*: Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н.И. Толстого. Т. 4: П (Переправа через воду) — С (Сито). М.: Международные отношения, 2004. 704 с. 656 с.

207. *СД 2012*: Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под ред. Н.И. Толстого. Т. 5: С (Сказка) — Я (Ящерица). М.: Международные отношения, 2012. 736 с.

208. *Седакова 1994*: Седакова И.А. Балканославянские представления о демонах судьбы: трансформации во времени и пространстве // *Время в пространстве Балкан. Свидетельства языка* / Редкол. И.А. Седакова (отв. ред.), Г.П. Клепикова. М.: Институт славяноведения и балканистики РАН, 1994. С. 42–63.

209. *Седакова 1994a*: Седакова И.А. Хлеб в традиционной обрядности болгар: родины и основные этапы развития ребенка // *Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал* / Редкол.: Т.А. Агапкина, Л.Н. Виноградова, Н.И. Толстой (отв. ред.), С.М. Толстая. М.: Наука, 1994. С. 130–138.

210. *Седакова 1996*: Седакова И.А. Первые шаги ребенка: магия и мифология ходьбы (славяно-балканские параллели) // *Концепт движения в языке и культуре* / Отв. ред. Т.А. Агапкина. М.: Индрик, 1996. 284–305.

211. *Седакова 1997*: Седакова И.А. «Жилец» — «нежилец». Магия и мифология родин // *ЖС*. 1997. № 2 (14). С. 9–11.

212. *Седакова 2004*: Седакова И.А. Балканское в терминологии и обрядности южнославянских родин // *Доклады российских ученых. IX конгресс по изучению стран Юго-Восточной Европы (Тирана, 30.08 — 03.09. 2004)* / Отв. ред. В.К. Волков, А.Ю. Русаков. СПб.: Наука, 2004. С. 283–300.

213. *Седакова 2004a*: Седакова И.А. Пеленки // *СД 2004*. М.: Международные отношения, 2004. С. 658–660.

214. *Седакова 2004б*: Седакова И.А. Этнолингвистические материалы из северо-восточной Болгарии (с. Равна, Провадийская община, Варненская обл.) // Исследования по славянской диалектологии. 10. Терминологическая лексика материальной и духовной культуры балканских славян / Отв. ред. Г.П. Клепикова, А.А. Плотникова. М.: Институт славяноведения РАН, 2004. С. 237–267.

215. *Седакова 2005*: Седакова И.А. Ребенок в судьбе и жизненном сценарии взрослых // Традиционная культура. 2005. № 3. С. 52–62.

216. *Седакова 2007*: Седакова И.А. Лингвокультурные основы родинного текста болгар. Автореф. дис. ... док. фил. наук. М., 2007. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [<http://www.ruthenia.ru/folklore/sedakova2.htm>].

217. *Седакова 2007а*: Седакова И.А. Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М.: Индрик, 2007. 432 с.

218. *Серебрякова 1979*: Серебрякова М.Н. Семья и семейная обрядность в турецкой деревне: (Новейшее время). М.: Наука, 1979. 168 с.

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

220. *Соболев 2013*: Соболев А.Н. Основы лингвокультурной антропогеографии Балканского полуострова. Том I. Homo balcanicus и его пространство. СПб.: Наука; München: Verlag Otto Sagner, 2013. 264 с.

221. *Соколова 2008*: Соколова М.В. Что такое историческая память // Преподавание истории в школе. 2008. № 6 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://pish.ru/blog/articles/articles2008>.

222. *Стоянова (Захарченко) 2012*: Стоянова-Захарченко Г.Н. К вопросу о консервации традиции в полиэтничной среде: на материалах родильной и похоронной обрядовой практики болгар Южной Бессарабии // Человек в истории и культуре. Вып. 2. Мемориальный сборник материалов и исследований в память лауреата Государственной премии Украины, академика РАЕН, профессора Владимира Никифоровича Станко / Отв. ред. А.А. Пригарин. Одесса: СМІЛ, 2012. С. 402–406.

223. *Страхов 1983*: Страхов А.Б. Ритуально-бытовое обращение с хлебом и печью и его связь с представлениями о доле и загробном мире // Полесье и этногенез славян: Предварительные материалы и тезисы конференции / Редкол.: Н.И. Толстой (отв. ред.), Л.Н. Виноградова, С.М. Толстая. М.: Наука, 1983. С. 99–100.

224. *Сумцов 1996*: Сумцов Н.Ф. Символика славянских обрядов: Избранные труды / Послесл. А.К. Байбурина и В.З. Фрадкина; сост. и примеч. А.К. Байбурина. М.: Восточная литература, 1996. (Серия «Этнографическая библиотека»). 296 с.

225. *Сырф 2008*: Сырф В.И. Элементы традиционных верований в православном христианстве (на материале народной прозы гагаузов Буджака) // Revista de etnologie si culturologie. Chisinau, 2008. Vol. III. P. 135–142.

226. *Сырф 2012*: Сырф В.И. Роль традиционного детского фольклора в социализации ребенка у гагаузов // Феномен социализации в этнической культуре: Материалы Одиннадцатых этнографических чтений. СПб.: ИПЦ СПГУТД, 2012. С. 300–305.

227. *Толстая 1994*: Толстая С.М. Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал / Редкол.: Т.А. Агапкина, Л.Н. Виноградова, Н.И. Толстой (отв. ред.), С.М. Толстая. М.: Наука, 1994. С. 111–129.

228. *Толстая 1998*: С.М. Толстая. Символические заместители человека в народной магии // Судьбы традиционной культуры. Сборник статей и материалов памяти Ларисы Ивлевой. СПб., 1998. С. 72–77.

229. *Толстая 1999а*: Толстая С.М. Колыбель // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1999. Т. 2. С. 559–562.

230. *Толстая 1999б*: Толстая С.М. Зеркало // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1999. Т. 2. С. 321–324.

231. *Толстая 2000*: Толстая С.М. Славянские мифологические представления о душе // Славянский и балканский фольклор: Народная демонология / Отв. ред. Н.И. Толстой. М., 2000. С. 52–95.

232. *Толстая 2002*: Толстая С.М. «Ако се деца не држе»: магические способы защиты новорожденных от смерти // Кодови словенских култура. Београд, 2002. № 7. Деца. С. 55–87.

233. *Толстая 2002а*: Толстая С.М. Категория признака в символическом языке культуры (вместо предисловия) // Признаковое пространство культуры / Отв. ред. С.М. Толстая. М.: Индрик, 2002. С. 7–20.

234. *Толстая 2011*: Толстая С.М. Предметные оппозиции, их семантическая структура и символические функции // Славянский и балканский фольклор. Виноградье. Вып. 11. М.: Индрик, 2011. С. 9–18.

235. *Толстая 2012*: Толстая С.М. Ходить // СД 2012. М.: Международные отношения, 2012. С. 443–446.

236. *Толстая, Виноградова 1993*: Толстая С.М., Виноградова Л.Н. Символический язык вещей: веник (метла) в славянских обрядах и верованиях //

Символический язык народной культуры. Балканские чтения — II / Отв. ред. С.М. Толстая, И.А. Седакова. М.: Институт славяноведения РАН, 1993. С. 3–36.

237. *Толстой 1991*: Толстой Н.И. Соленый болгарин // *Studia slavica: Языкознание. Литературоведение. История. История науки: К 80 летию С.Б. Бернштейна* / Редкол.: Р.В. Булатова, В.А. Дьяков, В.Н. Топоров, В.А. Хорев. М.: Институт славяноведения и балканистики СССР, 1991. С. 38–46.

238. *Толстой 1995*: Толстой Н.И. Магические обряды и верования, связанные с южнославянскими «одномесечниками» и «однодневками» // *Малые формы фольклора. Сборник статей памяти Г.Л. Пермякова. Сост. Т. Н. Свешникова*. М.: Восточная литература, 1995. С. 144–165.

239. *Толстой 1995а*: Толстой Н.И. Водка // *СД 1995*. М.: Международные отношения, 1995. С. 392–394.

240. *Толстой 1995б*: Толстой Н.И. Вино // *СД 1995*. М.: Международные отношения, 1995. С. 373–374.

241. *Толстой 1996*: Толстой Н.И. Язычество древних славян // *Очерки истории культуры славян*. М.: Индрик, 1996. С. 145–160.

242. *Толстой 2003*: Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. М.: Индрик, 2003. 624 с.

243. *Толстые 2013*: Толстые Н.И. и С.М. Славянская этнолингвистика: вопросы теории. (Материалы ко Второму Всероссийскому совещанию славистов 5–6 ноября 2013 г.). М.: ИСл РАН, 2013. 240 с.

244. *Топорков 1992*: Топорков А.Л. «Перепекание» детей в ритуалах и сказках восточных славян // *Фольклор и этнографическая действительность* / Отв. ред. А.К. Байбурин. СПб.: Наука, 1992. С. 114–118.

245. *Топорков 2012*: Топорков А.Л. Печь // *СД 2012*. М.: Международные отношения, 2012. С. 39–44.



246. *Узенева, Усачева 2000*: Узенева Е.С., Усачева В.В. Мука в обычаях и обрядах славян // Кодови словенских култура. Београд. 2000. № 5. С. 108–119 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.rastko.rs/projekti/etnoling/delo/11703>.

247. *Узенева 2010*: Узенева Е.С. Болгарская свадьба: этнолингвистическое исследование. М.: Индрик, 2010. 280 с.

248. *Украинцы 2000*: Украинцы / Отв. ред. Н.С. Полищук, А.П. Пономарев. М.: Наука, 2000. 535 с.

249. *Усачева 1999*: Усачева В.В. Зубы // СД 1999. М.: Международные отношения, 1999. С. 359–362.

250. *Фасмер 1986*: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. Т. 2 (Е — Муж) / Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. 2-е изд., стер. М.: Прогресс, 1986. 672 с.

251. *Хальбвакс 2005*: Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. 2005. № 2–3 (40–41) [Электронный ресурс]. URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2-pr.html>.

252. *Харузина 1904*: Харузина В.Н. Программа для собирания сведений о родильных и крестильных обрядах у русских крестьян и инородцев // ЭО. 1904. Вып. 4. С. 120–156.

253. *Хлеб 2004*: Хлеб в народной культуре: этнографические очерки / Отв. ред. С.А. Арутюнов, Т. А. Воронина. М.: Наука, 2004. 412 с.

254. *Хориков, Малев 1980*: Хориков И.П., Малев М.Г. Новогреческо-русский словарь. Около 67000 слов / Под ред. П. Пердикиса и Т. Пападопулоса. М.: Русский язык, 1980. 853 с.

255. *Цивьян 1990*: Цивьян Т.В. Лингвистические основы балканской модели мира. М.: Наука, 1990. 208 с.

256. *Цивьян 2008*: Цивьян Т.В. Человек и его судьба-приговор в модели мира // Язык: тема и вариации. Кн. 2: Античность. Язык. Знак. Миф и фольклор. Поэтика / Т.В. Цивьян; Отв. ред. В.Н. Топоров. М.: Наука, 2008. С. 141–150.

257. *Чёха 2013*: Чёха О.В. Лексика рождественских обрядов в северной Греции (материалы к словарю) // Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого / Редкол.: С.М. Толстая, Т.А. Агапкина. М.: Индрик, 2013. С. 407–427.

258. *Чижикова 1979*: Чижикова Л.Н. Русско-украинские этнокультурные связи в южных районах Украины // Культурно-бытовые процессы на юге Украины / Отв. ред. Ю.В. Иванова. М.: Наука, 1979. С. 12–73.

259. *Чодоров 2000*: Чодоров Н. Воспроизводство материнства: психоанализ и социология пола // Антология гендерных исследований / Сост. и коммент. Е. Гаповой, А. Усмановой. Минск: Пропилеи, 2000. С. 29–76.

260. *Чийшия 2003*: Чийшия: очерки истории и этнографии болгарского села Городнее в Бессарабии / Гл. ред. В.Н. Станко. Одесса: Астропринт, 2003. 792 с.

261. *Шабашов 2002*: Шабашов А.В. Гагаузы: система терминов родства и происхождение народа. Одесса: Астропринт, 2002. 744 с.

262. *Шабашов 2003*: Шабашов А.В. Семейные обряды и обычаи // Чийшия: очерки истории и этнографии болгарского села Городнее в Бессарабии / Гл. ред. В.Н. Станко. Одесса: Астропринт, 2003. С. 475–481.

263. *Шарапова 1990*: Шарапова Л.В. Албаноязычные поселения Болгарии и Украины // Основы Балканского языкознания. Языки балканского региона. Ч. 1 (новогреческий, албанский, романские языки) / Отв. ред. А.В. Десницкая. Л.: Наука, 1990. С. 114–124.

264. *Широков 1962*: Широков О.С. Происхождение бессарабских албанцев (опыт глоттохронологии). Доклад на Межвузовской конференции по применению

структурных и статистических методов исследования словарного состава языка (И МГИПИИЯ. 21–24 ноября 1961 г.) // Научные доклады высшей школы. Филологические науки. М., 1962. Т. 4 (20). С. 26–36.

289. *Щепанская 1994*: Щепанская Т.Б. Мир и миф материнства. Санкт-Петербург, 1990-е годы // ЭО. 1994. № 5. С. 15–27.

290. *Щепанская 1996*: Щепанская Т.Б. Сокровенное материнство // Секс и эротика в русской традиционной культуре / сост. А.Л. Топорков. М.: Ладомир, 1996. С. 395–443.

291. *Щепанская 1998*: Щепанская Т.Б. О материнстве и власти // Мифология и повседневность: Мат. науч. конф. (18–20 февраля 1998). СПб., 1998. С. 177–195.

292. *Щепанская 1999*: Щепанская Т.Б. Пронимальная символика // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы / Отв. ред. Т.А. Бернштам. СПб.: МАЭ РАН, 1999. (Сб. МАЭ. Т. XLVII). С. 149–190.

293. *Шрадер 1913*: Шрадер О. Индоевропейцы = Die Indogermanen / Пер. Ф.И. Павлова; Под ред. и со вступ. ст. А.Л. Погодина. СПб.: Изд. П.П. Сойкина, 1913. 211 с.

294. *Щурко 2012*: Щурко Т.А. «Обязательное материнство»: репродуктивное тело женщины как объект государственного регулирования (на материале газеты «Советская Белоруссия») // Laboratorium. 2012. № 2. С. 69–90.

295. *Этнология 2007*: Этнология на историческом факультете (программы курсов). Учебно-методическое пособие / под ред. О.Е. Казьминой, В.В. Пименова, Т.Д. Соловей. М.: Истор. ф-т Моск. ун-та, 2007. 280 с.

296. *ЭССЯ 1983*: Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 10 (\*kлерась — \*kопь) / Отв. ред. О.Н. Трубачев. М.: Наука, 1983. 198 с.

297. *ЭССЯ 1990*: Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 16 (\**lokadlo* — \**ľъživъsь*) / Под ред. О.Н. Трубачева. М.: Наука, 1990. 264 с.

298. *Якушкина 2001*: Якушкина Е.И. Предсталения о суденицах в сербохорватской народной прозе // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры / Сост. Е.А. Белоусова; Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2001. (Традиция–текст–фольклор: типология и семиотика). С. 164–171.

299. *Якушкина 2004*: Якушкина Е.И. Южнославянская лексика судьбы с точки зрения ареалогии // Исследования по славянской диалектологии.10. Терминологическая лексика материальной и духовной культуры балканских славян / Отв. ред. Г.П. Клепикова, А.А. Плотникова. М.: Институт славяноведения РАН, 2004. С. 168–182.

300. *Антонијевић 1982*: Антонијевић Д. Обреди и обичаји балканских сточара. Београд: Балканолошки институт САНУ, 1982. (Посебна издања. Балканолошки институт. Књ. 16). 194 с.

301. *Арнаутов 1969*: Арнаутов М. Обичаи при раждане // Очерци по българския фолклор. Т. 2. София, 1969. С. 688–714.

302. *Вакарелски 2007*: Вакарелски Х. Етнография на България. 3-о изд. София: Артграф ООД, 2007. 624 с.

303. *Вражиновски 2000*: Вражиновски Т. Речник на народната митологија на македонците. Прилеп — Скопје: Институт за старословенска култура — Матица Македонска, 2000. 471 с.

304. *Вуковић 2004*: Вуковић Р.М. Народни обичаји, веровања и пословице код Срба: са кратким прегледом у њихову прошлост. Београд: Сазвежђа, 2004. 340 с.

305. *Георгиева 1993*: Георгиева И. Българска народна митологија. Софија, 2007. 260 с.
306. *Георгиевски 2011*: Георгиевски Д. Обичаи и верувања поврзани со бременоста, раѓањето и одгледувањето на децата во Кратовскиот регион // Зборник Етнологија. Скопје: Музеј на Македонија, 2011. № 4. С. 153–160.
307. *Грбић 1909*: Грбић С.М. Рођење // Обичаји народа српскога. Књига II. СЕЗ. XIV / ур. Д-р Тих. Р. Ђорђевић Београд, 1909. С. 7–140.
308. *Дебељковић 1907*: Дебељковић Д. Обичаји српског народа на Косову Пољу // СЕЗ. Београд, 1907. Књ. VII. С. 173–185.
309. *Дихан 2001*: Дихан М. Преселване на българите в Южна Украина (Научно-популарен очерк). Одеса: Маяк, 2001. 104 с.
310. *Драгојловић 2008*: Драгојловић Д. Паганизам и хришћанство у Срба. Београд: Службени гласник, 2008. 420 с.
311. *Ђорђевић 1990*: Ђорђевић Т. Деца у веровањима и обичајима нашег народа. Београд: Идеа; Ниш: Просвета, 1990. 304 с.
312. *Жизненият цикл 2000*: Жизненият цикл. Доклади от българо-србска научна конференция 12-15 јуни 2000 / ред. колл. Радост Иванова, Валентина Васева, Евгения Кръстева-Благоева. Софија: Етнографски институт с музей, 2000.
313. *Јашар-Настева 2001*: Јашар-Настева О. Турските лексички елементи во македонскиот јазик. Скопје: Ин-т за македонски јазик «Крсте Мисирков», 2001. 301 с.
314. *Јовићевић 1922*: Јовићевић А. Црногорско приморје и крајна // Српски етнографски зборник. Књ. 11 / уред. Ј. Цвијић. Београд. 1922. С. 1–171.
315. *Колев 1987*: Колев Н. Българска етнографија, Софија: Наука и изкуство, 1987. 290 с.

316. *Костић 1996*: Костић С. Амајлије у народним веровањима у источној Србији // Гласник етнографског музеја. 1996. Књ. 60. С.77–95.

317. *Легурска, Китанова 2008*: Легурска П., Китанова М. Тематичен речник на термините на народни календар. Софија: Академично изд-во «Проф. МАРИН ДРИНОВ», 2008. 150 с.

318. *Мицева 1994*: Мицева Е. Невидими ношни гости. Софија: Наука и изкуство, 1994. 182 с.

319. *Недељковић 2010*: Недељковић М. Српски обичајни календар. Београд: Чин, 2010. 416 с.

320. *Обичаји 2002*: Обичаји животног циклуса у градској средини / Ур. Зорица Дивац. Београд: ЕИ САНУ, 2002. 408 стр.

321. *Петреска 2008*: Петреска В. Етнографија на современиот семеен живот во македонското семејство. Скопје: Институт за фолклор «Марко Цепенков», 2008. 193 с.

322. *Петреска 2008а*: Петреска В. Категориите близина и дистанца: етнологско-антрополошко истражување во народната култура. Скопје: Институт за фолклор «Марко Цепенков», 2008. 185 с.

323. *Раденковић 2011*: Раденковић Љ. Народна предања о одређивању судбине: словенске паралеле // ЖИВА реч: зборник у част проф. др. Наде Милошевић-Ђорђевић / уред. М. Детелић, С. Самарџија. Београд: Балканолошки институт САНУ: Филолошки факултет, 2011. (Посебна издања / Балканолошки институт Српске академије наука и уметности, 115). С. 511–534.

324. *Рељић 1991*: Рељић Љ. Вино у обичајима животног циклуса // Гласник етнографског музеја у Београду. 1991. Књ. 54–55. С. 221–237.

325. *Ристески 2004*: Ристески Љ. Културна топографија на човечкото тело // EthnoAnthropoZoom / ЕтноАнтропоЗум. Списание на Заводот за Етнологија. 2004. № 4. С. 89–115.
326. *Старева 2005*: Старева Л. Български обичаи и ритуали: раждане, сватба, сбогуване — ритуали, забрани, гадания, предсказания, вярвания, обредни вещи, храни и символи, благословии, песни, молитви. София: Труд, 2005. 367 с.
327. *Стјепановић-Захаријевски 2004*: Стјепановић-Захаријевски Д. Обичајност и породица: етно-социолошке теме. Ниш: Филозофски факултет, 2004. 124 с.
328. *Тодорова 1988*: Тодорова Д. Преживелици от обичайното право във Варненско // ИНМВ, 1988. Т. 24 (39). С. 142–149.
329. *Требјешанин 2000*: Требјешанин Ж. Представа о детету у србској култури. Београд: Југословенски центар за права детета, 2000. 352 с.
330. *Яранов 1932*: Ярановъ Д. Преселническо движение на българи от Македония и Албания къмъ източнитѣ български земи презъ XV до XIX вѣкъ // Македонски прегледъ. София: Типография П. Глушкова, 1932. Год. VII. Кн. 2, 3. С. 63–118.
331. *Adhami 2001*: Adhami S. Vështrim mbi kulturën popullore të trevës së Përmetit / Red. V. Andrea. Tiranë: Ada, 2001. 592 f.
332. *Belousova 2002*: Belousova E. Preservation of Natural Childbirth Traditions in the Russian Homebirth Community // Journal of the Slavic and East European Association. 2002. Vol. 7. No. 2. P. 50–77.
333. *Belousova 2002a*: Belousova E. The ‘Natural Childbirth’ Movement in Russia: Self Representation Strategies // Anthropology of East Europe Review. 2002. Vol. 20. No. 1. P. 11–18.
334. *Bichurina 2013*: Bichurina N. Le nom d’idiome et la substitution linguistique: les Albanais d’Ukraine // Cahiers de l’ILSL. 2013. № 35. P. 139–155.

335. *Biedermann 1994*: Biedermann H. Dictionary of symbolism: cultural icons and the meanings behind them / H. Biedermann; Translated by J. Hulbert. New York: Meridian, 1994. 465 p.

336. *Çabej 1982*: Çabej E. Studime etimologjike ne fushe te shqipes. Bleu I. Hyrja. Tiranë: Akademia e shkencave e RPS të Shqipërisë: Instituti i gjuhësisë dhe i letërsisë: Shtypshkronja “Mihal Duri” 1982. 343 f.

337. *Çabej 2011*: Çabej E. Diana dhe zana. Studime kulturhistorike. Tiranë: Tiranë: ÇABEJ, 2011. 148 f.

338. *Childbirth 1997*: Childbirth and Authoritative Knowledge: Cross-Cultural Perspectives / Ed. by Robbie E. Davis-Floyd, C. F. Sargent. Berkeley — Los Angeles — London, 1997.

339. *Children 1991*: Children in Historical and Comparative Perspective / an International Handbook and Research Guide. N.Y.; Westport; Connecticut; London, 1991.

340. *Davis-Floyd 1992*: Davis-Floyd R. Birth as an American Rite of Passage. Berkeley CA: University of California Press, 1992.

341. *Delijorgji 2011*: Delijorgji S. Rreth interferencave leksiko-semantike të greqishtes në shqip. Diss. ... për marrjen e gr. shk. «Doktor». Specialiteti: Leksikologji dhe semantikë. Tiranë, 2011. 204 f.

342. *DeMause 1995*: DeMause L. The History of Childhood. Northvale, New Jersey: Jason Aronson, 1995. 450 p.

343. *Dizdari 2005*: Dizdari T.N. Fjalor i orientalizmave në gjuhen shqipe (Rreth 4500 fjalë me prejardhje nga gjuhët turke, arabe dhe perse). Tiranë: AIITC, 2005.

344. *Erll 2008*: Erll A. Cultural Memory Studies: an introduction // Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook / ed. by Astrid Erll, Ansgar Nünning. Berlin, 2008. P. 1–18.



345. *Erlil 2011*: Erlil A. Memory in culture / translated by Sara B. Young. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011. 224 p.

346. *Fetaj-Berisha 2011*: Fetaj-Berisha V. Ritet e lindjes dhe të vdekjes në rrethinën e Deçanit. Prishtinë: Muzeu i Kosovës, 2011. 173 f.

347. *Gjergji 1990*: Gjergji L. Roli i femrës shqiptarë në familje dhe në shoqëri. Drita, 1990. 160 f.

348. *Gjika 2002*: Gjika A. Kolonja e Kurveleshit / red. K.F. Shabani. Përmet: Fjalët e Qiririt, 2002. 393 f.

349. *FGjSSH 1980*: Fjalor i gjuhës së sotme shqipe (me rreth 41000 fjalë) / A. Kostallari (hart.), J. Thomai, Xh. Lloshi, M. Samara etj. Tiranë: Akademia e shkencave e RPS të Shqipërisë, Instituti i gjuhësisë dhe i letërsisë, 1980. 2275 f.

350. *Gélis 1991*: Gélis J. History of Childbirth: Fertility, Pregnancy and Birth in Early Modern Europe. University Press of New England, 1991. 326 p.

351. *Hahn 1980*: Hahn G. Zakonet familjare në Rrëzë të Tepelenës // Kultura Popullore. Tiranë, 1980. № 2. F. 191–196.

352. *Hajrizaj 1990*: Hajrizaj F. Mbi disa besimi e bestytini në Kotorr e Radishevë të Drenicës // Studimi etnografik i ndryshimeve bashkëkohor në kulturën popullore shqiptare. Materiale nga sessione shkencor i mbajtur në Prishtinë më 7 dhe 8 dhjetor 1989. Prishtinë, 1990. F. 287–294.

353. *Halimi 2000*: Halimi K. Nga mjekësia popullore e Kosovës // Trajtime dhe studime etnologjike / K. Halimi. Prishtinë: Instituti Albanologjik, 2000. F. 177–186.

354. *Halimi 2011*: Halimi K. Pozita e gruas shqiptare të Kosovës në familje e në shoqëri // Trajtime dhe studime etnologjike / K. Halimi; Përgatitja për shtyp D. Halimi-Statovci. Prishtinë: Instituti Albanologjik, 2011. F. 17–44.

355. *Halimi 2011a*: Halimi K. Këngë rituale zakonore // Trajtime dhe studime etnologjike / K. Halimi; Përgatitja për shtyp D. Halimi-Statovci. Prishtinë: Instituti Albanologjik, 2011. F. 267–297.

356. *Halimi 2011b*: Halimi K. Nga mjekësia popullore e Kosovës // Trajtime dhe studime etnologjike / K. Halimi; Përgatitja për shtyp D. Halimi-Statovci. Prishtinë: Instituti Albanologjik, 2011. F. 179–188.

357. *Halimi-Statovci 1998*: Halimi-Statovci D. Etnologjia flet. Prishtinë: Instituti Albanologjik, 1998. 394 f.

358. *Jovanović 2007*: Jovanović B. Sudbina i magija: antropološki ogledi. Beograd: Prosveta, 2007. 375 s.

359. *Islami 1955*: Islami S. Material gjuhësor nga kolonitë shqiptare të Ukrainës // BShSh. 1955. № 2. F. 163–180.

360. *Korça 1923*: Korça edhe katundet e qarkut. Korçë: Dhori Koti, 1923. 110 f.

361. *Kosumi 2012*: Kosumi L. Ritet e kalimit në rrethanat aktuale // Albanologji 2. Vëll. 1. Punimet nga aktiviteti shkensor. Java e Albanologjisë (14–18 nëntor 2011). Prishtinë, 2012. F. 409–413.

362. *Krasniqi 1987*: Krasniqi M. Mjekësija popullor e Rugovës // Rugova. Monografi etnografike / Red. M. Krasniqi. Prishtinë: Instituti Albanologjik, 1987. F.117–124.

363. *Kurti 2010*: Kurti Donat (At), O.F.M. Zakone e doke shqiptare / Përg. për bot. V. Demaj. Shkodër: Botime Françeskane, 2010. 283 f.

364. *Lajçi 1990*: Lajçi B. Disa të dhëna për syrin i keq në Rugovë // Studimi etnografik i ndryshimeve bashkëkohor në kulturën popullor shqiptare. Materiale nga sesioni shkensor i mbajtur në Prishtinë më 7 dhe 8 dhjetor 1989 / Red. D. Halimi-Statovci, F. Syla. Prishtinë: Instituti Albanologjik, 1990. F. 163–169.

365. *Lajçi 2007*: Lajçi B. Gjurmime etnologjike. Pejë, 2007. 300 f.

366. *Latifi 2006*: Latifi L. Mbi huazimet turke në gjuhën shqipe, krahasuar me gjuhët e tjera të Ballkanit. Tiranë: Dudaj, 2006. 542 f.

367. *Latifi 2012*: Latifi L. Turqizmat dhe semantika e tyre në fjalorët e shqipes. Tiranë: Guttenberg, 2012. 311 f.

368. *Mançe et al. 2005*: Fjalor rusisht-shqip: rreth 3500 fjalë / M. Mançe, L. Dhimitri, Xh. Zykaj, L. Myrto, N. Malo. Tiranë: EDFFA, 2005. 1097 f.

369. *Martin, Nitschke 1986*: Martin J., Nitschke A. Zur Socialgeschichte der Kindheit. München, 1986. 728 s.

370. *Meyer 1891*: Meyer G. Etymologisches Wörterbuch der Albanesischen Sprache. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1891. 524 S.

371. *Morozova 2009*: Morozova M. Disa trajta të sistemit emeror në të folmen e shqiptarëve të Ukrainës // Seminari Ndërkombetar për Gjuhën, Letërsinë dhe Kulturën Shqiptare. Materialet e punimeve të Seminarit XXVIII Ndërkombetar për Gjuhën, Letërsinë dhe Kulturën Shqiptare: Prishtinë, 18–29 gusht 2009 / Kryered. L. Matoshi. Prishtinë: Universiteti i Prishtinës: Fakulteti i Filologjisë, 2009. № 28/1. F. 77–80.

372. *Murtezani 2008*: Murtezani I. Rite dhe praktika magjike të ciklit jetësor: (Rajoni i Dervenit të Shkupit). Shkup: LOGOS-5, 2008. 183 f.

373. *Musliu, Dauti 1996*: Musliu S., Dauti D. Shqiptarët e Ukrainës. Udhëpërshkrime dhe punime shkencore. Shkup: Shkupi, 1996. 208 f.

374. *Noka 2007*: Noka A. Novosej: një vështrim historik, gjeografik, etnokulturor / Red. Petrit Palushi. Tiranë: MediaPrint, 2007. 304 f.

375. *Nushi 1974*: Nushi J. Mitologji e besime në Myzeqe (me një parathënje nga Mark Tirtja) // Etnografia Shqiptare. 1974. № 5. F. 283–339.

376. *Obrebski 1977*: Obrebski J. Ritual and social structure in a Macedonian village. Research report N16. Department of anthropology, University of Massachusetts. Ed. by B.K. Halpern and J.M. Halpern. Amherst, 1977.

377. *Orel 1998*: Orel V. Albanian etymological dictionary. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1998. 705 p.

378. *Orme 2003*: Orme N. Medieval Children. Yale University Press, New Heaven and London, 2003. 387 p.

379. *Pulaha 1997*: Pulaha A. Fshati dhe popullsia e tij në trevat juglindore gjatë shekujve XV–XVI // ESh. Tiranë, 1997. № 17. F. 47–71.

380. *Rich 1976*: Rich A.C. Of woman born: motherhood as experience and institution. New York, 1976. 318 p.

381. *Schneeweis 2005*: Schneeweis E. Vjetrovanja i običaji srba i hrvata / E. Schneeweis; S njemačkog prevela D. Hrastovec; stručna redakcija i predgovor I. Lozica. Zagreb: Golden marketing–Tehnička knjiga, 2005. 271 s.

382. *Squire 2009*: Squire C. The Social Context of Birth. Radcliffe Publishing, 2009. 339 p.

383. *Selimi 2007*: Selimi Y. Jetë familjare: (fushat bregdetare të Shqipërisë së Veriut) / Red. N. Xhagolli. Tiranë: Akademia e Shkencave, 2007. 150 f.

384. *Siqeca, Kullashi 1987*: Siqeca Sh., Kullashi Z. Doke e zakone të Rugovës rreth lindjes, martesës e vdekjes // Rugova. Monografi etnografike (E kaluara historike e Rugovës) / Red. M. Krasniqi. Prishtinë: AShAK: Sektori i Shkencave Shoqërore, 1987. F. 144–145.

385. *Soroçanu 2006*: Soroçanu E. Gagauzların kalendar adetleri: etnolingvistik araştırması = Гагаузская календарная обрядность: Этнолингвистическое исследование. Kişinöv: Gunivas, 2006. 256 p.

386. *Stipqeviç 2012*: Stipqeviç A. Kultura tradicionale e arbëneshëve të Zarës / A. Stipqeviç; Përkth. nga kroatishtja S. Fetiu. Prishtinë: Instituti Albanologjik i Prishtinës, 2012. XVII. 440 f.

387. *Sulejmani 2005*: Sulejmani F. Lindja, martesë dhe vdekja në malësitë e Tetovës. Tetovë: SHB «Çabej», 2005. 510 f.
388. *Shkurtaç 2001*: Shkurtaç Gj. Onomastikë dhe etnolinguistikë / Red. P. Haxhi-llazi. Tiranë: SHBLU, 2001. 288 f.
389. *Shkurtaç 2004*: Shkurtaç Gj. Etnografi e të folur të shqipes (përmbledhje studimesh socio dhe etnolinguistike) / Red. Gj. Binaj. Tiranë: SHBLU, 2004. 278 f.
390. *Tase 2006*: Tase P. Fjalor dialektor: me fjalë e shprehje nga Jugu i Shqipërisë. Tiranë: Botime Çabej, 2006.
391. *Tirta 1999*: Tirta M. Migrime të shqiptarëve të brendshme dhe jashtë atdheut (Vitet 40 të shek. XIX — vitet 40 të shek. XX) // ESh. 1999. № 18. 209 f.
392. *Tirta 2003*: Tirta M. Etnologjia e shqiptarëve. Tiranë: GEER, 2003. 540 f.
393. *Tirta 2004*: Tirta M. Mitologjia ndër shqiptarë. Tiranë: Shkenca, 2004. 452 f.
394. *Turner 1978*: Turner A.W. Rituals of Birth: From Prehistory to the Present. New York: David McKay, 1978.
395. *Vini 2009*: Vini A. Traditat zakonore në qytetin e Elbasanit / red. Farmir Musai. Elbasan: Rama Graf, 2009. 427 f.
396. *Visaret 1944*: Visaret e kombit. Tiranë: Tirana, 1944. Vëll. XIII. Doko e zakone familjare. 200 f.
397. *Voronina et al. 1996*: Voronina I., Domosileckaja M., Sharapova L. E folmja e shqiptarëve të Ukrainës. Shkup: Shkupi, 1996. 202 f.
398. *Xhaçka 1959*: Xhaçka V. Lindja e martesë në Devoll // Buletin i Universitetit Shtetëror të Tiranës. Seria Shkencat Shoqërore. 1959. № 13 (1). F. 199–212.
399. *Xhagolli 2007*: Xhagolli A. Etnologjia dhe folklori shqiptar. Vlorë: Triptik, 2007. 302 f.

400. *Xhemaj 2003*: Xhemaj U. Etnokultura shqiptare në Podgur (monografi etnologjike). Prishtinë, 2003.

401. *Xhemaj 2005*: Xhemaj U. Shtresime kulturore. Prishtinë: Instituti Albanologjik i Prishtinës, 2005. 410 f.

402. *Ylli 1997*: Ylli Xh. Das slavische Lehngut im Albanischen. 1. Teil. Lehnwörter. München: Verlag Otto Sagner, 1997. 344 s.

403. *Zeneli 2010*: Zeneli P. Vëzhgime gjuhësore dhe etnografike / red. Gjovalin Shkurtaj. Tiranë: Kristalina-KH, 2010. 347 f.

404. *Zymeri 1983*: Zymeri A. Nga terminologjia e mjekësisë popullore // Trashëgimia dhe transformimi i kulturës popullore (Materiale nga sesioni shkensor, mbajtur në Prishtinë me 7–8 shtator 1979). Prishtinë, 1983. F.: 261–268.

405. *Οικονομόπουλος 1999*: Οικονομόπουλος Χ. Ελληνικό λαογραφικό λεξικό για τη Μάνα και το Παιδί. Αθήνα, 1999. 283 σ.

### Электронные ресурсы

406. Альманах «Детские чтения» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://detskie-chtenia.ru>.

407. Международный научный семинар «Культура детства: нормы, ценности, практики», постоянно действующий на базе Центра типологии и семиотики РГГУ, Москва [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://childcult.rsuh.ru>.

408. «Общество по изучению истории детства и юношества» («Society for the history of children and youth») [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://shcyhome.org>.

409. *FGjSSH*: Fjalor i gjuhës së sotme shqipe [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.fjalori.shkenca.org>.

## ПРИЛОЖЕНИЯ

### Приложение 1. Список опрошенных информантов

Бельтек Мария Спиридоновна, 1931 г.р., албанка, с. Жовтневое.

Бельтек (урожд. Карапиклева) Мария Дмитриевна, 1941 г.р., албанка, с. Жовтневое.

Бербер (урожд. Узун) Мария Михайловна, 1938 г.р., отец гагауз / мать албанка, с. Жовтневое.

Бонжук Елена Савельевна, 1927 г.р., гагаузка, с. Жовтневое.

Буджаку Антуанета, 1935 г.р., албанка, с. Зичишт (Албания).

Бурлачко Анна Кирилловна, 1940 г.р., албанка, с. Георгиевка.

Гайдур (урожд. Куртева) Мария Петровна, 1962 г.р., отец албанец / мать гагаузка, с. Жовтневое.

Делинская (урожд. Дерментли) Анна Михайловна, 1957 г.р., албанка (отец албанец / мать албанка), с. Жовтневое.

Дерментли (урожд. Демирова) Акси́нья Константиновна, 1932 г.р., отец болгарин / мать албанка, с. Жовтневое.

Дзынгова Елена Ивановна, 1922 г.р., албанка, с. Девнинское.

Добрева (урожд. Пантова) Мария Дмитриевна, 1925 г.р., албанка, с. Георгиевка.

Дондонов Иван Иванович, 1939 г.р., албанец, с. Георгиевка.

Дондонова (урожд. Пиперко) Марья Филипповна, 1944 г.р., албанка (отец албанец / мать албанка), с. Георгиевка.

Занкова Татьяна Георгиевна, 1929 г.р., болгарка, с. Строгановка.

Иванова Екатерина Харлампиевна, 1959 г.р., албанка, с. Жовтневое.

Канарова Анна Ивановна, 1939 г.р., албанка, с. Георгиевка.

Канарова Елена Михайловна, 1958 г.р., албанка, с. Георгиевка.

Кирчева Клавдия Ивановна, 1937 г.р., албанка, с. Георгиевка.

Литвинова Варвара Андреевна, 1933 г.р., албанка, с. Георгиевка

Лячко Федора Кирилловна, 1942 г.р., албанка, с. Георгиевка.

Марусенко (урожд. Дзынгова) Анна Кирилловна, 1924 г.р., албанка, с. Георгиевка.

Мельничук Екатерина Николаевна, 1934 г.р., с. Георгиевка.

Мержева (урожд. Синдели) Ирина Семеновна, 1941 г.р., албанка, с. Георгиевка.

Мержева Мария Константиновна, албанка, с. Жовтневое.

Михова (урожд. Шопова) Мария Филипповна, 1928 г.р., албанка, с. Жовтневое (родом из с. Девнинского).

Младинова Елена Ивановна, 1924 г.р., болгарка (отец болгарин / мать болгарка / мачеха гагаузка), с. Жовтневое.

Младинова Елена Георгиевна, 1960 г.р., отец гагауз / мать албанка, с. Жовтневое.

Орешкова Валентина Александровна, 1927 г.р., болгарка, с. Строгановка.

Пашалы Деспина Васильевна, албанка, с. Жовтневое.

Русева Феодора Константиновна, 1949 г.р., отец болгарин / мать болгарка, с. Жовтневое.

Салибеева Вера Дмитриевна, 1937 г.р., болгарка, с. Строгановка.

Хаджиратова Валентина Демьяновна, 1936 г.р., албанка, с. Гаммовка.

Черак Анна Демьяновна, 1931 г.р., албанка, с. Гаммовка.

Шопова Степанида Максимовна, 1938 г.р., албанка (албанец/албанка), с. Девнинское.



## Приложение 2. Нарративы о наречении судьбы

1. Информант А.К. Бурлачко, албанка, 1940 г.р., с. Георгиевка, Приазовский р-н, Запорожская обл.

*Ребенок рождается с судьбой. Предсказатели решают вместе, какую судьбу дать. Предсказатели одного возраста, среднего, не старики. Все три — свое мнение, а потом — чье подходит. Я спрашивала у отца — а мне какую судьбу дали? «Un ga se ta dí, te qush me fat ty te l'ana?» Никто не может их увидеть — ни мать, ни отец. Бог сделал, что охотник его увидел и за ним следил.*

*...Папка мой все время рассказывал, а папке тоже, может, кто-то рассказывал... Три охотника, с другого села, де-то с каково-то села, раньше ходили на охоту. Вот. Ну и .. заходят в село, уже темно, ночь, от.. И они в самую первую избушку, маленькая земляночка такая, начали стучать, им не открывают, они просят «ну, откройте, мы охотники, мы это, мы то, откройте!». Он говорит: «У меня ж жена сёдня должна рожать..» Это.. — «Ну, пожалуйста!». Ну и открыл. Открыл пустил этих охотников. У них были зайцы, они их обдёрли, всё, как надо, сварили каварму, о-от, сели, и эти ж. А жена ходила беременная и дети двое-трое там. И сели покушали, всё.. Ну и они, значить, у ту комнатку, дети, а их — здесь. Раньше ж кроватей не были, вот эти — пат. И она, значить, начинает рожать. Один проснулся, смотрит — три мужика, стоят, чо-оррные, и судьбу дают этому мальчику. Они жили в бедноте-в бедноте. Он говорит: «Давайте мы его сделаем боуатого-боуатого?» Те уворят: «На шо оно похоже? Родители такие бедные, с бедной семьи, он будет боуатый. Чем он будет боуатеть?» Ну ладно.... Второй говорит: «А давай его сделаем бедного-бедного!» - «Так отец в бедноте, он и так бедным будет». А третий говорит — а этот слушает: «А давайте мы ему дадим такую судьбу: на день свадьбы шоб он утонулся» — «Ну ладно, давайте!». Ну и дали такую судьбу этому мальчику. Када встали утром — «У нас мальчик родился!» — а этот*

говорит: «Буду я его крестить!» А у нас кумовья, вот, пра-прадеды, и длится, и длится, и длится. Одна и та самая семья. Я старая и передаю тебе, ты постарела и своим детям передала. Вот так. «Я буду!», начал настаивать, «я буду и всё. Скажете, когда будете крестить». А они с другого села, там, за сколько километров. Ну и когда крестили, сообщили, и он приехал и покрестил. А крестный на самом почетном месте — крестный мальчика. Приехал с четверга, зарезали быка. А у них был колодец. Он взял, эту шкуру, кинул на колодец, взял верёвку хорошую, завязал, натянул, всё-всё-всё сделал. Они говорят: «Nune, pas'e kësht'o bun?» — Чё ты так делаешь?» - «Свадьба завтра». Ну он не именно в четверг, а в пятницу. А свадьба в субботу. «Завтра свадьба, а здесь дети бегают. Все может быть. Упадет какой-нибудь, ну и всё!» - «А-а, ну и правильно, нунэ, правильно». А в колодце у нас вода не питьевая была. О так — мыть, посуду, о такое шо. Ну, ладно. Сделал он это. Воскресенье, он же должен на почетном месте. В углу стоит невестка, он должен у её ног сидеть. И жена его. Он сел с краю. А на улице раньше не делали свадьбы, только у хаты. И он сел вот так от у дверей. Они ховорят: «N'u-une, pas'e r'îtë te t'ibe, mos rî, jak be, n'une, rî ku d'uhet» — «At'e nok kam të m'ire. Una të rî kët'u». Ну и будет следить, шо жених должен утопиться. Ну и он следит. Как пустился доц, такой доц.. Перестал доц, ну и, жених вышел. Ну и он посидел чуть-чуть и вышел следом. Када вышел, вот эта шкурка вот так опустилась, там полно воды, он сел на тот колодец, вот так голову и утопился. Вот и все - на день свадьбы».

2. Информант А.И. Канарова, 1939 г.р., албанка, с. Георгиевка, с. Георгиевка, Приазовский р-н, Запорожская обл.

*Бох приходит всегда во время родов. Старики говорили, что ребенок рождается с судьбой. Мама рассказывала — опять свекруха — значит, рождается ребенок, от. Ходит, ну, Parandija, Бох, говорили. Ну, как сказать, который сразу говорил, какая судьба будет ребенку. Дедушка какой-то, ну, раньше-раньше, так. Он ходил-ходил, слышит — крик. Подошел к окну... Подошел к окну, там р'одится ребенок. Он не знает, кто он такой — она или он. Ребенок. Родился ребенок, ну и он ушел, тот дедушка. Чи матери, мама говорила, чи той матери во сне сказали, той роженице, этот дедушка, шо ходил под окном, сказал. Во время свадьбы — он не знает кто она или он — во время свадьбы, этому, когда будет свадьба, смотрите хорошо за ним. Хорошо-хорошо. Закрывайте овечьей чи коровьей шкурой, раньше были колодеца у каждый двор, колонки-молонки, не было ничего, колодец был... Закрывайте хорошо-хорошо, туго-натуго. Во время свадьбы, он, ну, утопится. Свадьба. Оказывается, он мальчик, сын. Сын женится, а мать же шь все время плачит, и то, и все, а потом сказала, шо, так и так, значит, надо закрыть колодец. Закрыли колодец, до того уже натянули, проволока чи... проволоки раньше не было.. канаты! Так и так и так, и две шкуры там заделали той колодец. Свадьба, все, играет, все. Ну отлучился этот. Нет, где он, никуда не залез. Тут даже не заметили, шо дождь немножко поморосил, вот как сегодня начал моросить немножко. Поморосил дощ. Тут гулянки, все. Нету жениха. Ушел куда-то, никто не заметил, когда он отошел. Сидели за столом, да и пошел. Туда-сюда-тюда — нема жениха. А колодец был прикрытый чи за домом, чи за подвалом, там где-то он был. Ну и мать туда. Он на этот колодец сверху... сколько там калюжи? Вот столечко водички! Он нагнулся вот такого... и утопился. И умер там вот этот мальчик. Не уследили, говорит, судьба ево такая. «Çi ta bunesh? Kîsmeti»*

## 3. Информант В.А. Литвинова, 1933 г.р., албанка, с. Георгиевка

*Вот говорят: как судьба написана человеку, так должно и быть. Идет солдат с армии, заходит в одно село, уже темнеет. Ну куда? Зашел в крайний дом и просит ночевать. А там живут муж и жена, уже пожилые. У них детей не было. А тот мужчина и ховорит: «Ты знаешь, взял бы я тебя, пустил, но жена как раз рожает. Как я? Где я положу? — «Ты меня только пусти, я вот тут в углу, в коридоре, буду сидеть на мешке, шоб у хати, не на улице». Ну ладно. Сидит тот мужчина, тот солдат. В одно время слышит, открываются двери. Заходят трое, в белом одетые, свертки бумаги в руках. Заходят у зал, сели за столом. А он сидит и наблюдает, шо будет. Сидят и решают, раскрыли-разложили те бумаги. Ну, теперь будем писать судьбу этому мальчику (мальчик родился). Ну, один так говорит, второй так, а третий: «Знаете шо, не спорьте, будем вот так, напишем так. Долгое время у них было детей, пусть вырастет, радуется им, а во время свадьбы шоп утонул в колодец». Этот все услышал. И тут они встали, собрали все бумажки и ушли. На утро он встаёт, собирается идти, они ховорят: «Не пойдешь никуда, перекрестим мальчика и поедешь». Перекрестили. Он сказал: «Так. Значит, когда вырастет, будет жениться, шоп вы мне сообщили. Обязательно приеду, если буду жив, приеду». Ну и сообщили. Он приезжает. Тут собираются идти по невесту, вышли по молоду, по невесту, а тут дождь стал моросить. Тот мужчина взял шкуру барана, натянул на колодец хорошо, обвязал там, все сделал. Пошел дождь. Приводят молодую, заводят у хату, он выскакивает, жених, и до колодца воды пить. А на шкуре той, он шкуру наоборот положил, собралась там капля, ну, мало, ложка воды. Он нагнулся хлебнуть, и там и остался. Захлебнулся в той воде. Вот так: значит, тебе Бох написал так судьбу, так и пережил, стоко он прожил.*

### Приложение 3. Нарратив о принятии родов повитухой

Информант Д. В. Пашалы, албанка, с. Жовтневое, Болградский р-н, Одесская обл.

- *B'abo, jak! 'Jone gru na ke të toçkrtë, togl. 'Jakni! I b'abu vin. Vin, pëst'aj pret asht'u në t'ënë, pëst'aj pret. Nok u vgj'endet a 'jogli, thot, ag'a, pas sa vak'it a'jo u vgjent. I ... u vgj'endet uzh'e jet. B'abu pret. U vgj'endet, pëst'aj b'abo pret kë(r)th'izën, pupov'in. Pret, a lith...*

А.Д.: — Ма brisk, ма gersher?

- *Ma brisk, me p'arët nok pas ka ll'amra, ma br'iskë, briskë dhe kr'unë, ma të b'urrat br'iskë. A pret pupov''inkën, a lith, xh'yingë dhe.. a pësht'il t'ogëlnë, pret ger u vgj'endet v'endi. V'endi zhe d'uhet të vgjend. Pret ger v'endi vgj'endet, pëst'aj uzh'e b'abos i pag'un me dhe, b'abo vet.*

А.Д.: — А если роды тяжелые были?

— *B'abu ndih. Ndih, mer asht'u, bën mas'ash, a fërk'on m'irë. Kur d'uhet nok.. r'ozhenica nok mënd të b'ënet naduv'at's'a, të mfr'yhet, të ges'endet, nok mënd. Kjo çut'-çut' d'uken durt dhe helg dhe gekënd'u asht'u, asht'u, asht'u...Kur vgj'endet ndonih'er nok klaj a 'jogli, k'eta të bij b'ysta kësht'u i bij, bij... Aaa! Pëkhal'iz d'uhet të klaj a 'jogli kur vgj'endet d'uhet të klaj, lehkije të bën razviv'at's'a, të pun'on më l'ehkite.*

## Приложение 4. Иллюстрации

### Список иллюстраций

Рис. 1. *Роџе* — глиняные горшки, используемые албанскими знахарками для лечения женщин от бездетности. С. Георгиевка. Приазовский р-н, Запорожская обл., Украина. 2005 г. Фото Ю.В. Бучатской. МАЭ РАН. Колл. № И2225-93

Рис. 2. *Kallcunki* — вязаная или сшитая из ткани обувь, которую албанские женщины преподносили в дар повитухе на Бабин день. С. Георгиевка. Приазовский р-н, Запорожская обл., Украина. 2005 г. Фото Ю.В. Бучатской. МАЭ РАН. Колл. № И2225-54

Рис. 3. Крещение младенца у болгар Приазовья. Погружение младенца в купель. Украинский православный храм Покрова Пресвятой Богородицы. С. Строгановка. Приазовский р-н, Запорожская обл., Украина. 2012 г. Фото А.А. Новика. № 9813

Рис. 4. Крещение младенца у болгар Приазовья. Постригание волос младенца. Украинский православный храм Покрова Пресвятой Богородицы. С. Строгановка. Приазовский р-н, Запорожская обл., Украина. 2012 г. Фото А.А. Новика. № 9862

Рис. 5. *Gjozlate* — жареные пирожки с творогом или брынзой, выпекаемые по случаю рождения ребенка. С. Жовтневое. Болградский р-н, Одесская обл., Украина. 2013 г. Фото А.С. Дугушиной.

Рис. 6. Одежда детей на фотографии середины 50-х годов XX в. Из семейного архива информантки М.Ф. Дондоновой. С. Георгиевка. Приазовский р-н, Запорожская обл., Украина. 2008 г. Фото А.С. Дугушиной.

Рис. 7. Костюм албанской девочки на фотографии середины 50-х годов XX в. Из семейного архива информантки М.Ф. Дондоновой. С. Георгиевка. Приазовский р-н, Запорожская обл., Украина. 2008 г. Фото А.С. Дугушиной.

Рис. 8. Свивальники внутри традиционной албанской колыбели. Г. Шкодра, Албания. 2013 г. Фото А.С. Дугушиной. № DSC06367

Рис. 9. Колыбель *kollov'izë*. Музей с. Георгиевки. Приазовский р-н, Запорожская обл., Украина. 2009 г. Фото А.А. Новика. Фотоархив отдела европейстики МАЭ РАН.

Рис. 10. Традиционная албанская деревянная напольная колыбель. Г. Призрен, Косово. 2012 г. Фото А.С. Дугушиной. № IMG\_0977

Рис.11. Традиционная албанская деревянная напольная колыбель. Г. Гьакова, Косово. 2010 г. Фото А.С. Дугушиной. № P1030903

Рис. 12. *Sy* — небольшая бусина в виде глаза, используемая албанцами Приазовья в качестве оберега от дурного глаза. Пришивается на головной убор новорожденного ребенка. С. Георгиевка. Приазовский р-н, Запорожская обл., Украина. 2008 г. Фото А.С. Дугушиной.

Рис. 13. Украшения и обереги, привезенные албанцами в начале XX в. из паломничества в Иерусалим. С. Георгиевка. Приазовский р-н, Запорожская обл., Украина. 2005 г. Фото Ю.В. Бучатской. МАЭ РАН. Колл. № И2225-32

Рис.14. Традиционный для балканских мусульман оберег, состоящий из зашитого в черную ткань листка со словами из Корана. Племя Мрковичи. С. Добра вода, община Бар, Черногория. 2013 г. Фото М.С. Морозовой. № DSC\_0088.

Рис. 15. Албанские женщины в окружении детей. С. Георгиевка. Приазовский р-н, Запорожская обл., Украина. 2005 г. Фото Ю.В. Бучатской. МАЭ РАН. Колл. № И2225-72



Рис. 1. *Rocë* — глиняные горшки, используемые албанскими знахарками для лечения женщин от бездетности. С. Георгиевка. Приазовский р-н, Запорожская обл., Украина. 2005 г. Фото Ю.В. Бучатской. МАЭ РАН. Колл. № И2225-93



Рис. 2. *Kallcunki* — вязаная или сшитая из ткани обувь, которую албанские женщины преподносили в дар повитухе на Бабин день. С. Георгиевка. Приазовский р-н, Запорожская обл., Украина. 2005 г. Фото Ю.В. Бучатской. МАЭ РАН. Колл. № И2225-54





**Рис. 3. Крещение младенца у болгар Приазовья. Погружение младенца в купель. Украинский православный храм Покрова Пресвятой Богородицы. С. Строгановка. Приазовский р-н, Запорожская обл., Украина. 2012 г. Фото А.А. Новика. № 9813**



**Рис. 4. Крещение младенца у болгар Приазовья. Постригание волос младенца. Украинский православный храм Покрова Пресвятой Богородицы. С. Строгановка. Приазовский р-н, Запорожская обл., Украина. 2012 г. Фото А.А. Новика. № 9862**



Рис. 5. *Gjozlate* — жареные пирожки с творогом или брынзой, выпекаемые по случаю рождения ребенка. С. Жовтневое. Болградский р-н, Одесская обл., Украина. 2013 г. Фото А.С. Дугушиной.



Рис. 6. Одежда детей на фотографии середины 50-х годов XX в. Из семейного архива информантки М.Ф. Дондоновой. С. Георгиевка. Приазовский р-н, Запорожская обл., Украина. 2008 г. Фото А.С. Дугушиной.





**Рис. 7. Костюм албанской девочки на фотографии середины 50-х годов XX в. Из семейного архива информантки М.Ф. Дондовой. С. Георгиевка. Приазовский р-н, Запорожская обл., Украина. 2008 г. Фото А.С. Дугушиной.**



**Рис. 8. Свивальники внутри традиционной албанской колыбели. Г. Шкодра, Албания. 2013 г. Фото А.С. Дугушиной. № DSC06367**



**Рис. 9. Колыбель *kollov'izë*. Музей с. Георгиевки. Приазовский р-н, Запорожская обл., Украина. 2009 г. Фото А.А. Новика. Фотоархив отдела европейстики МАЭ РАН.**





**Рис. 10. Традиционная албанская деревянная напольная колыбель. Г. Призрен, Косово. 2012 г. Фото А.С. Дугушиной. № IMG\_0977**



**Рис.11. Традиционная албанская деревянная напольная колыбель. Г. Гьякова, Косово. 2010 г. Фото А.С. Дугушиной. № P1030903**



**Рис. 12.** *Su* — небольшая бусина в виде глаза, используемая албанцами Приазовья в качестве оберега от дурного глаза. Пришивается на головной убор новорожденного ребенка. С. Георгиевка. Приазовский р-н, Запорожская обл., Украина. 2008 г. Фото А.С. Дугушиной.



**Рис. 13.** Украшения и обереги, привезенные албанцами в начале XX в. из паломничества в Иерусалим. С. Георгиевка. Приазовский р-н, Запорожская обл., Украина. 2005 г. Фото Ю.В. Бучатской. МАЭ РАН. Колл. № И2225-32





**Рис.14. Традиционный для балканских мусульман оберег, состоящий из зашитого в черную ткань листка со словами из Корана. Племя Мрковичи. С. Добра вода, община Бар, Черногория. 2013 г. Фото М.С. Морозовой. № DSC\_0088.**





**Рис. 15. Албанские женщины в окружении детей. С. Георгиевка. Приазовский р-н, Запорожская обл., Украина. 2005 г. Фото Ю.В. Бучатской. МАЭ РАН. Колл. № И2225-72**