

Д. С. Ермолин

**ПОХОРОННЫЙ ОБРЯД
ПРИАЗОВСКИХ АЛБАНЦЕВ**
(по материалам фотоиллюстративного фонда
отдела европейстики и архива МАЭ)

Введение. Некоторые предварительные замечания

Полиэтнический регион Украинского Приазовья по праву считается одним из самых перспективных в постсоветском пространстве мест для изучения этнографом-европеистом. МАЭ располагает обширными предметными коллекциями одежды и предметов быта, собранных в ходе экспедиций в Приазовье. Помимо этого в отделе европейстики формируется вспомогательный фотоиллюстративный фонд, состоящий из фотографий, сделанных сотрудниками отдела во время полевой работы, в том числе и в этом регионе. В архиве музея хранятся также полевые дневники и расшифровки аудиозаписей, отражающие работу по изучению приазовских колонистов по различным этнографическим темам.

На сравнительно небольшой территории разбросаны поселения бывших колонистов, заселявших этот край в разные исторические периоды. Приведем лишь хронологию основных миграционных событий, повлиявших непосредственно на актуальную этническую карту региона. В результате манифестов Екатерины II (1762–1764 гг.) приазовские земли, пользуясь огромными привилегиями, начали осваивать немецкие, шведские, чешские, сербские (а также черногорские и герцеговинские), польские, швейцарские, румынские, итальянские и прочие колонисты. После включения Крыма в состав Российской империи в 1777 г. и без того пестрая этническая картина Приазовья дополнилась двумя группами понтийских греков (урумы и румеи), расселенных на бескрайних степных просторах. Спустя столетие (1861–1863 гг.) в поисках лучшей доли сюда прибывают православные балканские колонисты: болгары, албанцы, гагаузы, попавшие в пределы Российской империи в начале XIX в. Каждая

из перечисленных этнических групп привносит в ареал будущего проживания свой национальный колорит, свои традиции и обряды, которые будут связывать их с исторической родиной, с далекими краями, где когда-то давно проживали их предки. Подробное отечественное описание заселения Приазовья колонистами приведено в работе изучавшего данный регион в начале XX в. Н. С. Державина «Болгарские колонии в России» (1914 г.) (см.: [Державин 1914]). Болгарский взгляд на это историческое событие представлен в труде Й. К. Колева «Българите извън България (1878–1945 г.)» (2005 г.). Примечательно, однако, то, что в качестве одной из этнических групп колонистов автор упоминает гагаузов, а о присутствии албанцев не сказано ни слова [Колев 2005: 220–234].

Новейшая история исследования приазовских колонистов отмечена совместной экспедиционной работой МАЭ и кафедры общего языкознания филологического факультета СПбГУ в албанские села Георгиевка, Девнинское и Гаммовка¹. Результатом этих усилий стал ряд курсовых работ и дипломных (бакалаврских и магистерских) проектов студентов-лингвистов, а также большое количество докладов на конференциях и публикаций как в отечественных, так и в зарубежных научных изданиях.

Из каждой экспедиции к албанцам собиратели привозят ценнейший лингвистический и этнографический материал, прежде всего это диктофонные записи интервью на этнографические темы (в том числе записи на албанском говоре), полевые дневники, заполненные анкеты-опросники, рисунки и цифровые фотографии. Сотрудники МАЭ регулярно сдают в архив института расшифровки аудиозаписей и копии полевых дневников. В силу большого объема весь массив цифровых фотографий, привозимых из экспедиций, остается в частных архивах собирателей. Во избежание утраты ценного современного этнографического источника, коим является цифровая фотография, сотрудники отдела европеистики сформировали вспомогательный фотоиллюстративный фонд, в который попадают лучшие фотографии и рисунки, сделанные в ходе экспедиций. Эти фотоиллюстрации и рисунки атрибутированы, и они могут быть успешно использованы при написании научных статей и монографий по конкретной теме, при составлении отчетов о проделанной работе, а также при подготовке и чтении докладов на конференциях.

Настоящая статья посвящена фотографиям, рисунками и архивным материалам, хранящимся в фотоиллюстративном вспомогательном фонде отдела европеистики и в архиве МАЭ, которые связаны общей темой — «Погребальная обрядность и культура кладбища албанцев Приазовья». Опираясь на эти полевые источники, можно описать современное состояние погребальной обрядности, а также реконструировать некоторые видоизмененные элементы. В этом и заключается ценность фотографии как вида полевого источника. Снимок представляет собой развернутую картину действий, позволяет исследователю вновь принять участие в рабочей ситуации включенного наблюдения и со скрупулезной точностью описать увиденное «в поле». Тому же, кто наблюдает эти снимки в научных сборниках, монографиях, в рамках докладов или работает с фотоматериалом в архивах, данный вид источника порой может сказать больше, чем самые эксплицитные описания. Предлагаемые вниманию

¹ В настоящее время экспедиции предпринимаются регулярно с 2005 г., экспедиционные поездки проводились А. А. Новиком с 1998 г.

читателей фотографии и рисунки были сделаны в ходе экспедиций 2007–2009 гг. заведующим отделом европеистики к. и. н. А. А. Новиком и автором данной статьи. Ценность полевых дневников и расшифровок диктофонных записей, хранящихся в архиве МАЭ, не нуждается в освещении: работа с этими видами полевого материала позволяет исследователю данной тематики обратиться к аутентичным текстам бесед с информантами.

Как было сказано выше, материалы, речь о которых пойдет в статье, объединены темой изучения погребальной обрядности и культуры кладбища албанцев Приазовья. Снимки, отражающие первый сюжет заявленной темы (современная погребальная обрядность приазовских албанцев), были сделаны А. А. Новиком в июле 2007 г. в с. Георгиевка на похоронах матери нашей давней информантки Е. Н. Мельничук (1934 г.р.). Фотоснимки, отражающие культуру кладбища, были сделаны в 2008–2009 гг. автором в сс. Георгиевка и Гаммовка. Аутентичность снимков, их непосредственная связь с ритуалом делают их несомненно ценными с научной точки зрения, поскольку такого рода фотографии позволяют зафиксировать существование ритуала на конкретном историческом этапе данной этнической общности. Приведенные в статье рисунки были сделаны в ходе работы с полевыми материалами, многие представляют собой электронный аналог зарисованного от руки. Тексты интервью с информантами были получены теми же собирателями в ходе полевой работы в албанских селах Приазовья.

Именно на таком принципе построена настоящая статья, иными словами, цель ее — описание погребального обряда и культуры кладбища приазовских албанцев сквозь призму фотоиллюстративного и архивного материала, хранящегося в МАЭ.

Прежде чем приступить к непосредственному описанию фотографий, необходимо обеспечить ситуативную включенность читателя в предмет обсуждения — описать кратко те события погребального обряда албанцев Приазовья, которые не представлены на фотографиях и остались по ту сторону объектива. Описание дается согласно полевым записям, собранным за несколько лет работы с информантами, приводится также этнографический анализ элементов похоронного обряда.

Погребальная обрядность албанцев Приазовья состоит из нескольких автономных сюжетов-обрядов, имеющих строгую соотнесенность друг с другом во времени и пространстве, — прижизненная подготовка к смерти, подготовка родственников к похоронам после смерти члена семьи, собственно похороны. В структуре каждого из перечисленных этапов представлены различные по своей природе элементы, объединенные функционально в рамках погребально-поминальной обрядности в следующие коды (о кодах в структуре обряда см.: [Толстой 1995: 23]):

— **акциональный** код — как набор обрядовых действий, совершаемых *ego* при жизни, так и действия родственников и священнослужителя (если похороны церковные) после смерти *ego*;

— **материальный** код — предметы быта, одежда, пища, вода, а также материалы для изготовления гроба и креста, цветы, венки и т.д.;

— **вербальный** код — причитания (албанская традиция *приказывать* покойного — *a rend'it të vdekurnë*), пересказ вещих снов и примет, молитва за упокой души, речи на поминках.

Объем и формат данной статьи не позволяют автору подробно останавливаться на каждом элементе перечисленных кодов погребальной обрядности албанцев. Пропустим также поминальный комплекс, хотя, безусловно, эта сторона обрядности является не менее важной. Подробно же будут рассмотрены те элементы погребальной обрядности, которые отражены в материалах, хранящихся в фондах МАЭ.

Погребальная обрядность

Подготовка к смерти. Наступление смерти

Если смерть не является внезапной, то члены семьи заранее готовятся к этому печальному событию — собирают деньги, покупают все необходимое для похорон, запасают продукты на поминки. Неизлечимо больным людям создаются все условия для того, чтобы их расставание с этим миром прошло как можно легче — не зажигают яркий свет и не шумят, не приводят гостей в дом, не оставляют в одиночестве. Как только становится ясно, что человек должен в скором времени умереть, у изголовья его кровати ставят 3–4 банки с пшеном, в которые втыкают свечи (ср.: [Степанов 2003: 497]). Согласно христианским представлениям, человек должен испустить дух при свечах, огонь которых символизирует свет вечной, лучшей жизни. В момент смерти все члены семьи, проживающие в одном доме с умирающим, должны находиться рядом с ним, поэтому люди не выходят за пределы двора; особенно это касается молодых — их не отпускают гулять.

По словам информантов, близкую смерть можно определить по храпу умирающего (*gîrgîrit*) — он более низкий, гортанный. Такой храп, по представлениям албанцев, вызван тем, что перед смертью у человека происходят некоторые физиологические изменения: язык твердеет (что приводит к затруднительной речи), и все тело опухает и становится твердым. Это напряжение снимается в момент смерти — *дух вылетает* [АМАЭ: Ермолин 2009а: 4]. В некоторых домах в прошлом останавливали часы таким образом, чтобы они в течение сорока дней показывали точное время смерти.

На глаза покойному кладут монетки-«пятакки» (раньше, как правило, использовали советские монеты достоинством 5 копеек), которые впоследствии необходимо поместить в гроб покойному. Если человек умер с открытыми или приоткрытыми глазами, о таком покойном говорят, что он еще хотел жить. Автором также было зафиксировано единичное свидетельство, в котором информант сообщил, что, если после смерти глаза покойного остались открыты, это является приметой к смерти кого-то из членов семьи [АМАЭ: Ермолин 2009а: 18]. Данное поверье также широко распространено во всем ареале расселения восточных славян (см., например: [Байбурин 1993: 106]). Сразу после наступления смерти покойному накрывают лицо платком, потому что *открытое* присутствие покойного вызывает чувство неудобства и тревоги. Необходимо отметить, что данная практика является универсальной и применяется также и в городской культуре. Возможно, она восходит к страху перед смертью и покойным. Закрытое лицо как бы маскирует умершего и прекращает его контакт с миром живых, а ткань, покрывающая лицо (или же все тело) является границей между мирами бытия и небытия.

Среди албанцев Приазовья также бытует традиция завешивания зеркал (ранее — переворачивания отражающей поверхности к стене) в доме сразу после констатации смерти — практика, широко распространенная на всем ареале расселения южных и восточных славян и их соседей. Как известно, зеркало — предмет магический, это своего рода дверь в иной мир, противоположный миру живых. Поэтому в то время, когда кто-то из близких находится в состоянии между этими мирами, нужно предпринять меры, направленные на обеспечение безопасности самому переходящему и окружающим. В пределах карпато-балканского ареала это же правило завешивания зеркал неукоснительно выполняется во время родов во избежание того, чтобы роженица увидела свое отражение [Седакова 2007: 199]. Традиционные представления можно интерпретировать следующим образом: в зеркале все становится противоположным, и ожидаемого развития событий не происходит — мертвец, увидевший свое отражение, лишается покоя и превращается в вампира; роженица умирает. Зеркало в доме находится в завешенном состоянии до сорокового дня, после чего материал, которым оно было завешено, снимают.

В современных условиях жизни эта традиция находит свое отражение в новых действиях, исполняемых в рамках погребально-поминальной обрядности. Если гроб до кладбища везут на машине (в настоящее время эта форма транспортировки преобладает), то необходимо также повесить зеркала заднего вида автомобиля. Появившийся сравнительно недавно телевизор также органично вписался в парадигму обряда. В доме покойного телевизор не включают на протяжении девяти дней с момента смерти. Вот как об этом сообщила информант Е. Н. Мельничук (рис. 1): *«До сорока дней у нас и телевизор раньше не*



Рис. 1. Информант Екатерина Николаевна Мельничук (1934 г.р., албанка, с. Георгиевка). Фото А. А. Новика. 2009 г.

смотрели, а теперь — ну, шо — он пришел, включил телевизор — ему же не скажешь. Но до девяти дней мы не включаем телевизор» [АМАЭ: Ермолин 2008: 41].

Конкретного объяснения традиции завешивания зеркал опрошенные информанты дать не смогли, ограничившись лишь общим запретом: *чтоб отражения не было / чтоб не зашел за зеркало / чтобы не видел себя / чтоб в зеркале не остался*. В коллективной монографии, посвященной истории и этнографии болгарского села Городнее (ист. назв. Чийшия) Болградского района Одесской области, предлагается следующее объяснение данной традиции: «Жители села прилагали все усилия для того, чтобы душа не увидела после смерти свое отражение, от чего тоже могла *въперясъ* (болг. букв. «стать вампиром, нечистым духом, который будет пугать людей». — прим. Д. Е.)» [Степанов 2003: 498]. Подробное описание и объяснение этой традиции у болгар также можно найти в работе [Вакарелски 1990: 64].

Обмывание и обряжение покойного

Хронологически следующими обрядовыми действиями, которые, как правило, не удается зафиксировать собирателю, а приходится реконструировать по опросам местного населения, являются обмывание и обряжение усопшего.

Лицо остается закрытым в течение двух часов — за это время покойник остывает, а в доме идет подготовка к следующей ритуальной процедуре — обмыванию. Пока в больших чугунах греется вода, кто-то из дома умершего идет за людьми, которым предстоит мыть покойного. У приазовских албанцев сохранилась традиция, согласно которой моют покойника исключительно люди одного пола с усопшим, даже если умерший был ребенком. Возвращаясь к метафоре «платок на лице как граница миров», стоит отметить, что родным покойного запрещается снимать платок и мыть усопшего: для этого приглашаются 2–3 человека, которые, как правило, выполняли подобную процедуру ранее. Таким образом, родственники покойного остаются в стороне почти всех подготовительных процедур, а их выполнение (то есть контакты с иным миром) ложится на плечи опытных селян.

Моют покойного в доме. Если человек умер в летнем доме в теплое время года, то процедура обмывания происходит там же, то есть на месте смерти. В настоящее время обряд значительно упростился. Еще несколько лет назад покойного мыли в больших корытах: один человек держал усопшего, другой поливал теплой водой, третий натирал мылом и обтирал. Покойного держали в положении «сядя». Сейчас же усопшего лишь обтирают влажной тряпкой, мотивируя это тем, что в наши дни люди чище. Перед тем как положить покойного, на пол кладут клеенку, на нее простынь. Голову же моют в тазике. При необходимости мертвого мужчину бреют, однако делать это должен другой человек — как правило, кто-то из соседей.

Будучи частью ритуала, обмывание покойника необходимо для того, чтобы смыть с него жизненную силу и избавить его от всех признаков принадлежности к живым [Байбурин 1993: 108]. После смерти человека идет его десемантизация как объекта — ему закрывают глаза, связывают руки и ноги, моют, передевают в новую одежду, как бы возвращая его в исходное состояние (ср. многочисленные параллели погребальной и родиной обрядностей).

Мыло и расческу после процедуры обмывания кладут в гроб (как правило, под подголовную подушку), видимо, с одной стороны, для соблюдения усопшим «там» личной гигиены, а с другой стороны, эти действия направлены на очищение, устранение из ближайшего окружения всего, что так или иначе связано с покойным или было задействовано в подготовке к погребению.

Полотенце, которым обтирают покойного, забирает кто-то из тех людей, кто его моет. В прежние времена забирали также и тарелку, использовавшуюся для поливания мертвеца. Тарелка обязательно должна была быть новой, поэтому семья умершего ее покупала для этого случая. Людям, которые обмывают покойного, дают небольшую сумму денег (в настоящее время не больше 5–10 гривен на всех) [АМАЭ: Ермолин 2009а: 21].

Важно упомянуть, что воду, которой обмывают покойника, сразу же сливают под дерево в том месте, где никто не ходит, причем нужно внимательно следить за тем, чтобы «мертвая» вода не попала в руки «знающих» людей — с помощью этой воды можно нанести самую сильную порчу [АМАЭ: Ермолин 2009а: 39]. То же касается и веревок, которыми связывают ноги и руки покойнику. По словам информантов, в селах были случаи кражи веревок прямо из гроба. В прежние годы корыто, в котором мыли покойного, и чугунок (и в настоящее время), в котором грели воду, переворачивали и ставили во дворе. Эти предметы стояли так до момента выноса гроба из дома. Как только гроб вынесли и поставили во дворе, присутствующие спешили перевернуть корыто и чугунок обратно, а позже в тот же день эти предметы уносили со двора — чтоб больше не купали в этом доме мертвых. По другим сведениям, корыто переворачивали и ставили под деревом, а «мертвую» воду в чугунке оставляли до 9-го (40-го) дня. Потом выливали так же аккуратно. Первое переворачивание корыта и чугунок связано с очищением всего, что связано с похоронами и смертью. Обратное переворачивание после выноса гроба из дома делается для того, чтобы душа покойного не могла спрятаться в чугунке или в корыте и покойный не вернулся.

Смертная одежда

Обряжение покойного в смертную одежду выполняют те же люди, которые обмывали его. Человек еще при жизни старается приготовить весь комплекс одежды, в которой его впоследствии похоронят. Вся одежда, как и многочисленные платочки и полотенца, использующиеся в обряде, заворачиваются в большой белый платок (сейчас используется полиэтиленовый пакет), и этот узел хранится в доме в известном месте.

В настоящее время комплекс смертной одежды включает следующие предметы:

а) для мужчин — саван, трусы, носки, майка, брюки, рубашка, пиджак, туфли, головной убор (шляпа, кепка — для наименования головного убора информанты используют слово *фуражка*);

б) для женщин — саван, трусы, бюстгальтер, чулки или колготки, платье или костюм, туфли, платок на голову.

Из описания видно, что современная смертная одежда приазовских албанцев не отличается по своему характеру от аналогичного облачения в городской культуре. Однако к смертной одежде как к обрядовой предъявляется несколько важных требований. Во-первых, она должна быть *новой*, не соприкасавшейся-

ся с живым телом. Неношенная одежда призвана дополнить образ покойного как объекта, лишённого каких-либо прежних человеческих качеств. Второе требование — по цвету. Смертная одежда должна быть *темной*, допускалось сочетание с белым — например, белая рубашка на мужчине или белый платок на женщине. Траурная гамма не является случайной — ее наличие демонстрирует обрядовость совершаемого действия и противопоставление повседневной яркой одежде. В-третьих, необходимо соблюдение требования к материалу, из которого изготовлено смертное одеяние. Не допускается наличие шелковых и атласных элементов костюма, поскольку эти виды ткани, по представлениям албанцев, являются «тяжелыми» и препятствуют поступлению воздуха к телу умершего.

В прежние времена покойных хоронили в традиционном костюме. Комплект женской одежды состоял из шерстяного платья, фартука, платка с бахромой (*çomber* или *barîs*), куртки (*kiraskë*), длинного распашного одеяния без рукавов (*çukman*), длинной тканой рубашки с широким рукавом и разрезом до груди в форме конуса, с одной петлей для пуговицы (*puljur*), чулок и обуви на мягкой подошве (*kallcunki*). Раньше также на покойную надевали украшения — браслеты, ожерелье из многочисленных монет (*namisto*), бусы. И в настоящее время некоторых пожилых албанок хоронят в традиционной одежде, в то время как в случае похорон молодой женщины городской стиль одежды стал привычной нормой.

Мужской традиционный костюм вышел из обихода гораздо раньше, что объясняется большей социально-экономической активностью мужчин. В связи с этим уже в первой половине XX в. умерших мужского пола хоронили в сапогах, брюках-галифе, пиджаках, фуражках.

Пожалуй, самым важным элементом смертной одежды является саван. В ходе работы с информантами было зафиксировано несколько вариантов его наименования в говоре албанцев Приазовья: *jollobz* (*jobilizë*, *jollbazë*), *mirobë(zë)*. Установить точную этимологию этих слов и их связь с лексемами современного албанского языка затруднительно. Считается нормой, что каждый человек должен изготовить себе смертную рубаху еще при жизни и положить в узел с прочими вещами для похорон. Если же человек по каким-то причинам не успел изготовить саван, то за него это делают именно те люди, которые его обряжают (в этом требовании снова проявляется отношение к таким людям как к «особым, входящим в иной мир»). Ниже представлена технология изготовления данного смертного одеяния. Отрез белого ситца 1,2–1,5 м длиной и 0,8 м шириной складывают на одну треть и по середине перегиба делают отверстие для головы. Материал не сшивается и не обметывается. Раньше при изготовлении савана не использовались металлические предметы — ткань рвали, а отверстие прожигали. Сейчас допускается минимальное использование ножниц. Эту рубаху надевают на голое тело умершего таким образом, чтобы спереди полотнище доходило до колен, а сзади — до поясницы [АМАЭ: Новик 1998: 153].

По представлению албанцев, саван — это божественное одеяние, и перед Богом человек должен предстать только в белой смертной рубахе. В случае ее отсутствия покойный будет вынужден «на том свете ходить голым, потому что там красивой одежды нет» [АМАЭ: Ермолин 2008: 35]. Исключительный интерес представляют замечания информантов о том, что на том свете в этой

рубашке покойный будет летать, и несшитые края ткани будут развеиваться на ветру [АМАЭ: Ермолин 2009а: 12]. Из этих наблюдений можно сделать следующий вывод: после смерти человек, с одной стороны, не теряет своей телесности — он также должен скрывать наготу, с другой стороны, обретает новые качества — прежде всего способность летать.

Необходимо сказать также несколько слов о женских украшениях. Еще при жизни женщина просит кого-то из близких родственников похоронить ее с определенными предметами — это могут быть яркие бусы или браслет. По наличию этих украшений на том свете усопшую женщину узнает мать или ранее умерший муж. В одной из бесед мне рассказали, что женщина, супруг которой погиб в годы Великой Отечественной войны, попросила положить в гроб письмо-треугольник с фронта для того, чтобы на том свете муж ее узнал [АМАЭ: Ермолин 2009а: 29].

После обрядования покойному связывают руки и ноги, для того чтобы тело приняло правильное положение. Иногда под подбородком также повязывают тесьму либо сложенный платок. Руки складывают на груди, причем правая должна быть сверху. Это делается для того, чтобы умерший мог осенить себя крестным знаменем при попадании на тот свет. Веревки-вязки развязывают непосредственно перед погребением (на следующий день после смерти). По представлениям албанцев, веревки нужно обязательно снять и положить в гроб — *«если не развяжут ноги, значит, не сможет ходить»* [АМАЭ: Ермолин 2008: 7].

Оповещение о смерти

Если человек умер днем, то после всех предварительных приготовлений кому-то из близких родственников усопшего необходимо пойти в сельсовет, чтобы сообщить о смерти члена семьи, заказать гроб и крест. Вся эта процедура выполняется утром, если смерть наступила поздно вечером. В случае если семья хочет устроить похороны со священником, то после этого нужно также зайти в церковь.

В храме родные договариваются с батюшкой о времени похорон, а также приобретают все необходимое: венчик с христианской символикой, разрешительную грамоту (молитву) и распятие, которые кладутся в гроб, а также особый церковный покров для покрывания покойного по положению в гроб. Этот покров в христианской традиции символизирует, что умерший принадлежит к Церкви Христовой и до скончания века будет под ее покровительством. Положение венчика на голову умершего, в свою очередь, означает, что подвиги его на земле кончились и ему предстоит награда за них в Царствии Небесном. Положение разрешительной грамоты в руки умершего делается в знак того, что он уходит из этого мира с Богом и ему все прощено священником [Будур 2009: 168].

Поскольку родственники усопшего выходят из дома в черной траурной одежде, все жители села за малое время узнают о смерти. Автором также были получены свидетельства о том, что во время существования храма с колокольной в селе Георгиевка (он был разрушен в 1930-х годах), о смерти в селе оповещал звон колоколов — в зависимости от возраста и пола умершего звон был разным. В настоящее время родственникам и знакомым о смерти сообщают также по телефону, и специального обряда не существует.

Мертвец в доме

Покойного кладут в общую комнату (по-албански *soba, kamare*) на диван, топчан или лавку. В ходе полевой работы не было зафиксировано какой-то единообразной традиции ориентации умершего в доме. Некоторые информанты сообщили, что мертвеца кладут под иконами: головой к красному углу, ногами к выходу (на запад). Подобная традиция широко распространена, в том числе и среди русских. Представляется оправданной и другая услышанная в беседах трактовка: покойного необходимо класть ногами на восток, головой на запад, чтобы он мог видеть иконы — именно так его и похоронят. Согласно некоторым свидетельствам, ноги усопшего должны быть ориентированы на юг. Такая вариативность не говорит о безразличном отношении к обрядовой стороне совершаемого действия, напротив, она может объясняться наложением нескольких традиций одна на другую (как минимум двух): неславянской (албанской) и славянской (южно- и восточнославянской). Так, например, в некоторых областях Албании до похорон лицо покойного должно быть обращено к солнцу. По мере передвижения светила по небосклону положение усопшего меняли [Иванова 2006: 252]. Данная традиция восходит к солярному культу, распространенному на Балканском полуострове с древнейших времен [Tirta 2006: 443–449].

По представлениям албанцев, покойный должен переночевать в своем доме, то есть похороны (в обычном случае) происходят на следующий день после смерти [АМАЭ: Новик 2002: 44]. Таким образом, существенным оказывается точное время смерти — если человек умер утром или днем, то день похорон сомнений не вызывает. Если же человек умер ночью, то решение принимает семья покойного. Как правило, если смерть наступила до 2–3 часов ночи, то считается, что покойный «переночевал дома».

Обычай хоронить на следующий день не должен вызывать удивления, поскольку известно, что в допетровской Руси срок похорон не был фиксированным. Покойного старались предать земле как можно раньше, обычно это происходило в первые 24 часа с момента смерти. 28 января 1704 г. Петр Великий издал указ о порядке погребения усопших на третий день после смерти (подробнее об этом см.: [Сазонов 1995]). Из этого следует, что обычай хоронить на третий день не является ни христианской, ни традиционной нормой. Так, например, в Болгарии до сих пор хоронят в течение первых суток с момента смерти — таковы требования церкви (упоминание об этом см. в: [Васева 2006: 82]).

У албанцев, пришедших в границы Российской империи в начале XIX столетия, традиция погребения в первые сутки сохранилась. К тому же это было вызвано гигиеническими и эпидемиологическими нормами: поскольку вскрытия покойного не производилось, необходимо было похоронить усопшего как можно раньше. Не стоит забывать также о том, что летом температура воздуха в данном регионе может подниматься до сорока градусов и выше.

Как было сказано ранее, после обмывания и обряжения покойного кладут в гостиную (в зал) на скамью или топчан, практики класть усопшего на стол зафиксировано не было. Двери в доме не запирают, поэтому родственники умершего, близкие друзья и соседи заходят беспрепятственно. Ближайшие родственники находятся рядом с усопшим постоянно, при этом особое место — возле головы покойного — отводится супругу или супруге [АМАЭ: Новик

1998: 154]. По всей комнате горят свечи, в том числе у изголовья лавки, на которой лежит умерший. Между пальцев покойника иногда также ставят свечу и зажигают ее. В христианской традиции свеча символизирует свет Царствия Божьего, вечную жизнь души после физической смерти. Однако же в представлении приазовских албанцев огонь свечки будет освещать путь усопшего в иной мир. Ученые, в разное время изучавшие карпато-балканский ареал, связывали обязательное наличие свечей в рамках погребальной обрядности с очистительной функцией огня. В частности, в качестве катартичного элемента, восходящего к дохристианскому ритуалу предания покойного огню (кремации), свеча рассматривается в работе [Васић 1901: 12–13]. Весьма распространенным является также взгляд на свечу как на источник света в загробном мире [Zečević 1976: 44].

Огарки свечей, как и остальные предметы погребального обряда, не являются профанными: от них необходимо избавиться особым образом. В беседах с информантами автору удалось выяснить несколько способов. Во-первых, свечи можно дожечь до основания, не оставив огарка. Во-вторых, можно положить огарки в гроб — покойный унесет их с собой, в безопасное для живых людей пространство. В-третьих, на протяжении всего похоронного цикла можно собирать огарки свечей, с тем чтобы во время посещения могилы усопшего в первые дни после похорон относить их на кладбище и закапывать в песок на поверхности могилы. Представляется, что наиболее архаичным и «традиционным» путем избавления от огарков является их помещение в гроб наравне с остальными «мертвыми» предметами (мылом, расческой, веревками-вязками). Закапывание на поверхности могилы — лишь рудимент более эксплицитного первого способа.

Ни в коем случае нельзя оставлять покойного одного. Видимо, это практика является отголоском архаических представлений о том, что в результате каких-либо действий покойный мог стать вампиром. Во избежание этого в комнате находятся люди — как правило, женщины среднего и старшего возраста, которые его «сторожат». Смена происходит произвольным путем — женщины меняют друг друга на протяжении всей ночи по мере усталости. Необходимым элементом бдения является постоянное чтение Псалтыри. С рассветом чтение прекращается, а человек, читавший последним, должен закончить начатую кафизму у себя дома [АМАЭ: Ермолин 2009а: 12].

С наступлением сумерек лицо покойного накрывают заранее подготовленным покрывалом или церковным покровом (которым впоследствии накроют усопшего в гробу), если покрывала пока нет, используют платок. Лицо открывают лишь с первыми лучами солнца. После того как это сделают, необходимо протереть лицо (особенно глаза) умершего влажной ватой. Подобная практика говорит о представлениях, согласно которым даже после наступления физической смерти человек считается «не вполне умершим»: он находится в самом начале пути в иной мир. Окончательно умершим человек будет считаться тогда, когда его причислят к категории предков (через год после смерти). В настоящее время для протирания глаз покойному принято использовать святую воду, что, безусловно, является влиянием местного духовенства.

В ходе экспедиций также были записаны интересные народные рецепты, помогающие сохранить внешний вид умершего и предотвратить его опухание. Так, лицо нужно накрывать платком, смоченным в уксусе, а шею и руки необ-

ходимо протереть смоченной в уксусе ватой. На грудь покойному можно положить металлические предметы (обычно использовали чугунные диски от печи), а под лавку поставить ведро с водой и, если есть, положить магнит. По представлениям албанцев, такая конструкция, оставленная на ночь, будет «стягивать» тело умершего и избавит от опухания.

Оплакивание покойного

В это же время близкие родственники могут причитать над покойным — сами албанцы используют для наименования этого действия глагол «приказывать (покойного)», по-албански *a rendët të vdekurmë*. «Приказывание» покойного представляет собой распев монологических реплик, обращенных к покойному, которые, однако, не формализованы и обнаруживают большой уровень спонтанности. По словам информантов, *приказывают* покойного потому, что его никто больше никогда не увидит. В отрывке из интервью, приведенном ниже, информантка Марья Филипповна Дондонова (1944 г.р., алб., с. Георгиевка) попыталась воспроизвести пример реплик, которыми *приказывают* умершего:

«*Nyriju, u jert vëllau e motra, nyriju, shto e sa bote të jepte* (Поднимайся, пришли брат и сестра, поднимайся, смотри, сколько людей ты собрал. — Пер. Д. Е.) — *Вставай, сестра пришла, брат пришел, сколько народу ты собрал! Встань, посмотри — ты всех собрал, родню. И плачет: Шо я буду делать на четыре стены? — если она одна. А если с детьми, плачет: Шо я буду делать с детьми, как я буду их воспитывать? Qyshe të sho ndim të qet bun unë!* (Что я буду делать без тебя. — Пер. Д. Е.)» [АМАЭ: Ермолин 2009а: 10].

Пример реплик похоронного причитания, приведенный выше, является смоделированным, полученным не в естественных условиях, неаутентичным. Однако в отечественной этнографии и фольклористике запись причитаний и оплакивания практически никогда не велась в условиях совершения погребальных или поминальных обрядов. Так, например, К. В. Чистов указывает на то, что, несмотря на все многообразие и богатство собранных русских причитаний, почти все они были записаны вне натуральной погребальной обрядности [Чистов 2005: 136]. За неимением лучших образцов причитаний представляется возможным сделать некоторый анализ на основе полученного в поле материала.

Прежде всего, привлекает внимание призыв жены усопшего встать и посмотреть, сколько народу собрал покойный на свои похороны, иными словами, так называемый *мотив оживления покойного*. Находясь в доме до погребения, покойный обладает некоторым неполным набором качеств живого человека — он способен слышать, когда к нему обращаются родственники и друзья, с утра его лицо *умывают*, но, несмотря на это, он не может двигаться. Именно способность к движению является одним из определяющих признаков живого (в противопоставлении мертвому), а само хождение мертвых представляется как аномалия [Голстая 1996: 97; Алексеевский 2007: 240]. Таким образом, до погребения к человеку относятся одновременно и как к живому, и как к умершему — он еще не перешел в другой мир, но определенно уже не принадлежит этому миру. Несмотря на призывы встать, близкие родственники усопшего воспринимают подобное развитие событий как нежеланное — «ожить» и вернуться в дом покойник может только в том случае, если он обра-

тится в существо, подобное вампиру. Окончательный переход умершего в когорт предков происходит через год после смерти. Именно в этот день завершается связанный со смертью конкретного человека поминальный цикл, который начинается непосредственно после похорон.

В Албании существует особый ритуал оплакивания покойного, который называется *джам* (*gjamë*, -а «плач»). Джаму устраивают только на смерть мужчины; если умерла женщина, ее не бывает. В этом ритуале участвуют исключительно мужчины, причем во время исполнения джамы участники бьют себя в грудь, царапают до крови лица. Описание этого ритуала скорби, поражающего своей неистовостью, можно найти в [Durham 1928: 227; Tirta 2004: 218–222; Новик 2007: 238–242 и мн. др.].

На первый взгляд кажется, что традиция приазовских албанцев «приказывать покойного» не имеет ничего общего с *джамой*, распространенной на севере Албании, и по форме сближается с ритуалами, характерными для славянского ареала. Однако же на вопрос, могут ли мужчины «приказывать» умершего, мне ответили, что раньше участие мужчин не только приветствовалось, но и считалось обязательным. По словам информантов, раньше мужчины «приказывали» громко и долго. В болгарском ареале практики оплакивания покойного мужчинами нет, исключения составляют единичные локальные традиции, в которых встречаются профессиональные мужчины-плакальщики [Кауфман 1981: 270]. В настоящее время в Приазовье этот ритуал исполняется, как правило, женщинами, однако бытовавшая в прошлом традиция мужского причитания, возможно, имела албанские корни.

Гроб и крест

В традиции приазовских албанцев гроб (*kivur*) и крест (*kryq*) изготавливался строго в день похорон. Поскольку в настоящее время в рамках погребальной обрядности используют фабричные гробы и кресты, для того чтобы доставить их в село, кто-то из членов семьи усопшего идет к председателю сельсовета утром в день похорон. Сельский голова выписывает служебную машину, и вместе с кем-то из подчиненных едет в поселок городского типа Приазовское (административный центр Приазовского района), где покупается все необходимое для похорон: гроб, крест, венки.

Важно отметить, что сельские жители довольны таким решением проблемы — им нравится *красивая* драпировка каркаса гроба зеленой, красной или синей тканью.

Безусловно, практика использования покупного гроба является относительно новой — она появилась в середине 1990-х годов. До этого гроб изготавливался в селе. Как и сейчас, в советские годы гроб надо было заказывать у председателя сельсовета. Он отдавал распоряжение в столярную мастерскую при колхозе, которая и отвечала непосредственно за производство гробов и крестов. Несмотря на внешне светский подход к делу, до недавнего времени (пока производство было в селе) в процессе изготовления гроба отмечались яркие обрядовые черты. Так, технологические отходы производства (стружки и опилки) не выкидывали; их забирали вместе с гробом члены семьи умершего. По словам информантов, до 1970-х годов не существовало практики ни обивать гроб тканью, ни красить его. Позднее в моду вошли гробы с драпировкой каркаса, причем важно упомянуть, что бытовала следующая дистрибуция

цвета ткани: красным обивали гробы людей, активно участвовавших при жизни в общественно-политических событиях и бывших активными членами КПСС. Похороны убежденных коммунистов проходили торжественно, с красными стягами, *с чертом* — как говорят информанты. Албанцев, не состоявших в Коммунистической партии, хоронили в черных гробах. В настоящее время эта традиция частично сохранилась в отношении людей старшего возраста, хотя гробы, как и следует ожидать, покупные. Все чаще в наши дни покупаются гробы, обитые тканью совершенно разных цветов. Устойчивая в недалеком советском прошлом семантика красного гроба как маркера принадлежности усопшего к Коммунистической партии постепенно сходит на нет. На фотографиях из иллюстративного фонда отдела европеистики МАЭ (рис. 2, 3, 4) можно видеть, что пожилую албанку хоронят в черном гробу, что является далеко не случайным.

Утром в день похорон изготавливали также и деревянный надгробный крест. В настоящее время принято покупать крест вместе с гробом. Современный крест выполнен из бруска средней толщины, и вся конструкция состоит из трех элементов, которые образуют шестиконечный православный крест (рис. 2). Необходимо заметить, что до середины 1990-х годов бытовало четкое различие мужских и женских крестов по форме. На фотографиях (см. рис. 7, 8) представлены мужской и женский варианты надгробных



Рис. 2. Похороны пожилой албанки в с. Георгиевка. Священник читает молитву над гробом. Фото А. А. Новика, 2007 г.



Рис. 3. Там же. Близкие родственники прощаются с усопшей.
Фото А. А. Новика, 2007 г.



Рис. 4. Там же. Мужчины на полотенцах опускают гроб в могилу.
Фото А. А. Новика, 2007 г.

крестов, бытовавших ранее (об этом подробнее см. далее). Эти кресты изготавливали непосредственно в селе, при этом выбор породы древесины не играл существенной роли. Деревянный крест, который ставят в день похорон, должен простоять как минимум год, после чего родственники усопшего стараются поставить выполненный из камня или металла постоянный памятник или крест. Деревянный надгробный крест не выкидывается — он либо остается на прежнем месте (и, т.о., оказывается за памятником, если стоять со стороны головы усопшего), либо кладется вдоль могилы (см. рис. 8).

Положение покойного в гроб

После того как готовый гроб был доставлен в дом, в котором находится покойник, на дно гроба клали стружки и опилки. Сверху опилки покрывали старым домотканым половиком или одеялом и только потом клали белую чистую простыню или отрез тюля. Этими же опилками набивали подголовную подушку. Наволочку для подушки также изготавливали особым образом. Кусок белой хлопчатобумажной ткани шириной 50 см и длиной около 70 см нужно было сложить пополам и крупными стежками обметать по периметру толстой красной нитью. Затем из угла в угол с обеих сторон наволочки вышивались линии, образуя косой красный крест. Естественно, нужно было оставить отверстие для набивки, которое зашивалось в день похорон. Еще при жизни человек должен был приготовить подобную наволочку, но если по каким-то причинам этого не происходило, наволочку шил кто-то из близких родственников женского пола (как правило, мать, жена или дочь) во время бдения рядом с покойным. В ходе полевой работы было получено единичное свидетельство, что подушку набивали зеленью, которой устилали пол церкви на Троицу (трава, ореховые ветки, пырей, полынь, акация, маслина (если цветет) [АМАЭ: Ермолин 2009а: 9]. На протяжении многих лет жизни на третий день после Троицы каждый житель села собирал по пригоршне этой травы и откладывал для подушки в гроб.

Интересно и неслучайно использование именно красной нити в похоронной обрядности. Красный цвет в традиционных похоронах приазовских албанцев (в отличие от коммунистических похорон) встречается в крайне ограниченных случаях. Букет в гроб покойному нужно было связать красной нитью (преимущественно шерстяной) — это первый случай фигурирования нитки именно этого цвета. Второй раз в контексте похоронного обряда нить используют для того, чтобы сшить ею подушку. Таким образом, в предметном коде присутствуют все три базовых и глубоко символических цвета: черный (гроб, траурные одежды), белый (платки, полотенца, покрывало, саван), красный (нити на букете (см. далее) и подушке). Семантика и символика этих цветов в рамках обрядов перехода подробно описана как отечественными, так и зарубежными авторами на самом разнообразном материале (см. прежде всего: [Тернер 1983; Иванов, Топоров 1965] и др.). В самом сжатом виде представляется уместным напомнить, что, рассматривая традиционную культуру народов Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы, белый цвет соотносят с рождением и детством, красный — с половозрелым периодом, кульминацией которого являются свадьба и рождение ребенка, черный — со старостью и смертью. На момент похорон усопшего им пройдены все этапы жизненного пути — рождение, детство, взросление, старение — и маркирующие их обряды

перехода, в каждом из которых человек должен был «умереть», чтобы родиться в ином качестве. Другими словами, наличие трех цветов в рамках погребальной обрядности может быть обусловлено взглядом на похороны как на финальный аккорд человеческой жизни.

Перед тем как положить усопшего, гроб и подушку окропляют святой водой. Гроб с покойником ставят на то же самое место и с той же ориентацией относительно сторон света. Усопшего по пояс накрывают церковным покрывалом (ранее использовали тюль).

Важной составляющей похоронной обрядности является традиция класть определенный набор вещей в гроб покойному. Помимо разрешительной молитвы, иконки и креста усопшему кладут на грудь или в нагрудный карман пиджака деньги (как правило, в настоящее время не больше одного рубля/гривны) потому что «он платит, отдает эти деньги на воротах, значит, как бы пропускают» [АМАЭ: Ермолин 2008: 7]. На левую руку покойному повязывают платок — чтобы на том свете усопший мог вытираться. Рядом с головой с левой стороны кладут фуражку — он там ее наденет. В гроб (под подголовную подушку) положено класть кусок мыла и расческу, которые использовались при обмывании усопшего, видимо, с одной стороны, для соблюдения на том свете личной гигиены, а с другой стороны, эти действия направлены на очищение, устранение из ближайшего окружения всего, что так или иначе связано с покойным или было задействовано в подготовке к погребению. Как было отмечено выше, в гроб кладут веревки-связки и пяточки с глаз, а также все цветы, принесенные людьми, и в некоторых случаях огарки свечей. Известна языческая традиция хоронить покойника вместе с предметами, которыми усопший часто пользовался при жизни и которые могут ему пригодиться на том свете. Подобный сюжет нашел отражение и в Приазовье. Настоятель храма с. Георгиевка отец Александр рассказал автору в личной беседе, что на похоронах односельчанина стал свидетелем следующей сцены. Дочь усопшего не смогла приехать на похороны и, позвонив на мобильный телефон матери, попросила приложить трубку к уху отца, дабы с ним попрощаться. После того как просьба дочери была выполнена, мать положила телефон в гроб покойному мужу [АМАЭ: Ермолин 2009а: 40]. Были также получены свидетельства о том, что в гроб покойным клали очки (если при жизни человек их носил) и флакон одеколona (положили в гроб одному албанцу, поскольку мужчина любил им пользоваться).

Стоит отметить любопытный момент, связанный с предметами христианского культа, которые кладут в гроб покойному (см. выше). После того как в семье умер человек, родственники идут в церковь и берут специальные бумажные иконы с изображением Спасителя (если покойный — мужчина) и Богородицы (для умершей женщины) и написанной на ней разрешительной молитвой. Часть этой иконы, именуемой *венчик*, отрывают и кладут на лоб усопшему, а саму икону с молитвой кладут на грудь или в руку. Последнее делается, *потому что он когда заходит, должен эту молитву прочитать*. Что касается утилитарного смысла этого элемента обряда, можно сказать следующее: поскольку при прощании близкие родственники целуют покойному лоб, а остальные присутствующие — грудь (в тех местах, где расположены иконы), то эти бумажные иконы являются своего рода защитным слоем, который используется для того, чтобы при поцелуе губы касались бумаги, а не непо-

средственню покойного. Возможно, эта традиция в основе своей имеет два фактора: уважение и страх перед усопшим.

В фондах отдела европеистики МАЭ хранятся все необходимые для погребения современные предметы христианского культа, которые семья усопшего приобретает в церкви: *разрешительная грамота* (напечатанная в цвете на листе формата А4), пластиковое *распятие* размером 13,5×6 см (с изображением Спасителя, титула ИИЦ и Главы Адама), *покров*, изготовленный из хлопчатобумажной ткани (190×90 см), с напечатанными черной краской православными молитвами и погребальной символикой. Очевидно, что данные предметы лишены какой-либо этнической компоненты и являются общепринятыми в рамках УПЦ (МП), однако использование в контексте похоронного обряда приазовскими албанцами делает их релевантными для настоящего исследования.

Животные на дворе

Пожалуй, одной из самых ярких балканских черт погребальной обрядности албанцев Приазовья является традиция убирать со двора домашних животных в то время, когда покойный находится в доме. И в настоящее время всех кошек (а теперь также собак) закрывают на чердаке или в подвале. Согласно древним поверьям, распространенным на всей территории Балканского полуострова, если кошка (или другое животное) перепрыгнет через покойного, то последний обратится в вампира [Бромлей, Кашуба 1982: 211; Трефилова 2008: 263; Плотникова 2008: 20–21]. Важно подчеркнуть, что данное поверье было зафиксировано М. Э. Дурхам и у албанцев [Durham 1928: 226].

Как только в албанских селах Приазовья умирает человек, члены его семьи закрывают кошек и собак (на чердаке либо в летнем доме). Приазовские албанцы объясняют необходимость таких мер тем, что *кошка может глаза покойного потревожить* [АМАЭ: Ермолин 2009а: 19]. Иное объяснение заключается в том, что *мертвому нельзя дорогу переходить* (в т.ч. и перепрыгивать через него). Пожалуй, самая близкая к традиционной (покойный станет вампиром), трактовка заключается в следующем: *если перепрыгнет кошка, покойный будет приходить* [Там же: 24]. Следующая группа ответов информантов говорит о том, что в случае если кошка перепрыгнет через покойного, *умрет кто-то со двора*. Подобной семантикой наделено еще одно зафиксированное объяснение: *когда собака воет, она выводит (выживает) еще кого-то из дому — кто-то из членов семьи умрет* [Там же: 36]. В представлении приазовских албанцев, кошка является животным, связанным с миром мертвых, воплощением черта (*d'all*). Собака же не наделена подобными качествами, она предстает как хозяин дома. Многие опрошенные информанты говорят, что животных закрывают, *чтоб они не выли, чтоб покойному было спокойно* [Там же: 35].

Могила

Все опрошенные албанцы на вопросы о могиле (*varr*) отвечают, что долгом жителей села является помощь семье умершего в приготовлении могилы. В селе Георгиевка автору удалось побеседовать с человеком, который копает могилу в случае смерти кого-то из односельчан. Как только весть о смерти разносится по всем дворам, собирается бригада из нескольких мужчин (4–5 человек) и договаривается о проведении работы. Как правило, это одни и те же люди, поэтому организационные вопросы решаются легко. Среди опрошенных авто-

ром за несколько лет экспедиционных поездок есть и приезжие, в том числе и из России. У одного информанта, переехавшего со всей семьей в с. Георгиевка из Сибири, вскоре умерла жена. Жители села помогли организовать похороны, но больше всего русский мужчина был приятно удивлен именно тем, как слаженно и дружно албанцы организовали приготовление могилы [АМАЭ: Ермолин 2008: 17].

Могилу копают строго в день похорон, весь процесс занимает около трех часов (с 8 до 11 часов утра). Сами информанты отмечают существенную разницу в глубине могилы, по сравнению с могилами русских и украинцев, проживающих по соседству (см. рис. 4). Кроме того, традиционная могила должна иметь форму трапеции. Параметры албанской могилы следующие: глубина 1,8–2 м (8–9 штыков лопаты, до 1970-х годов — 10 штыков), длина 2,1–2,2 м (10–12 штыков), ширина: у головы 1–1,2 м, у ног 0,8–0,9 м. В настоящее время, как правило, могилы прямоугольные.

Во время процесса копания члены семьи усопшего приносят мужчинам обед (пища не является определенной или обрядовой) и по сто грамм водки — чтобы помянуть усопшего. Денег за свою работу люди, копающие могилу, не берут. После того как могила выкопана, молодые мужчины уходят за гробом, а старики остаются *сторожить могилу*. Безусловно, традиция, согласно которой выкопанную могилу нельзя оставлять без присмотра, восходит к магическим представлениям о могиле как о месте, наделенном определенной силой (границе двух миров). В связи с этим вспоминается распространенный во многих локальных традициях ритуал, когда могилу копают с вечера, но не доводят работу до конца, а заканчивают копать лишь утром (подобные практики зафиксированы автором, в частности, в Пирятинском р-не Полтавской обл. у украинцев) [ПМА 2010].

Сбор людей на похороны и прощание с покойным

С раннего утра в доме, в котором находится покойный, начинают собираться родные и близкие, друзья и все те, кто знал усопшего. В относительно небольшом населенном пункте (в с. Георгиевка и Гаммовка проживают около 500 человек, в с. Девнинское — около 700) таковыми оказываются практически все его жители. Безусловно, не все они пойдут провожать покойного в последний путь, однако каждая семья считает своим долгом прийти и попрощаться с почившим, выразить соболезнования родственникам. Считается, что ранний визит является демонстрацией уважения к усопшему и членам его семьи. Те, кто не пойдет на кладбище, сидят некоторое время, вспоминают эпизоды из прошлого, так или иначе связанные с покойным, затем прощаются с усопшим и уходят по домам. Люди, которые пойдут провожать покойного в последний путь, могут прийти позже. Если две семьи (умершего и та, которой предстоит попрощаться) не связаны узами дружбы, а имеют лишь приятельские отношения, прощаться с покойным делегируют одного человека от двора. Как правило, эта роль отводится женщине среднего или старшего возраста. Информанты отмечают, что мужчины неохотно участвуют в бдении и прощании с покойным; их роль — приготовление могилы, транспортировка гроба до кладбища, спуск гроба с покойным и закрывание могилы.

Интересно заметить, что в настоящее время в траурную черную одежду облачены лишь близкие родственники. Цветовая гамма остальных присутству-

ющих не несет в себе семантику траура — люди приходят в своей повседневной одежде (женщины летом ходят в ярких хлопчатобумажных халатах фабричного производства). Единственным признаком, маркирующим траур, является белый платок на головах женщин и отсутствие головного убора у мужчин (см. рис. 2, 3, 4). Согласно албанскому обряду, все люди, присутствующие на похоронах, должны повязать на левую руку выше локтя белый платок (еще при жизни человек покупает огромное количество платков и кладет в узел со смертной одеждой). Как сообщают информанты, раньше близкие родственники усопшего должны были повязать большой платок, остальные присутствующие — обычный носовой платок. Помимо этого на мужской надгробный крест было положено повязывать белое полотенце, на женский — платок, однако новое духовенство, окормляющее приходы албанских сел, запрещает повязывать платки, допуская лишь использование полотенец (см. рис. 2). На Балканах традиционной траурной гаммой является сочетание черного с белым [Токарев 1946: 209]. Экспедиционные исследования у македонцев-мусульман в районе Голоборда подтверждают, что данная традиция остается неизменной и по сей день [АМАЭ: Ермолин 2009б: 10 об.].

Растительный код

Нельзя идти в дом, где находится покойник, с пустыми руками. Все информанты подчеркивают особую важность цветов и зелени. В настоящее время допускаются и искусственные цветы, однако все же стараются принести букет из живых растений. Если у человека на дворе вообще нет цветов (хотя такая ситуация крайне редка для данной местности) и нет возможности купить букет в магазине, то можно попросить цветы у других жителей села — как правило, это соседи. Единственное, о чем следует помнить и неукоснительно выполнять, состоит в том, что за эти цветы соседу нужно заплатить символическую сумму. Возможен также вариант, когда человек составляет букет из растений, сорванных без ведома хозяина, но в этом случае необходимо бросить деньги на участок соседа. Даже зимой, когда, казалось бы, в селе невозможно достать живые цветы, люди приносят букеты из листьев и цветов комнатных растений — герани, фиалки и т.п. Однако следует обратить внимание на факт упоминания *герани* (научное название *пеларгония*, лат. *Pelargonium*). Так, например, у ряда балканских народов герань (как и базилик — см. далее) является сакральным растением, выполняющим очистительные и оберегающие функции (см. упоминание герани в родинной обрядности болгар [Седакова 2007: 215]). Из разговоров с албанцами может сложиться впечатление, что в наши дни бытуют довольно размытые представления о том, какие именно цветы следует нести покойному, а главное, для чего это делается, но люди старшего поколения все еще помнят некоторые детали и тонкости, которым в прошлом уделялось большое внимание.

Раньше помимо пышных и ярких букетов садовых цветов, в которых просто утопал гроб с покойным, было необходимым принести небольшой букетик, обязательными составляющими которого являлись *базилик* (приаз. алб. *bisilok*, лит. алб. *borzilok*, лат. *Ocimum basilicum* — *базилик благородный*) и *бессмертник* (приаз. алб. *çelemik*, лат. *Helichrysum arenarium* — *бессмертник песчаный*). К этим растениям добавлялось небольшое количество зеленых листьев, и они связывались красной нитью, но ни в коем случае нельзя было завязывать

узел. В карпато-балканском ареале базилик является обрядовым растением, поскольку, по представлениям целого ряда народов, населяющих данный регион, это растение наделено сильными магическими (прежде всего очистительными) свойствами. Так, в традиционной культуре румын округа Олт (историческая область Олтения) базилик используется в самых разных обрядах (как приворотное средство, как оберег в родинной обрядности), но самым важным и интересным является практика добавления базилика в ту воду, которой обмывают покойного [Sărbători 2001: 154; Ciușanu 2001: 205–206]. В данном случае очистительные свойства растения призваны лишить «воду с покойника» ее отрицательных качеств. Релевантным для настоящего исследования являются данные, согласно которым повсеместно в Болгарии люди, приходящие проститься с умершим, приносили ветвь базилика [Вакарелски 1990: 81; Усачева 1995: 132].

В албанских поверьях базилик имеет прямое или косвенное отношение к миру мертвых. Вот лишь малая часть из того, каким образом данное растение может использоваться в разных регионах Албании: базилик можно подкладывать под голову умершему; можно стирать одежду, в которой человек преставился, отваром растения; в день повторной свадьбы вдовца или вдовы могилу почившего супруга окропляли отваром базилика [Sejdiu 1984: 160; Домосилецкая 2006: 117].

Резюмируя вышесказанное, следует сделать вывод о том, что базилик в традиционной культуре жителей карпато-балканского ареала (включая приазовских албанцев) наделен амбивалентными качествами: это растение — сильнейший апотропей и охранительное средство, которое, однако, имеет непосредственное отношение к нижнему миру.

Приготовив такой букет, человек заворачивал в носовой платок небольшое количество денег и сладости (конфеты, печенье, куски сахара), причем концы платка, сложенные вместе, наматывались на основание букета (на стебли растений в букете), но узел не завязывался. Почти дословное упоминание этих же предметов (включая способ организации подарка) обнаруживается в контексте свадебной традиции болгар — подобная совокупность выступает в качестве дара невесте от родителей жениха [Седакова 2007: 75–76]. Наблюдения такого рода выступают очередным доказательством пересечения семантики похорон и свадьбы как обрядов перехода (об этом см., например: [Байбурин, Левинтон 1990]).

Если в доме есть свечи, считается правильным взять одну свечу с собой, дабы хоть в какой-то степени избавить семью усопшего от лишних трат. Подобная традиция зафиксирована и у болгар Бессарабии [Степанов 2003: 502]. С описанным выше букетом и со свечой человек идет в дом умершего. Зайдя в дом и поздоровавшись с присутствующими, вновь пришедший подходит к специально отведенному столу, на котором стоят тарелки, и выкладывает мелочь и сладости. Если у человека нет свечи, следует взять ее с этого же стола и обязательно кинуть в тарелку с деньгами несколько монеток — символическая плата и помощь родственникам покойного. Собранными деньгами семья усопшего платит священнику после исполнения им христианского чина погребения. Если же человек намеревается оказать семье более существенную помощь, то это действие также ритуализировано. Купюры необходимо класть на стол не стопкой, а крестом. После чего кто-то из членов семьи подходит и забирает деньги.

Подойдя к гробу с покойником, пришедший должен три раза перекреститься и произнести *Ndelezët (Царствие Небесное)*, после чего можно положить цветы в гроб. Однако и это действие несет в себе некоторые ограничения. Нельзя пронести букет над покойным — следует положить цветы к ближнему краю гроба или же обнести руку по дуге (не над покойным) и поместить букет у противоположной стенки гроба. Такой порядок связан с запретом переходить дорогу покойному, что может привести к беде.

Считалось, что усопший, попав на тот свет, будет раздавать маленькие букеты умершим родственникам тех людей, которые положили их в гроб. Именно поэтому, как объясняют сами жители села, они добротнo связывали букеты нитью, чтобы цветы и зелень не распадались. Очевидно, албанцы воспринимали покойника в качестве связующего звена между двумя мирами, а сам факт смерти — как возможность общения живых с уже отошедшими в потусторонний мир. Похороны усопшего напоминают проводы жителя села перед поездкой в другой населенный пункт, в котором проживают многочисленные родственники провожающих.

Во многом именно с этими представлениями у албанцев связан запрет, согласно которому нельзя вынимать цветы из гроба. Однако в контексте данного вопроса прослеживается также страх перед вещами и предметами, принадлежащими покойнику. В последнее время священник с. Георгиевка внедрил практику выкидывания живых цветов и оставления в гробу лишь искусственных. Безусловно, данные действия не могли не вызвать порицания со стороны местного населения: «Зачем оставлять? Это же *его* цветы!». В действительности же в корне такой позиции лежит человеческий страх и осторожность: согласно албанскому поверью, разбрасывание цветов во время траурной процессии повлечет за собой новые смерти в селе — дорожка из растений укажет путь на кладбище. Очевидно, с этими же представлениями связана еще одна примета: если человек, выйдя со своего двора с цветами, обнаружил, что гроб с покойным уже вынесли и траурная процессия направляется к кладбищу, то нужно выкинуть букет на перекрестке, причем никто не должен видеть этого. В противном случае — жди смерти в селе.

В настоящее время бытуют почти все представления, связанные с цветами (за исключением букетиков-передач для умерших родственников), а главное — сохранилось особое отношение к зелени на похоронах, демонстрирующее исключительную важность этого аспекта. Исследователь албанской этнографии и мифологии Марк Тирта в ряде своих работ связывает цветы и растительность, использующиеся в многочисленных обрядах, с культом плодородия, продолжения жизни и даже бессмертия [Tirta 2004: 288, 289]. Таким образом, вероятно, что приазовские албанцы унаследовали подобное отношение к живым цветам от своих далеких предков, проживавших на Балканском полуострове.

Представляется важным заметить, что базилик и бессмертник использовались албанцами не только в рамках погребальной обрядности. Информанты старшего возраста сообщили, что раньше с помощью этих растений, связанных красной нитью, можно было навести самую сильную порчу — достаточно было лишь подкинуть букетик во двор человека, на которого должно быть направлено действие темных сил. Можно сделать осторожное предположение о том, что в данном случае эти цветы выступают в качестве «послания с того

света», направленного по принципу обратной связи. Таким образом, в культуре албанцев герань, базилик и бессмертник наделяются особыми магическими свойствами и обладают сильной энергией, именно поэтому так часто их использование в качестве обрядовых растений. Подчеркивание особой роли базилика в рамках погребальной обрядности неслучайно. Дело в том, что в традиционной культуре украинцев многими аналогичными свойствами наделяется *барвинок* (лат. *Vinca minor*, рус. *барвинок малый*). Укорененность представлений об особых свойствах базилика, как представляется, является чертой, принесенной с Балкан.

Итак, находясь в комнате с умершим, беседуя о покойном и вспоминая его (в это время близкие родственники могут также его *приказывать*), люди проводят несколько часов, после чего часть пришедших расходится по своим домам, оставшиеся люди продолжают *сторожить* покойника и ждать прихода священника.

Роль священника

В настоящее время большинство похорон в албанских селах совершается со священником (см. рис. 2). Договариваются с батюшкой о времени совершения чина погребения накануне похорон — как правило, священник приходит в дом в 11 часов утра. Это время не противоречит албанским традициям, согласно которым похоронить усопшего положено до 14 часов текущего дня. В данной работе автор не будет подробно останавливаться на описании действий священнослужителя, поскольку чин погребения православного христианина является установленным и единым в рамках УПЦ (МП). Иногда семья усопшего договаривается с батюшкой лишь о проведении богослужения дома, без посещения им кладбища (как правило, это решение принимается исходя из финансового состояния семьи). В этом случае священник проводит чин погребения дома, после чего читает разрешительную молитву над гробом почившего и вкладывает в руку умершему лист с текстом молитвы. Лист с текстом этой молитвы называется разрешительной грамотой, или подорожной.

В случае если священнослужитель сопровождает траурную процессию на кладбище, все необходимые ритуалом действия совершаются там. Перед тем как набить крышку гроба, поется тропарь (см. рис. 2). Священник окропляет могилу святой водой и, после того как гроб с покойным был опущен, первым кидает четыре лопаты земли, имитируя Крестное знамение. После этого с четырех краев могилы священнослужитель чертит лопатой по одному кресту — *печатает могилу* [АМАЭ: Новик 2009а: 15]. Таким образом, гроб считается запечатанным до Второго пришествия Христа. Если на кладбище не присутствует священник, то *печатают могилу* мирские.

Важно заметить, что в настоящее время для совершения чина погребения (отпевания) гроб с усопшим не носят в храм — богослужение происходит дома или на кладбище, однако, по воспоминаниям информантов, в начале XX в. усопших отпевали в часовнях, которые находились рядом с храмами в сс. Георгиевка и Девнинское и до настоящего времени не сохранились.

Вынос гроба из дома

После совершения отпевания гроб с покойным выносят на двор. В результате полевой работы были получены сведения о том, что раньше (до 1950-х го-

дов) гроб с усопшим должны были выносить из дома родные внуки (но не транспортировать до кладбища). Возможно, данный обычай имеет архаичную семантику — представители младшего поколения провожают в последний путь старшего родича. В настоящее время гроб с покойным выносят из дома и несут до кладбища *чужие* — те мужчины, которые копали могилу. Им повязывают на левую руку выше локтя белые платки. Однако и участие в обрядовых действиях одних и тех же лиц, и практически полный запрет на активную деятельность в похоронах близких родственников глубоко символичны.

Оперируя терминами, используемыми А. К. Байбуриным, погребальный обряд — это диалог партии живых и партии Смерти, взаимодействие этого и «того» мира. Поскольку наличие партии Смерти относится к концептуальной сфере, ее реальным выражением в контексте погребального обряда становятся нищие и первые встречные [Байбурин 1993: 113–114]. К этой же категории персонажей можно отнести и людей, выполняющих основную подготовку к похоронам, — тех, которые обмывают и обряжают покойного, и копачей могилы, которые также несут гроб на кладбище. Следует напомнить, что эти функции выполняют не любые жители села, а те, кто уже делал это неоднократно. На важность их ролей указывает и еще один факт — их приглашают на все поминки, которые устраивает семья усопшего (после похорон, 9 дней, 40 дней, полгода и год). Таким образом, люди, активно участвующие в подготовке к похоронам, на этот период являются вхожими в тот мир, и их действия направлены на правильное и безопасное преодоление умершим границы между двумя мирами. Ближайшие родственники также занимают промежуточное положение, и до перехода усопшего в категорию предков они отчасти относятся к области смерти. Не стоит забывать, что смерть в семье влечет за собой трансформацию их социального и ролевого статуса: муж/жена становится вдовцом/вдовой, дети — сиротами. Если взрослый человек переживает своих детей, такая ситуация рассматривается традиционной культурой как аномальная и нежелательная. Меняя свой статус, человек должен пройти через все состояния и совершить так называемый *обряд перехода* (*rite de passage*) [Геннеп 1999: 9]: «смерть» в старом образе — промежуточное положение — «рождение» в новом образе. Именно ритуал конструирует новую реальность статуса индивида. Иными словами, вместе с физической смертью человека наступает социальная смерть его ближайших родственников, и эта трансформация статусов должна также быть ритуально оформленной. Родные отчасти наделяются качествами, характерными для *не-живого*: их *ведут* за гробом [Байбурин 1993: 20] (курсив мой. — Д. Е.), в течение некоторого времени им положено носить траур (год — у приазовских албанцев; всю жизнь — у большинства балканских народов). Возможно, именно с этим промежуточным положением связано исключение ближайших родственников из процесса подготовки к похоронам.

Итак, около двенадцати часов дня гроб с покойным выносят из дома и ставят рядом с крыльцом на две табуретки. Усопшего выносят через дверь ногами вперед, причем каких-либо альтернативных способов (через окно, через отверстие в стене и др.) зафиксировано не было.

Сразу после того как покойного вынесли из дома, необходимо выполнить ряд действий, сочетающих в себе очистительную (а) и предохранительную (б) функции.

а). Женщины, находящиеся на дворе, выметают и моют полы во всем доме. Сор нужно выкинуть в печь, где впоследствии он сгорит. Не представляется правильным говорить об очистительной функции огня в контексте похоронной обрядности данной локальной традиции, поскольку огонь (в отличие от воды) не фигурирует на прочих этапах обряда (ср., например, распространенный в славянском мире обряд «греть руки» о печь после возвращения с кладбища). Однако можно говорить о правомерности конституирования образа печи как места, связанного с потусторонним миром. В традиции приазовских албанцев именно за печкой проводит человек первые сорок дней своей жизни. Таким образом, сор, собранный с пола и связанный с мертвым и смертью, отправляется туда, откуда пришел. Воду после мытья полов выливают в то место, где никто не ходит (аналогично *воде с мертвого*). После этого торопятся закрыть двери дома, чтобы сохранить чистоту и не допустить возможности того, чтобы душа покойного осталась в доме (ср.: албанцы объясняют, что зеркала до сорокового дня должны быть завешаны, чтобы душа не зашла за зеркало — иначе она может там остаться).

б). Исходя из тех же опасений, как только гроб вынесли во двор, нужно перевернуть корыто и чугунок, которые использовались при обмывании покойного (после обмывания эти предметы выносят во двор и ставят под дерево вверх дном). Как объясняют информанты, душа покойного хочет остаться с живыми, поэтому необходимо предпринять все меры для того, чтобы душа не могла спрятаться.

Интересно отметить, что было обнаружено всего два локуса, где душа умершего может укрыться: а) дом (и особенно зеркало в доме) и б) корыто с чугуном, использовавшиеся при обмывании. Оба этих локуса связаны с конкретным умершим и отчасти с миром мертвых вообще (зеркало). Душа покойного, чтобы остаться в мире живых, не может спрятаться где-то во дворе, скажем, в летней кухне или в загоне для скота. Внимание присутствующих на похоронах направлено исключительно на эти потенциально опасные места.

Некоторое время гроб с покойным находится на дворе, чтобы те, кто не пойдут на кладбище, смогли проститься с покойным. Дома остаются люди, которые организуют поминальную трапезу: готовят угощения, расставляют столы и раскладывают приборы. Прощание происходит в произвольной форме, но близкие родственники должны поцеловать покойного — либо в лоб, либо в руку. Знакомые и дальние родственники могут ограничиться речевыми формулами *Ndelezët (Царствие Небесное)* и *Baltë lezde të jetë (Пусть земля будет пухом)*.

Траурная процессия

После того как все желающие попрощались с покойным, наступает момент следующего важного этапа погребального обряда — транспортировка умершего на место его постоянного пребывания. От правильности и четкости выполнения этой части ритуала зависит успех перехода усопшего из мира живых в вечность, поэтому в прошлом приазовские албанцы подходили к этому мероприятию с особой тщательностью. Отголоском прежнего отношения служат дошедшие до нас многочисленные поверья и приметы, связанные с транспортировкой гроба. Для восприятия целостности современной ситуации вначале будет дано описание шествия траурной процессии в том виде, в котором этот

элемент обряда существовал до 1970-х годов, поскольку именно с этого момента мы можем говорить о существенных изменениях в обрядности в сторону городской традиции.

Прежде всего, стоит отметить, что ранее крест и крышку гроба должны были нести люди одного пола с покойным. Гроб же в силу тяжести носили мужчины. Похоронная процессия осуществлялась без привлечения транспортных средств — гроб с покойным несли на специальных шестах (*purtekë* (-a); рис. 5), располагая их поперек. До сих пор, для того чтобы гроб не соскользнул с этих шестов, к днищу с внешней стороны прибиваются две рейки — со стороны ног и со стороны изголовья. Это нехитрое изобретение помогает также при спуске гроба на длинных полотенцах в могилу.



Рис. 5. Деревянные шесты *purteka*, на которых транспортируют гроб.
Фото автора, 2009 г.

Традиционно эти шесты хранятся в небольшой постройке на кладбище (и в настоящее время эти шесты стоят на своем месте) — выкопав могилу, копальщики брали их в количестве 2–3 штук и шли на двор, где проходили похороны. *Шест-пуртка* изготавливается из прямоугольного в сечении бруска около 1,5 м длиной. С обоих концов бруску придают округлую форму (в сечении) для удобства транспортировки, середину же оставляют прямоугольной для большей устойчивости гроба. В зависимости от веса покойного гроб несли четыре или шесть человек.

Порядок следования траурной процессии был следующим. Первым шел один человек и нес крест, который поставят на могилу. Если усопший был мужчиной, то на крест было принято повязывать рушник. На женский крест вязали головной платок. Соответствующий предмет забирал тот человек (мужчина или женщина), который нес крест до кладбища. За крестом следовали четыре человека с крышкой гроба, а затем мужчины на шестах несли непосредственно гроб с умершим. За покойным следовали все остальные люди, которые шли на кладбище. С появлением венков (это относительно поздняя инновация) за гробом шли люди, которые несли все принесенные на похороны венки. С каждой стороны на венок повязывают белый платок, и два человека, которые несут его, забирают платки себе.

Во время шествия процессии по селу близкие родственники могли *прика- зывать* покойного, маркируя тем самым путь из мира живых (село) в мир мертвых (кладбище). Среди людей, идущих за гробом, обязательно была одна женщина, которая несла платок с завернутой в него мелочью. Примечательно, что этот путь оказывается разделенным на отрезки — за всю дорогу на кладбище необходимо было сделать три остановки на перекрестках. На каждом таком проулке гроб на несколько минут ставили на землю или на табуретки (которые брали с собой), при этом под гроб клали платок с мелкими деньгами. Их потом собирали дети или малоимущие жители села.

По языческим представлениям, перекрестья дорог являются местами скопления нечистой силы, и описанный ритуал-остановка направлен на то, чтобы обезопасить душу умершего от их дурного воздействия. Сейчас и этой традиции жители села пытаются найти свое, более близкое к современным реалиям объяснение. Так, на вопрос о цели остановок на проулках, одна информантка ответила: «*Минута молчания*» [Ермолин 2009а: 4]. Фигурирование в обряде детей или бедных также неслучайно. Именно эти категории людей выступают в данном случае в качестве персонажей из области потустороннего мира (ср. образ первого встречного и нищего [Байбурин 1993: 114]). Получение мелочи (перераспределение доли умершего между нуждающимися) бедными влечет за собой восстановление мирового status quo (о теме доли в погребальном обряде см.: [Седакова 1990]).

В настоящее время обряд транспортировки гроба с покойным существенно изменился по сравнению с тем, что было раньше (до 1970-х годов). Этому способствовал ряд факторов.

Во-первых, уровень технического прогресса и внедрение его в повседневную жизнь села привели к тому, что в подавляющем большинстве случаев гроб до кладбища везут на машине. Сами албанцы не видят в данной инновации ничего, что бы угрожало их традиции. Многие информанты оценивают быстроту, удобство, легкость данного способа перемещения. Как и прежде, гроб

с покойным (ногами вперед) ставят в кузов автомобиля те люди, которые копали могилу, они же и несут гроб по кладбищу. На машине также везут крышку гроба, крест, венки. Интересно заметить, что после того, как автомобиль с гробом и остальные присутствующие прибывают к кладбищу, траурная процессия выстраивается в строго определенной последовательности, установленной в прошлом, и движется до места, отведенного под захоронение.

Второй (и довольно обширный) пласт инноваций в с. Георгиевка связан с деятельностью священника УПЦ (МП) отца Виктора (см. рис. 2) в период новейшей истории албанских поселений (1999–2007 гг.). В отличие от описанного выше инициированные отцом Виктором перемены вызвали недовольство среди большей части местного населения. Прежде всего, он запретил повязывать на руку белые платки всем людям, находящимся на дворе, где происходят похороны (как того требует албанская традиция). Во-вторых, был наложен запрет на традицию завешивания зеркал. После того как гроб до кладбища стали возить на машине, албанцы стали завешивать и зеркала заднего вида автомобиля — по аналогии с зеркалами в квартире, поскольку душа все еще находится в пределах мира живых. Батюшка также запретил повязывать белые платки на надгробные кресты, допуская использование полотенец.

Помимо прочего произошел сдвиг некоторых гендерных ролей в рамках следования траурной процессии до кладбища. Как было сказано выше, ранее крест и крышку гроба должны были нести люди одного пола с покойным, однако отец Виктор запретил женщинам таким образом участвовать в процессии, мотивируя тем, что Христос был мужчиной. В настоящее время крест, крышку гроба и сам гроб несут только мужчины (даже в том случае, если используют транспорт). На фотографии из фонда МАЭ, сделанной на похоронах женщины (см. рис. 2), отчетливо видно, что крест держит мужчина, что ранее являлось абсолютно недопустимым.

Выше было отмечено, что у приазовских албанцев существует ряд поверий, касающихся цветов, которые приносят жители села и кладут в гроб. В отличие от традиции разбрасывания растений (как правило, еловых веток) во время следования траурной процессии, распространенной в некоторых регионах России, Беларуси и Украины, албанцы считают, что дорожка из цветов, соединяющая село и кладбище (мир живых и мир мертвых), укажет «молодым дороге на кладбище», то есть в селе произойдет преждевременная смерть кого-то из жителей. Если гроб с покойным уже вынесли со двора, а кто-то не успел присоединиться, то этому человеку, как было отмечено, следовало выкинуть цветы на перекрестке. В настоящее время в данной ситуации цветы не выкидывают и кладут в гроб после того, как на кладбище священник совершит христианский чин погребения.

Страх, внушаемый покойником, и одновременно уважение к нему лежат в основе еще одного поверья, связанного с процессом транспортировки гроба на кладбище и бытующего в настоящее время. Албанцы считают, что нельзя смотреть на покойника (а значит, и на всю погребальную процессию) через стекло. Если во время пребывания в собственном доме, на работе, в гостях люди через окно замечают, что по улице несут или везут гроб с покойным, всем, кто хочет посмотреть, необходимо выйти во двор и взглядом проводить процессию. Таким образом, эти люди становятся непосредственными соучастниками ритуала транспортировки на кладбище, а не наблюдают все происхо-

дящее извне, отгородившись от дороги, ведущей в мир мертвых, стеклом. Информанты объясняют, что несоблюдение данного требования может повлечь беду на того, кто смотрел на покойника сквозь стекло. Такие же представления бытуют в ряде восточнославянских регионов (некоторые районы Беларуси и Украины), что может говорить о восточнославянском влиянии на культуру приазовских албанцев [Виноградова, Левкиевская 2004: 537].

Предметы на крышке гроба

Отдельного внимания заслуживает описание вещей, которые кладутся на крышку гроба и транспортируются на кладбище. Многие информанты старшего поколения помнят, что еще до 1980-х годов на крышку гроба было положено класть одежду, соответствующую полу усопшего. Вероятно, более архаичным является порядок, при котором все приготовленные вещи раскладывали на крышке гроба таким образом, чтобы выложенная одежда напоминала контур человека. В похоронной обрядности использовали исключительно новую одежду, причем, как правило, только верхнюю. В случае смерти мужчины на крышку гроба выкладывали шляпу, рубашку и пиджак, брюки, туфли. На похоронах женщины на крышку гроба полагались платок, платье или костюм, в некоторых случаях чулки, туфли. Крышку гроба, как нетрудно догадаться, необходимо было нести вперед обувь. Данный набор одежды в приазовском говоре албанского языка имеет название *ni kat robë* (дословно — *один комплект одежды*). Эту одежду раздают на кладбище. В качестве возможных кандидатур информанты называли бедного или лучшего друга, но человек, который получал эту одежду, должен был быть из того села, где проживал усопший. Наименее вероятной представляется версия, что эти вещи можно было распределить между теми, кто нес крышку гроба. Можно сделать предположение, что данный набор одежды должен был попасть в руки одного человека, оставаясь неделимым и символизируя память об умершем [АМАЭ: Ермолин 2009а: 37].

В ходе работы с информантами также были зафиксированы сведения, согласно которым в обряде похорон фигурировала не новая одежда, а та, в которой человек отдал душу. После смерти человека эту одежду стирали, а в день похорон помещали на крышку гроба — заворачивали в платок или раскладывали таким же образом, как было описано выше. Эти вещи необходимо было отдать лучшему другу усопшего, причем эту одежду полагалось носить. В настоящее время не принято раздавать одежду в день похорон (это может происходить на сороковины).

Беседы с информантами и непосредственные наблюдения похоронного обряда показали, что в наши дни на крышку гроба кладется рушник с завернутым в него хлебом и солью. Пожилые информанты отмечают, однако, что данная закрепившаяся традиция не является албанской, а была перенята от восточнославянских соседей. Обрядовый хлеб имеет круглую или овальную форму, его приобретают в сельском магазине. Круг лиц, которым отдают этот хлеб, ограничен — его либо делят между копачами, либо отдают бедному. Во втором случае тот, кто получил хлеб, должен до сорокового дня молиться за упокой души усопшего. Полотенце же, на котором лежал (или в который был завернут) хлеб, отдают любому человеку, присутствующему на похоронах. Фотоиллюстративный фонд отдела европеистики МАЭ содержит фотоснимки



Рис. 6. Обрядовый хлеб, соль и платок, которые возлагаются на крышку гроба.
Фото А. А. Новика, 2007 г.

обрядового хлеба, использовавшегося на похоронах (рис. 6), а в предметных коллекциях отдела хранится и полотенце, на которое этот хлеб был положен.

Прощание у гроба, опускание гроба в могилу и возвращение с кладбища

Прощание у гроба происходит непосредственно перед тем, как священник «запечатает» гроб с усопшим до Второго пришествия Спасителя. Люди подходят по одному к гробу, который располагается на табуретках рядом с могилой, целуют умершего. Последними прощаются самые близкие родственники — дети, родители, супруги (см. рис. 3). После того как священнослужитель совершит все необходимые действия и все присутствующие попрощаются с умершим, копачи набивают крышку гроба (в христианской традиции это действие символизирует, что гроб отныне является запечатанным до Судного дня).

Перед тем как опустить гроб, батюшка окропляет могилу и сам гроб святой водой (рис. 7) — ранее эту функцию брал на себя кто-то из мирских жителей села. Приазовские албанцы опускают гроб с усопшим на двух шестиметровых отрезках полотенежной ткани. Еще при жизни человек покупает эту ткань и кладет в узел со смертной одеждой. Гроб в могилу опускают 6–8 человек (см. рис. 4). Как правило, всю физическую работу на похоронах (приготовление могилы, транспортировка и опускание гроба) выполняет одна и та же группа мужчин. Как было сказано выше, денежное вознаграждение за работу им не положено. Обрядовым является распределение между копачами ткани, на которой опускался гроб с усопшим в могилу. Эти отрезки вафельной мануфактуры делят поровну, и каждый забирает себе свою часть. Широко распространенным является запрет на использование металлических колюще-режущих предметов в погребальном обряде. В соответствии с этим архаичным поверьем отрезки ткани рвутся, а не режутся, причем в месте, где будет рваться полотно, необходимо прожечь ткань, и только после этого ее разорвать



Рис. 7. Похороны в с. Георгиевка. Священник окропляет могилу святой водой.
Фото А. А. Новика, 2007 г.

[АМАЭ: Новик 1998: 156]. Традиция распределения полотенечного материала, на котором опускается гроб в могилу, между людьми, участвующими в этом процессе, не является общепринятой во всем ареале расселения восточных славян. Многие локальные традиции у русских, белорусов и украинцев накладывают запрет на сохранение в мире живых тех предметов, которые используются в погребальном обряде, в том числе и этих отрезков материала — их необходимо оставить в могиле после того, как гроб был опущен.

В беседах с информантами мною была зафиксирована архаичная традиция, бытовавшая ранее (до 1930-х годов). Во время нахождения рядом с гробом на кладбище кто-то из пожилых женщин сыпал за шиворот близким родственникам усопшего небольшое количество земли. Этому действию дали следующее объяснение: *чтоб сильно не горевали, чтоб плохо не было* [АМАЭ: Ермолин 2008: 8].

На установленный в могиле гроб священник первым кидает четыре лопаты земли, которые символизируют крестное знамение, после чего присутствующие также кидают по горсти земли, *печатают могилу* (выше было описано, каким образом это необходимо сделать) и покидают кладбище.

Среди населения албанских сел не зафиксировано запрета на возвращение с кладбища тем же путем, по которому двигалась похоронная процессия, поэтому люди двигаются к месту, где состоятся поминки, как правило, по той же дороге.

Первыми кладбище покидают женщины — сразу после прощания, мужчины же остаются: копальщики закрывают могилу, устанавливают крест, остальные мужчины могут помогать им с работой или просто стоят рядом. В это время женщины готовятся к поминальной трапезе — расставляют и накрывают столы, помогают семье усопшего с общей организацией поминок [АМАЭ: Новик 1998: 155–156].

После того как могила была закопана и установлен крест, мужчины стоят некоторое время у могилы, после чего покидают кладбище. Они направляются к месту поминок, где их встречают две женщины, в руках каждой полотенце, а рядом находятся ведра с водой. Каждому пришедшему с кладбища поливают на руки трижды, а он их вытирает полотенцем, которое держит женщина. Как сообщили информанты, полотенца забирают те женщины, которые встречают приходящих с кладбища. После обряда очищения люди приступают к общей поминальной трапезе, на которую собирается большое количество народу: родственники и друзья, а также все те, кто принимал участие в подготовке к похоронам [АМАЭ: Новик 1998: 156].

Культура кладбища и надгробные памятники

Изучение албанских кладбищ Приазовья

Кладбищенская культура и связанный с нею круг вопросов нечасто становятся темой описания в отечественных научных исследованиях. Возможно, ученых привлекает в первую очередь обрядовая сторона жизни этносов, а потому меньшее внимание уделяется сфере, которую условно можно назвать «культурой быта» либо «культурой среды обитания» (по поводу терминов можно поспорить, но не это является ключевым для настоящей работы). Однако

описание погребального обряда без рассмотрения культуры кладбища будет неполным, поскольку, пожалуй, именно пространство кладбища является центром, локусом погребально-поминальной обрядности. Действительно, ритуально оформленный путь покойника завершается на кладбище, а дальнейший его путь (пребывание в раю / аду, реинкарнация и т.п.) остается в концептуальной сфере живых [Байбурин, Левинтон 1990: 69]. На кладбище приходят родные и близкие, чтобы «проведать» и помянуть усопшего, ухаживают за его могилой, приносят цветы, разговаривают. Для более глубокого понимания важности кладбища как локуса обряда стоит обратить внимание на то, что могила является единственным местом «встречи» живого человека с усопшим (если не рассматривать аномальное развитие событий — представления о выходе покойника из могилы). Если в культурно-религиозной традиции имеются соответствующие воззрения, следующая встреча (на уровне души), произойдет уже на том свете.

В основу исследования культуры кладбищ приазовских албанцев легли наблюдения на погосте с. Георгиевка — возможно, самого показательного албанского поселения Приазовья. Оно находится на периферии албанского ареала, представляя собой самую восточную часть расселения албанцев на территории Украины. Более подробный анализ надгробных памятников производился на основе фотоматериалов, вошедших в фотоиллюстративный фонд отдела этнопедагогики МАЭ.

Именно в ходе посещения сельских кладбищ Гаммовки и Девнинского в 2008 г. был получен материал, который делает очевидным тот факт, что кладбище с. Георгиевка представляет наибольший исследовательский интерес, поскольку оно является единственным, на котором сохранились как погребения, относящиеся к досоветской истории села (рис. 8), так и деревянные



Рис. 8. Каменный надгробный памятник с солярным знаком, С. Георгиевка, 1880-е годы. Фото автора, 2007 г.



Рис. 9. Мужской деревянный крест. С. Георгиевка, время установки неизвестно.
Фото автора, 2009 г.

кресты специфической формы (рис. 9, 10), бытовавшие вплоть до середины 1990-х годов и не используемые ныне. Несмотря на очевидную близость в плане традиционной культуры и обрядовой стороны жизни албанцев в сс. Девнинское и Гаммовка, материалы по устройству кладбищ дали неожиданные результаты в плане несовпадения многих подходов.



Рис. 10. Женская могила; вдоль цветочницы положен крест, установленный в день похорон. С. Георгиевка, кон. 1970-х годов. Фото автора, 2009 г.

С первого взгляда кладбище с. Георгиевка ничем не отличается от любого другого деревенского кладбища: опрятные ухоженные могилы, надписи и эпитафии с набором повторяющихся фамилий на плитах, выгоревшие на солнце искусственные венки. Справа от кирпичных ворот на территории кладбища располагается небольшая постройка также из белого кирпича, возведенная вместе с новым забором и воротами в 1970-х годах. Автору не удалось выяснить ее изначальное назначение, но уже много лет там хранятся специальные шести для переноски гроба с покойным от дома до кладбища — *пуртэка* (лит. алб. *purtekë-a* — прут, розга; см. рис. 5). Недалеко от ворот и постройки также располагается сложенное из кирпича возвышение (2 м длиной, 1 м шириной и 1 м высотой). На это сооружение ранее ставили гроб с покойным для того, чтобы священник отслужил панихиду.

Кладбище состоит из двух частей: старой и новой; между этим частями кладбища видна четкая граница. Старую часть кладбища издалека легко можно принять за поле, покрытое выжженной травой, так как большинство могильных плит либо развалилось, либо ушло глубоко в землю. Об этой части кладбища никто из местных жителей ничего толком не знает. Знают, что где-то там, возможно, похоронены их прадедушки и прабабушки, но где конкретно, сказать не могут. Во время работы с информантами с подобными фактами приходится сталкиваться часто. В Георгиевке ни один информант не смог дать нам достаточных сведений, касающихся истории сельского кладбища². В ходе работы собиратели и не ожидали получить однозначных ответов. А потому историю георгиевского кладбища пришлось изучать по сохранившимся намогильным памятникам и надписям на них.

Совершенно очевидно, что именно с этой старой части начинается история георгиевского кладбища. Здесь нами были найдены могилы, датированные 1874, 1876 гг., то есть временем, отстоящим примерно на 10 лет после основания с. Георгиевка выходцами из Каракурта. За 100–130 лет большинство плит вросли в землю примерно на метр. Однако есть и исключения: хорошо сохранилась могила Филиппа Фучаджи (1905 г.), возле которой разросся кустарник, защищающий захоронение от каких-либо подвижек почвы.

Старая часть кладбища была ориентирована на церковь, разрушенную в годы советской власти. Позднее, в годы, последовавшие после Второй мировой войны, на месте разрушенного храма построили типовой дом культуры из белого кирпича. С северной и западной сторон кладбища отчетливо просматриваются следы канавы — так называемый *гандек* (приаз. алб. *γandek*, лит. алб. *hendek-u* — ров, канава). До появления кирпично-металлической ограды, которая частично была возведена в 1970-е годы, *гандек* являлся важным элементом кладбища — его границей. Некрещеных, утопленников, самоубийц, ведьм, вампиров и прочих «нечистых» и опасных покойников принято было хоронить за этой канавой, то есть кладбище в пределах рва-границы мыслилось как территория, защищенная от проникновения нечистой силы [АМАЭ: Новик 2009б: 64–65]. В большие церковные праздники священник служил панихиду по всем погребенным на кладбище, обходил три раза территорию кладбища с внутренней стороны рва. По словам информантов, кладбище два раза расширялось —

² В исследовании кладбища с. Георгиевка автору помогли в разные годы С. Г. Минаев и А. А. Новик, за что он выражает коллегам глубочайшую признательность.

гандек просто закапывали и выкапывали новый, таким образом, ранее погребенные вне кладбища оказывались в его пределах, но этот факт никак не влиял на отношение к ним со стороны церкви — их также считали грешниками и, за редкими исключениями, запрещали отпевать. Соответственно, границы кладбища были важны и функционировали как маркер причастности к когорте праведников лишь в момент погребения конкретного человека. С конца 1940-х годов всех усопших хоронят вместе, граница кладбища перестала играть роль дифференцирующего элемента [АМАЭ: Новик 2009б: 66].

Типы каменных крестов в 1870–1900-е годы. При первом осмотре старой части кладбища обратил на себя внимание тот факт, что многие плиты расколоты на две части, причем эти сколы поразительно ровные (см. рис. 8). Возможно, это результат осквернения кладбища в годы советской власти [АМАЭ: Ермолин 2008: 41–42]. Стоит заметить, что изученные могилы — лишь малая часть всех захоронений кладбища. Нами было найдено множество осколков и обломков каменных крестов, а также не больше десятка плит, на которых удалось хоть что-то прочесть и расшифровать. В результате длительной работы по расшифровке надписей и анализа артефактов можно выделить четыре основных типа крестов, встречающихся в этой старой части кладбища.

Типы 1 и 4 — намогильные памятники, вырубленные из плит прямоугольной формы, которым была придана форма креста. Стоит сразу упомянуть, что для крестов 1 и 4 использовались разные породы камней. Что касается хронологических рамок, то захоронения с типом креста 1 относятся к 1870–1880-м годам, то есть можно говорить, что под такими крестами нашли свое последнее пристанище основатели с. Георгиевка. Надпись с именем и годами жизни покойного на типе креста 1 располагается на западной стороне, в отличие от типа 4, где эта же информация находится на восточной стороне. Кресты типа 2 являются, пожалуй, самыми частыми и наиболее хорошо сохранившимися. Добротны вырубленные и имеющие четкий набор христианской символики, они были характерны для 1900–1910-х годов (см. рис. 8). Информация об имени и годах жизни располагается на западной стороне. Кресты типа 3 встречаются не так часто, но мы их выделяем в отдельный тип, поскольку на одном из таких крестов надписи (имя, годы) были обнаружены на обеих сторонах — скорее всего, это фамильное захоронение, памятник на котором был установлен позднее, причем на более ранних крестах той же формы эта надпись располагается исключительно на западной стороне. В литературе для форм крестов 3 и 4 также встречаются названия — *трилистный* и *лапчатый* соответственно. На рисунке А. Н. Ермолиной (рис. 11), который был сделан в результате обследования старой части кладбища и хранится в иллюстративном фонде отдела европеистики МАЭ, представлены все вышеописанные типы крестов.

Помимо этих четырех типов нам встречались также плиты, которым весьма условно была придана форма прямоугольника. Надписи на них выбиты очень грубо, поэтому расшифровать их удалось лишь фрагментарно.

Расположение могилы относительно сторон света и хронологические сектора кладбища. Теперь, имея представление о типах крестов и плит на могилах в ста-

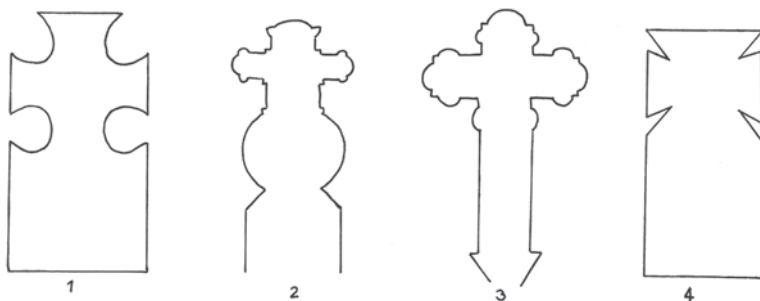


Рис. 11. Типы каменных крестов 1870–1910-х годов на кладбище в с. Георгиевка.
Рисунок А. Н. Ермолиной, 2007 г.

рой части кладбища, перейдем к описанию расположения могилы относительно сторон света. Здесь необходимо учитывать три параметра:

- 1) положение покойного относительно сторон света;
- 2) расположение креста относительно покойного;
- 3) расположение надписи (западная / восточная стороны).

Поскольку приазовские албанцы, как, впрочем, и все албанцы Украины, по своему вероисповеданию являются православными христианами, покойник кладется в могилу по всем православным канонам: головой на запад, ногами на восток. Этому местные жители находят следующее объяснение: «*Чтобы утром солнце светило покойничку в лицо*» [АМАЭ: Новик 1998: 155]. В самой Албании усопших хоронят так же. Полевые наблюдения А. А. Новика во время экспедиционной работы в Дукагьине, на севере Албании, показывают, что албанцы-католики имеют схожие представления (см.: [Новик 2002: 145–165]).

Представляется важным акцентировать внимание на то, что крест / плита в настоящее время ставится, что называется, «в ноги покойному», однако в первой половине XX в. практика была иной — крест ставили «в головах» [Державин 1948: 165].

Опрошенные жители села также нашли свои объяснения постановке креста «в ноги». Условно их можно разделить на следующие:

- а) чтобы на Судном дне покойнику было удобнее вставать — придерживаясь за крест;
- б) чтобы покойник мог глядеть на свой крест и молиться;
- в) чтобы крест / памятник не давил на голову покойнику.

Похожие объяснения приводят не только албанцы, но и представители других балканских этнических групп в Приазовье (гагаузы, болгары и греки), в то же время на Балканском полуострове традиция постановки надмогильного памятника «в головы» сохраняется у всех этносов в неизменном виде вне зависимости от вероисповедания [Вакарелски 1990: 128; Mehmeti 1978: 350 и др.]. В настоящее время практически невозможно установить те факторы, которые повлияли на эту важную трансформацию в культуре кладбища ряда этнических групп, населяющих Приазовье.

Последний параметр — расположение надписи на кресте / плите — один из вопросов, ответ на который так и не был получен. Дело в том, что на крестах и плитах захоронений новой части кладбища имя и информация о годах жизни покойного располагаются исключительно на восточной стороне. Когда и в свя-

зи с чем произошла смена стороны, неизвестно. Информанты также не смогли ответить на вопрос относительно этой инновации. Однако полевые наблюдения показывают, что в этом регионе встречаются и украинские кладбища (например, кладбище с. Новоконстантиновка), с точно такой же особенностью надгробных памятников. Вероятно, мы имеем дело с инновацией, внешней по отношению к истории этнической группы и зависящей от предложения на рынке ритуальных услуг, иными словами, данная черта албанских кладбищ эволюционировала под влиянием окружающих их этносов (русские, украинцы).

Обращает на себя внимание тот факт, что на кладбище кресты одного типа находятся недалеко друг от друга. Это подтверждает идею о соотношенности разных типов памятников с разными хронологическими периодами жизни села.

По собранным сведениям о захоронениях на старой части кладбища автором был составлен план, на котором были условно выделены секторы, отражающие последовательные этапы освоения кладбища — вплоть до современной его части (рис. 12).

На плане изображено местоположение лишь тех могил, на крестах которых удалось четко разглядеть дату смерти:

1. Могила Филиппа Фучаджи, 1905 г.
2. Могила Петра Лячко, 1908 г.
3. Неизвестная могила, 1876 г.
4. Могила Степана Николаевича Конарова, 187(4?).
5. Крест Михоя (Михона?) Дороги, 1884(6?) г., Менжона Дрогой, 1882 г.

Речь идет о наиболее показательных примерах, по которым можно делать определенные заключения. По типам крестов, сосредоточенных в разных частях кладбища, представляется возможным выделить следующие секторы:

- а) 1870-е годы, надпись с *западной* стороны, тип креста 1;
- б) надпись с *восточной* стороны, кресты массивные, сильно вросли в землю, тип креста 4;

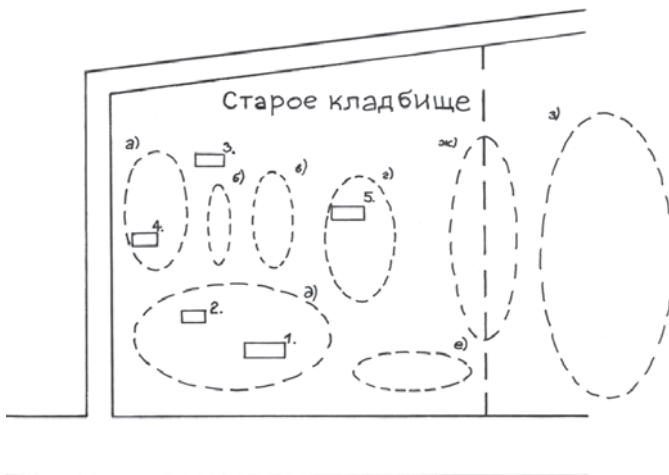


Рис. 12. Хронологические сектора старой части кладбища с. Георгиевка.
Рисунок А. Н. Ермолиной, 2007 г.

в) плиты сделаны из ломкого камня, надпись с *восточной* стороны, грубо выбита;

г) 1880-е годы, крест массивный, аккуратно вытесанный, тип креста 3, надпись с *западной* стороны;

д) 1900-е годы, тип креста 2, надпись с *западной* стороны;

е) могилы с крестом, выложенным из кирпича;

ж) 1940–1970-е годы, могилы с деревянными антропоморфными крестами;

з) начиная с 1970-х годов, новая часть кладбища. Могилы с типовыми советскими и современными памятниками (о последних трех секторах речь пойдет далее).

Символика каменных крестов 1870–1900-х годов

Намогильные кресты (а также нательные, киотные, поклонные) не ограничивались узким кругом духовенства и церковной жизни, а были представлены в быту мирянина постоянно. Именно поэтому представляется важными рассмотреть ту информацию, которую несут в себе намогильные памятники. Необходимо также оговориться, что цель этого раздела — не дать сугубо культурологическое или искусствоведческое описание надгробных памятников, а на выбранном материале попытаться продемонстрировать значимость некоторой символики намогильного креста и ее связь с материальной и духовной культурой Балканского полуострова.

Камень (как правило, известняк-ракушечник) различных пород для изготовления надгробий в данном регионе был выбран неслучайно. Можно выделить по крайней мере три фактора, обусловивших использование именно этого естественного материала на рубеже XIX–XX столетий.

Во-первых, основной фактор — *географический*. В рассматриваемом степном регионе (Приазовье) существует заметный дефицит строительной древесины. Наиболее ярко это наблюдается прежде всего в выборе материала при строительстве традиционного жилища. По словам информантов, крупномасштабная закупка древесины для строительных нужд началась лишь в советское время и связана с деятельностью колхозов. С ростом промышленных обменов между регионами поставки древесины стали возможны, в связи с чем в селах появлялись дощатые и бревенчатые сооружения (как правило, хозяйственные постройки). Возможно также, что с этим связано распространение традиции деревянных намогильных крестов среди албанцев Приазовья.

Второй фактор — *утилитарно-практический*. Камень гораздо долговечнее по сравнению с древесиной. Полевые материалы экспедиций 2007–2010 гг. показывают, что самые ранние деревянные кресты датируются лишь 1950-ми годами. Именно поэтому невозможно подтвердить либо опровергнуть существование традиции использования деревянных крестов в рассматриваемый период. Однако стоит заметить, что в день похорон каменный крест не ставится — необходимо, чтобы земля над могилой дала осадку и окончательно утрамбовалась. В настоящее время в день похорон ставят деревянный крест (четырёх- или шестиконечный), а через год семья старается установить памятник. Возможно, в прошлом бытовал такой же порядок, но деревянные кресты ранее 1950-х годов до нас не дошли.

Следующим шагом данного исследования стал анализ христианской символики надгробных крестов. Для более полного понимания христианских символов в контексте погребального памятника необходимо сформулировать основные функции надгробных крестов, опираясь на соотнесение их формы с христианской догматикой³:

- 1) обозначение принадлежности к конфессии;
- 2) сообщение о главном сакральном событии, связывающем христиан с Богом, — о распятии Христа;
- 3) прославление искупительного подвига Христа и Его воскресения;
- 4) прохождение каждым христианином жизненного пути Христа и утверждение бессмертия души;
- 5) прославление христианского учения и апостольской церкви.

Следует назвать еще одну функцию, не связанную с христианством, но обусловленную значимостью постановки надгробного памятника в контексте народной жизни: согласно языческим представлениям, душа после смерти человека находит пристанище в надгробном памятнике [Толстой 1995: 207]. Таким образом, крест является пристанищем, «вторым телом» души. Именно с этими воззрениями связано бытование антропоморфных надгробий.

Первое, на что сразу стоит обратить внимание при анализе упомянутых надгробных крестов, — это использование весьма ограниченного набора христианской символики приазовскими албанцами (по сравнению, скажем, с русскими надгробными крестами).

Так, на подавляющем большинстве памятников, на которых присутствует минимальная символика (встречаются также кресты и плиты с исключительно текстовой информацией), обязательным элементом является изображение трилистного четырехконечного креста (т.н. трилистника) (рис. 13 а, б). Необходимо заметить, что использование албанцами шести- и восьмиконечных надгробных крестов следует считать инновацией, в то время как в интересующий нас период (вторая половина XIX — начало XX в.) использовались кресты четырехконечные (трилистные и лапчатые).

О том, что представленный четырехконечный крест является вариантом изображения Голгофского креста — орудия пытки, на котором был казнен Христос, нам говорят имеющиеся титла: «ЙС»—«ХР» («Иисус Христос») и «НИ»—«КА» («Побеждает»). Полукруг внизу вертикальной балки также является элементом в изображении креста, помещенного на Голгофу. Как видно на рисунке 13, на албанских надгробиях отсутствует изображение черепа и костей, которые символизируют Главу Адама, которая якобы находится в пещере под горой Голгофой. Существует ряд легенд о том, как попала глава Адама под крест Христа. Самая распространенная из них гласит, что Адам был погребен под Голгофой, на которой значительно позднее был распят Христос (см. также: [Христианство 1993: 835—836]). Принято считать, что изображение на крестах черепа (Адамовой головы), иногда с двумя накрест лежащими под ним костями, появляется в европейской христианской традиции с IX в.

³ Информация, касающаяся христианской символики, была почерпнута автором из различных источников, описывающих надгробные, кресты и надгробные кресты. Среди наиболее ценных стоит отметить следующие работы: [Покровский 1916; Островский 1995], а также статьи в изданном в начале 1990-х годов энциклопедическом словаре [Христианство 1993].

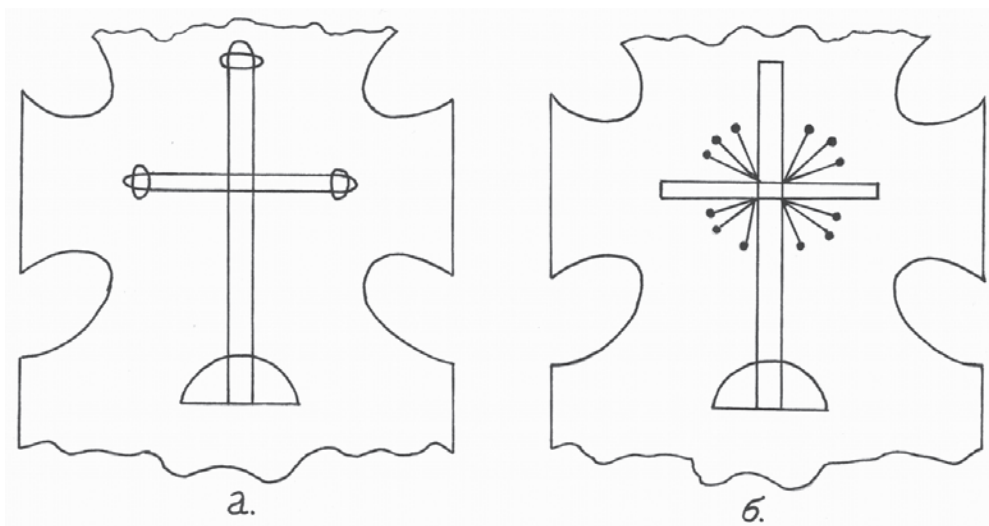


Рис. 13. Христианская символика албанских каменных надгробных крестов 1870–1910-х годов, обнаруженных на кладбище в с. Георгиевка. Изображение четырехконечного креста (а — со стороны, на которой представлена информация об усопшем, б — с оборотной стороны). С. Георгиевка. Рисунок А. Н. Ермолиной, 2008 г.

На оборотной стороне памятника представлен крест, из каждого угла средокрестья которого отходят по три луча (рис. 13б). Существует несколько различных подходов к толкованию данной символики. Во-первых, двенадцать лучей могут символизировать двенадцать апостолов — учеников Христа. Во-вторых, исходящие из средокрестья лучи сближают образ Животворящего креста с солнцем. Расходящийся лучами свет символизирует распространение христианского учения в мире, деятельность церкви. И наконец, число «двенадцать» в роли своеобразного кода встречается и в раннехристианский период. К примеру, в «Откровении Иоанна Богослова» («Апокалипсис») в гл. 21 следующим образом говорится о святом городе Иерусалиме, который нисходил с неба от Бога: «Он имеет большую и высокую стену, имеет двенадцать ворот и на них двенадцать Ангелов, на воротах написаны имена двенадцати колен сынов Израилевых...» (цит. по: [Островский 1995: 65]).

Нами был также обнаружен единственный памятник, на разных сторонах которого были изображены различные кресты: на той стороне, где указана информация о погребенном, представлен Голгофский крест, описанный выше, на оборотной стороне хорошо сохранился равносторонний лапчатый крест, составленный из четырех одинаковых равнобедренных треугольников.

Однако особенный интерес для данного исследования представляет следующий важный, хотя и встречающийся не на всех памятниках, элемент албанских каменных крестов, который принято называть розеткой [Иванова 1983: 107] (в более ранних описаниях отечественных исследователей в качестве названия данной детали используется слово *кружок* [Ровинский 1909: 220]). Представляется возможным утверждать, что этот знак имеет солярную природу. На одном кресте, как правило, изображены четыре подобных знака — три малых и один крупный (рис. 14). Малые знаки помещены в перекладины крест-

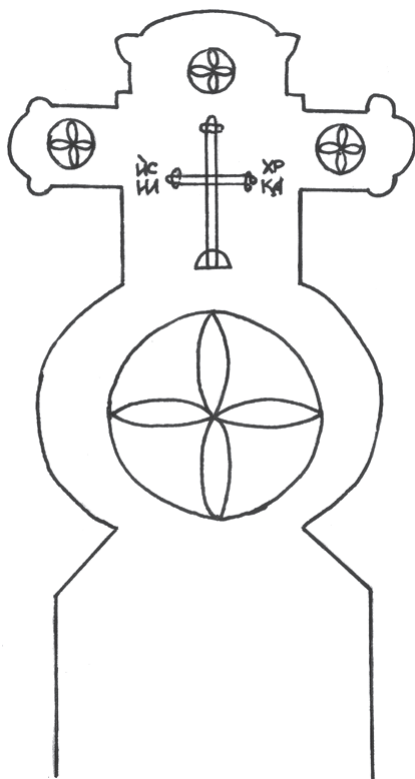


Рис. 14. Схематичное изображение намогильных крестов 1900–1910-х годов.
Рисунок А. Н. Ермолиной, 2008 г.

ста, большой знак находится между Голгофским крестом и информацией об усопшем. Эти знаки расположены на той стороне памятника, на которой указываются данные о погребенном, хотя встречались кресты, на которых один крупный знак был изображен на оборотной стороне (см. рис. 8).

В отличие от Голгофского креста, который на всех обнаруженных памятниках выглядел практически одинаково, солярный знак представлен как минимум в восьми вариантах, зафиксированных автором (рис. 15).

Безусловно, подобные солярные знаки широко распространены в различных культурах и являются своего рода орнаментальными универсалиями. Стоит, однако, подчеркнуть, что автор статьи не ставит перед собой задачу определить солярную символику как исконно балканскую. Представляется интересным осветить на имеющемся материале ее существование на намогильных памятниках в Приазовье, а также провести параллели с полевыми наблюдениями, сделанными на Балканском полуострове.

Рассмотрение следов солярного культа, его связи с календарными традициями и значимости для представителей различных этнических групп в разные периоды истории приведено в обзорной статье Ю. В. Ивановой «Следы солярного культа» (1983). В этой статье автор также освещает культ солнца в пределах Балканского ареала, упоминая, что изображение солнца встречается на монетах иллирийской эпохи (I тыс. до н.э.) на территории современной Албании, а в наши дни эти же знаки бытуют на женской традиционной одежде

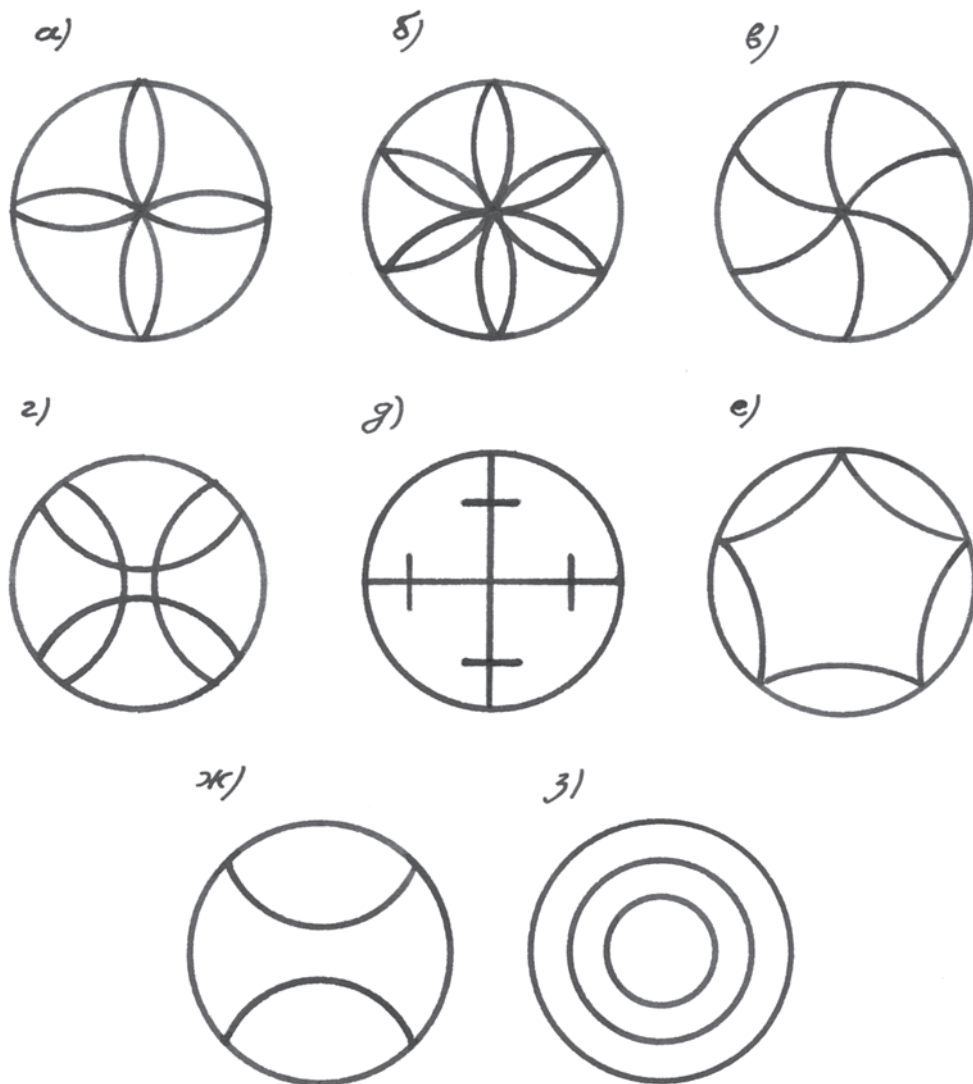


Рис. 15. Варианты солярных знаков, обнаруженных на надгробных крестах. Сс. Георгиевка, Гаммовка. Рисунок А. Н. Ермолиной, 2009 г.

албанцев, порталах архитектурных сооружений и на надгробных памятниках [Иванова 1983: 107]. В монографии «Албанцы и их соседи» (2006) Ю. В. Иванова приводит примеры обрядов и практик, в основе которых лежит древний культ солнца, а также языковой материал (фразеологические единицы, формулы-клятвы и т.п.), указывающие на древность поклонения дневному светилу. В работе также представлены рисунки космических мотивов на женской одежде севера Албании (см.: [Иванова 2006: 251–253]). Особенно ценным для настоящего исследования является упоминание того факта, что солнечная символика в виде круга широко применялась в погребальном инвентаре в средневековой Албании [Там же: 66].

Однако больше информации касательно этого вопроса имеется в зарубежных работах разных лет. Так, в классической работе М. Э. Дурхам «Some tribal

origins, laws, and customs of the Balkans» (1928) автор приводит рисунки намогильных памятников, которые бытовали у черногорцев и албанцев, исповедовавших католицизм [Durham 1928: 124, 130]. На рисунках, представленных в работе, отчетливо видно, что на трех концах перекладин располагаются аналогичные приазовским малые солярные знаки, но большая розетка в центре креста отсутствует. Помимо намогильных крестов автор приводит также рисунки татуировок, которые имели боснийские женщины на запястьях и внешней стороне ладоней [Durham 1928: 122]. Орнамент татуировок схож с некоторыми розетками, увиденными на крестах в Приазовье. Между солярными знаками на крестах и материалом, представленным в работе М. Э. Дурхам, очевидна параллель — хочется думать, что мы имеем дело с общебалканскими мотивами, сохранившимися у албанцев Приазовья. Более того, экспедиция осенью 2009 г. на Балканы показала, что подобные розетки широко представлены в качестве элементов декора порталов православных храмов, на православных (черногорских, албанских, влашских) намогильных крестах, а также на мусульманских (албанских и македонских) надгробных камнях.

М. Э. Дурхам связывает бытование и укорененность солярной символики с дохристианским периодом в истории Балкан. Она отмечает, что помимо солнца важным элементом балканских татуировок и символики надгробных памятников является луна в виде полумесяца, который, однако, не имеет в данном случае соотнесенности с мусульманской традицией. Равносторонний (греческий) крест, по мнению М. Э. Дурхам, также имеет солярную семантику и не связан с распятием Христа, в отличие от латинского креста [Durham 1928: 111].

Сейчас невозможно и неправильно говорить однозначно о семантике подобных символов, поскольку мы имеем дело со следами нескольких различных культурно-религиозных пластов Балканского полуострова — это и иллирийские культы, и культы, принесенные с нашествием кельтов в III в до н.э., о которых современная наука располагает весьма скудными сведениями. В бронзовом веке сложился древнегреческий миф о Гелиосе, которого с V в. до н.э. стали отождествлять с Аполлоном [Иванова 1983: 106]. В Римскую эпоху также были привнесены верования и культы, в частности, следует упомянуть митраизм как поклонение непобедимому солнцу — особая религия, получившая широкое распространение в балканских провинциях Римской империи. Митра — один из индо-иранских богов, бог дневного света, доброжелательный к людям. Во II тыс. до н.э. он изображался рядом с солнцем, позже у некоторых народов был отождествлен с дневным светилом. В I в. н.э. известен объединенный образ Митры — Гелиоса [Там же: 108]. Наконец, не стоит забывать о языческих верованиях славян, пришедших на Балканы.

В античный период солярная символика являлась украшением вотивных и намогильных памятников на территории Балканского полуострова. Например, солярная розетка изображена на оборотной стороне стелы, посвященной божеству Liber [Imatović 1977: 160–166]. Данный памятник был обнаружен в месте Kralj-Bišće (Bihać, Босния) [Ibid: 396–397].

Крайне важным для нашего исследования является упоминание солярной символики на намогильных плитах Команской культуры [Historia 2002: 209]. Команская культура погребений (VI–VIII вв.) считается переходным этапом от поздней иллирийской античности к эпохе албанского средневековья. Дан-

ное название культура получила по деревне Коман (краина Пука, северо-восток Албании), однако в дальнейшем в результате археологических раскопок ареал Команской культуры значительно расширился — памятники были обнаружены в различных регионах Албании, а также на территории современных Черногории, Сербии (Косово), Македонии и Греции. К настоящему моменту Команская культура представляет собой 28 кладбищ разных размеров [Korkuti 2003: 72]. Открытие Команской культуры (с 1898 г.) и анализ ее памятников позволили говорить о преемственности между албанцами и иллирийцами. Прежде всего, доказательством этого выступает типология и ориентация могил, а также погребальный инвентарь (оружие, украшения, орудия труда с иллирийской символикой) [Historia 2002: 209]. Описание погребений Команской культуры в зависимости от региона, а также ее составляющие компоненты в общем виде представлены в работе [Korkuti 2003: 69–90].

Не углубляясь более в изучение балканской античности и средневековья, нужно резюмировать, что до массового распространения мировых религий на Балканах синкретичный культ солнца (и отчасти луны) был очень силен. На эту почву легло христианство, ставшее официальной религией Рима, а впоследствии, с приходом турок-османов, и ислам.

В X в. на Балканах, в Болгарии, появилась христианская секта богомилов, учение которых широко распространилось на всем полуострове. Доктрина богомилов уходит своими корнями в дуалистические идеи манихейства, в котором культ света и солнца играл не последнюю роль. В Боснии богомильское учение продержалось дольше всего, славяне-боснийцы упорно отказывались от принятия католической или православной веры и более охотно переходили в ислам.

Исследователь горан (славянского населения северо-востока Албании) Н. Докле считает, что изображение солнца на современных могилах исламизированных славян является чертой, заимствованной у богомилов [Dokle 2009: 215]. По мнению автора, именно богомилы стали украшать надмогильные камни изображениями солнца, полумесяца, звезд, почитание которых уходит корнями в дохристианские славянские культы.

Упоминание культа солнца, луны и звезд мы также находим в фундаментальной работе албанского этнографа М. Тирта «Etnologjia e Shqiptarëve» («Этнология албанцев») (2006). Автор считает, что поклонение солнцу, луне и звездам, а также отражение культа небесных светил в мифах и обрядах мотивировано по большей части тем, что жизнь албанцев прочно связана с хозяйственно-культурными типами скотоводства и земледелия [Tirta 2006: 443].

После кратких и обобщенных замечаний, касающихся верований и культов разных периодов истории Балкан, представляется важным отметить следующее: полевые наблюдения экспедиции в Албанию и Черногорию осенью 2009 г. показывают, что розетка как часть символики надмогильных памятников является элементом *надконфессиональным* и *надэтническим*. Разные вариации, в том числе и аналогичные приазовским, встречаются на могилах албанцев — православных, католиков, мусульман (в т.ч. приверженцев ордена бекташи), македонцев — православных и мусульман, черногорцев — православных и мусульман, православных вlahов.

Однако будет несправедливым не упомянуть, что у албанцев Приазовья рассматриваемая солярная символика вышла из употребления в рамках погреб-

бальной традиции в 1910-х годах и давно не используется на надмогильных памятниках. Интересно заметить, что шестилепестная розетка до сих пор встречается, например, на сундуках (рис. 16) или в качестве декоративного украшения заборов. Это и неудивительно: как в этнографических музеях Албании и Черногории, так и в современной материальной культуре балканской деревни широко представлены различные вариации использования описываемых знаков как элемента декора. Этот факт свидетельствует о важности и укорененности знаков-розеток в традиции приазовских албанцев — будь эти знаки заимствованием, навеянным в свое время модой, они бы не продолжили свое существование в совершенно ином, бытовом контексте.

Обратившись к записям бесед с информантами, собранным в ходе экспедиций в Приазовье 2007–2009 гг., можно сделать предположение о функции изображения солнца на надмогильных памятниках приазовских албанцев. Как было сказано выше, положение покойного в могилу ногами на восток символизирует то, что утром солнце должно освещать лицо покойного. Если представить расположение могилы относительно сторон света, получается, что изображение большого солярного знака является проекцией солнца, «встающего» с утра со стороны востока. Таким образом, находясь в могиле, усопший может всегда «наблюдать» солнце. Сходным образом информанты объясняют необходимость изображения креста на памятнике: «*Чтоб покойный мог смотреть на свой крест и молиться*» [АМАЭ: Ермолин 2009а: 40].

На былую значимость солярной компоненты в культуре приазовских албанцев указывает также довольно большое количество вариантов этих символов по сравнению с ограниченным и устоявшимся набором христианской символики (см. рис. 15).

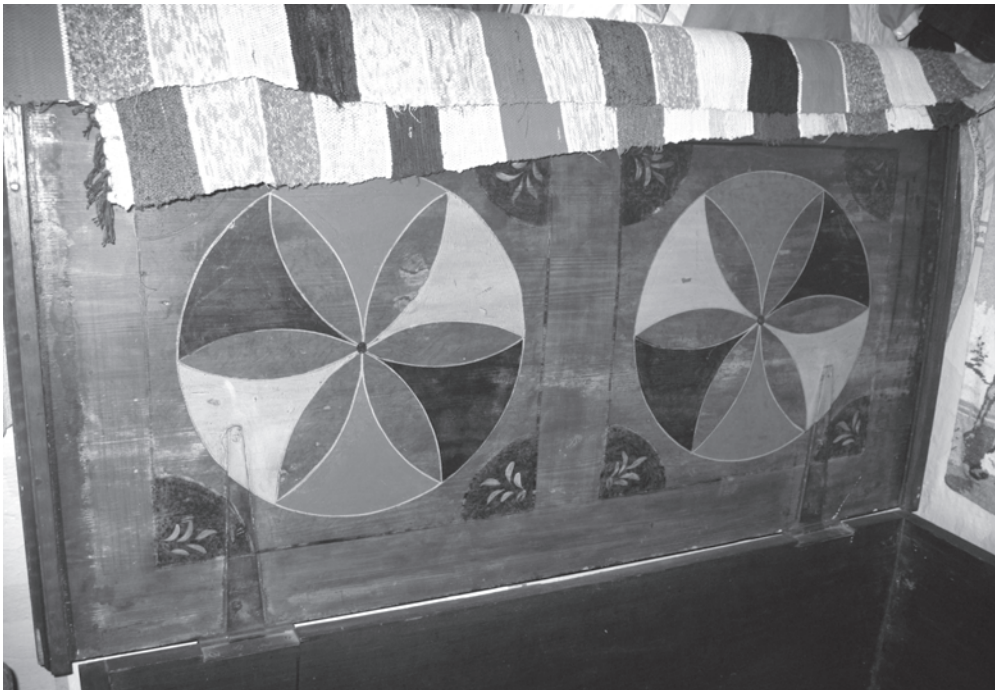


Рис. 16. Крышка сундука. С. Георгиевка. Фото А. А. Новика, 2008 г.

Что касается информации об усопшем, которая представлена на надмогильных памятниках рассматриваемого нами периода, то прежде всего необходимо отметить, что все они на русском языке. Безусловно, в выборе языка ключевую роль сыграл тот факт, что говор приазовских албанцев был бесписьменным. В 1880–1910-е годы незначительное количество местного населения владело русским языком, получившим массовое распространение среди албанцев лишь в советское время.

Формулировки, которыми изложены данные о погребенном, аналогичны русским, бытовавшим в то время⁴:

«Здесь упокоится Раб Божий младенец Филипп Фучаджи 1905 год 7 лет»,

«Здесь почивает Раб Божий Петр Лячко 1908 года Апреля 22»,

«Михой Дороги умир 1884 г май 18»,

«Здесь покоится Степан Николаевич Конаров скон. 1874 сентяб. 4 дн.»,

«Здесь По-тся Раб Божий Михаил Ни-в Фучаджи Пр. 44 г. Ум. 1880. Повставлен 1906 г. 9 Апр.» и пр.

Стоит, однако, заметить, что автору удалось расшифровать надписи лишь на малом количестве памятников — тех, которые были выполнены качественнее и сохранились лучше остальных.

Могилы времен голода 1932–1933 гг.

Что касается сектора, состоящего из могил с крестом, выложенным из кирпича, они не могут быть очень старыми — иначе их бы не было видно (место бы просто поросло травой и кресты бы не лежали в таком правильном положении). Но, как видно на фотографиях и прорисовках, привезенных из экспедиции, контуры могилы отчетливо просматриваются. Информант Иван Степанович Канаров (1943 г.р., алб., с. Георгиевка) высказал предположение, что так хоронили односельчан во время голодомора в 1930-х годов. Информантка Анна Ивановна Канарова (1939 г.р., алб., с. Георгиевка) более подробно рассказала нам о том, как хоронили в годы голодомора: «*Яма общая, большая-большая. Кидали, закрывали, неглубокая раньше была, може с метр, чи есть, чи нет. Закладывали, закрывали, поэтому большинство тех крестов облаживали сверху камнями. Потому шо неглубоко, шоб, ну знаешь, собаки, шоб не рыли, не копали*» [АМАЭ: Ермолин 2008: 5]. Принятое предположение подтверждается находками 2009 г. — в районе описанных могил автором были найдены фрагменты скелета — трубчатые кости (предположительно кости руки), а также обломок кости (предположительно тазобедренного сустава). Поскольку, как было неоднократно сказано информантами, могилы были общие и неглубокие, кости погребенных могли оказаться на земле вследствие выветривания почвы (рис. 17).

Деревянные антропоморфные надмогильные доски (? — сер. 1990-х годов)

На условной границе между старой и новой частями кладбища нами были обнаружены могилы с довольно любопытными крестами. Крест выпилен из одной доски, по форме сопоставим с каменным крестом типа 4 (рис. 18).

⁴ При изложении формулировок автор использовал современный русский язык, то есть не применял буквы, упраздненные в ходе реформы русской орфографии 1917–1918 гг., так как надписи относятся к разным годам.



Рис. 17. Фрагмент человеческого скелета из захоронения во время голода 1930-х годов. С. Георгиевка. Фото автора, 2009 г.

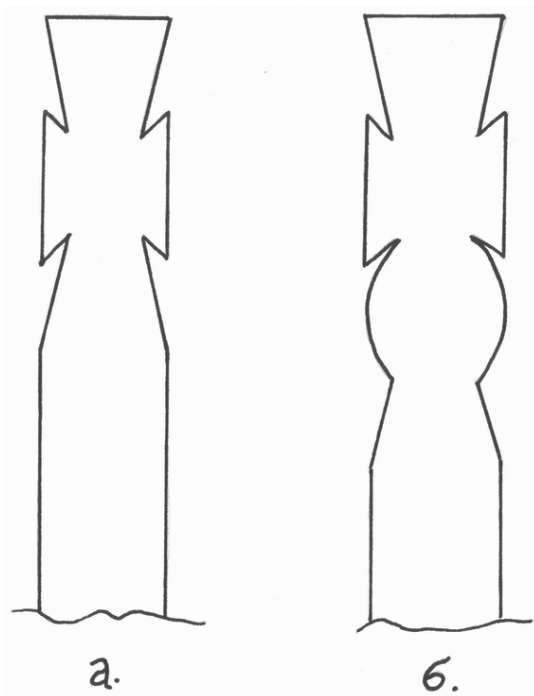


Рис. 18. Мужской (а) и женский (б) деревянные намогильные кресты, использовавшиеся приазовскими албанцами до 1990-х годов.
Рисунок А. Н. Ермолиной, 2008 г.

Рассматриваемый надгробный памятник имеет вид профилированной доски в форме креста небольшой толщины (1–3 см) и высоты (90–120 см). Полевые материалы экспедиций 2007–2009 гг. показывают, что в начале 1950-х годов подобные кресты использовались как единственные надгробные, то есть их ставили в день похорон и оставляли (см. рис. 9). С середины 1970-х годов начинает преобладать иная тенденция — в день похорон ставили указанный деревянный крест, а через год, если материальное положение семьи позволяло, устанавливали рядом с ним памятник (см. рис. 10). Этот тип креста перестал использоваться в середине 1990-х годов, ему на смену пришел традиционный православный крест с шестью вершинами (см. рис. 2).

Пожалуй, ключевым моментом при рассмотрении данной проблематики является наличие двух форм для креста, которые выбирались в зависимости от пола умершего. Женский крест отличается от мужского деталью, расположенной ниже перекрестья, — два полукруглых пропила образуют сегмент овальной формы; однако это отличие является существенно важным (рис. 18). Представляется возможным, что рассматриваемая деталь имеет антропоморфную природу. Безусловно, эта антропоморфность является «реликтом» традиций, имевших широкое распространение в прошлом. Наиболее показательными в этом плане являются мусульманские надгробные памятники: вершина мужских памятников напоминает головной убор типа фески или тюрбана (рис. 19), в то время как на женских надгробных камнях могут быть изображены, к примеру, золотые украшения (рис. 20).

Из-за недолговечности древесины до нас дошли лишь надгробия, самые ранние из которых датируются началом 1950-х годов. Такой тип надгробных крестов является последним, сочетающим антропоморфную природу наряду с христианской символикой, но не единственным. В пределах старой части



Рис. 19. Мужские могилы на кладбище у мечети Малая Айя-София (Küçük Ayı Sofya), г. Стамбул. Турция. Фото А. А. Новика, 2007 г.



Рис. 20. Женская мусульманская могила в с. Требишт (р-н Голоборда, Албания).
Фото А. А. Новика, 2009 г.

кладбища автором был обнаружен фрагмент надгробного памятника (резной доски около 30 см в длину) с инициалами «ПГК» (рис. 21).

В небольшой по объему, но насыщенной иллюстративным материалом статье Н. И. Толстого «Антропоморфные надгробия (Об одной балто-славянской изопрагме)» [Толстой 1995] представлен обширный анализ архаических деревянных надгробий, распространенных в Болгарии, Карпатах, на Подольщине вплоть до Полесья. Автор относит появление деревянных антропоморфных надгробных памятников к дохристианскому периоду истории славян, указывая на то, что, по их языческим представлениям, душа после смерти находит пристанище в дереве или камне. Важно также иметь в виду, что со временем антропоморфный тип надгробий менялся, в том числе и приспособляясь к форме христианского латинского (или православного) креста. Описывая рисунки надгробных памятников, Н. И. Толстой упоминает, что количество и форма деталей надгробия зависит от пола и возраста покойного [Там же: 207].



Рис. 21. Фрагмент деревянного надгробного креста с инициалами ПГК. Видны следы зеленой краски. С. Георгиевка. Фото автора, 2008 г.

Таким образом, можно предположить, что отличительная деталь деревянных крестов, встречающихся в с. Георгиевка, — полукруглые выступы по обеим сторонам ниже перекрестья, — имеет антропоморфную природу и может символизировать женское начало — чрево, утробу. В качестве подтверждения этой идеи выступает предположение информанта С. И. Бурлачко (1937 г.р., болг./алб., с. Георгиевка), что округлые детали деревянного креста символизируют женский живот. Остальные опрашиваемые не смогли сделать каких-либо предположений относительно семантики описываемых памятников, из чего можно сделать вывод о том, что мы имеем дело с архаичной традицией, весьма вероятно, общевосточноевропейской, которая сохранилась и в тот период, когда предки будущих приазовских албанцев жили на территории современной Болгарии, среди болгар и гагаузов.

В поддержку тезиса о балканском происхождении культуры деревянных антропоморфных крестов выступает также то, что деревянные кресты такого типа были распространены на севере Болгарии и в Добрудже. Интересен и важен тот факт, что крест с округлой верхней частью, который преимущественно ставится на женскую могилу, называется «кукла», что напрямую указывает на антропоморфную семантику [Вакарелски 1990: 128–129].

По форме и детальности фрагмент намогильного памятника с инициалами «ПГК» схож с болгарскими досками, представленными в исследовании Н. И. Толстого, и болгарскими деревянными надгробиями, описанными Х. Вакарелски.

В рамках летней экспедиции 2008 г. в албанские села Приазовья автор данной статьи собирал материал по погребально-поминальной обрядности, и в одной из бесед речь зашла о намогильных крестах. Информантка В. А. Литвинова (албанка, 1933 г.р., с. Георгиевка) из с. Георгиевка нарисовала схематичные изображения мужского (слева) и женского (справа) крестов (рис. 22).



Рис. 22. Мужской (слева) и женский (справа) намогильные кресты. Рисунок информантки Варвары Афанасьевны Литвиновой (1933 г.р., албанка, с. Георгиевка) в полевом дневнике автора. 2008 г.

На вопросы о функциональной значимости и природе формы женского креста В. А. Литвинова ответить не смогла. Касаясь антропоморфных черт женского креста, можно предположить, что розетка из четырех сегментов под перекрестьем и круг символизируют женскую грудь и утробу соответственно — органы, непосредственно связанные с деторождением и материнством.

Современные могилы (1970–2000-е годы)

Начиная с 1970-х годов и по настоящее время в культуре описываемых сельских кладбищ появляется тенденция использования типовых надгробных памятников, изготавливаемых чаще всего в бюро ритуальных услуг в городе Мелитополе или поселке городского типа Приазовское. Современный памятник представляет собой конструкцию из камня (как правило, гранита) или бетона, состоящую из двух деталей — цветочницы-клумбы и собственно плиты, на которой указана информация о покойном, изображены портрет, начертаны эпитафия и зачастую православный крест. Подобная конструкция устанавливается, как правило, на годовщину смерти (об этом было сказано выше). До установления памятника на могиле стоит крест (четырёх- или шестиконечный), который после установки каменного памятника либо ставится за него, либо кладется рядом с цветочницей, но не в коем случае не выбрасывается (см. рис. 10). В 1980–1990-х годах бытовала традиция окружать могилу металлической оградой, но, как показывают наблюдения, сейчас эта практика не используется. Стоит отметить, что с середины 1990-х годов наблюдаются довольно большие синхронные различия в стиле и вкусе украшения могил, что, безусловно, является следствием социальной стратификации общества (чего нельзя с такой уверенностью отметить на материале 1970–1990-х годов). Так, могилы родителей С. С. Гайдарджи выглядят гораздо ухоженнее и богаче остальных захоронений: приземистый памятник (один на две могилы) из черного мрамора выполнен в современном городском стиле, прилегающая территория выложена тротуарной плиткой и обнесена невысокой оградой (рис. 23).

Столы для проведения поминальной трапезы. Описание культуры кладбища приазовских албанцев было бы неполным без упоминания о конструкциях, расположенных на примыкающей к кладбищам территории в селах Георгиевка и Гаммовка. Длинные столы с лавками (рис. 24, 25) ранее использовались в дни поминовения, прежде всего в основной поминальный день, который отмечают в понедельник через неделю после Пасхи. У приазовских албанцев этот день называется *Пашка а Йогле* (приаз. алб. *Pashka a Jogle*, досл. *Малая Пасха*), *Их Понедельник*, *Покойников Понедельник*, *Провода*.

В этот день было принято ходить на кладбище, поливать могилы родных. Затем присутствующие расстилали на этих столах скатерти (до изготовления столов на протяжении многих лет поминальная трапеза совершалась на земле в специально отведенном для этого месте рядом с кладбищем), доставали еду⁵ и садились поминать. Дети должны были разносить пасхальные яйца и калачи,

⁵ Как правило, в качестве обрядовой пищи выступали пасхальные блюда: крашенные яйца и куличи. В этот день пекли также калачи из дрожжевого теста — клали их на могилы и раздавали односельчанам. В некоторых случаях готовят просфоры, которые албанцы именуют *проскурэ* (приаз. *proskurë*). О способе и особенностях изготовления просфор см.: [АМАЭ: Новик 2005: 76].



Рис. 23. Могила родителей С. С. Гайдарджи. С. Георгиевка.
Фото автора, 2009 г.



Рис. 24. Деревянные лавки и стол, за которым ранее проводилась поминальная трапеза на *Pashka a Joglë* (Малая Пасха, укр. соответствие — Провода).
С. Гаммовка. Фото автора, 2008 г.



Рис. 25. Металлическая конструкция с аналогичным назначением.
С. Георгиевка. Фото автора, 2009 г.

давать односельчанам с просьбой помянуть усопших членов их семьи. Фактически этот день был единственным в году, когда все жители села собирались за общей, объединяющей их поминальной трапезой. Именно поэтому в начале 1990-х годов в албанских селах изготовили описываемые столы — в с. Гаммовка из древесины, в с. Георгиевка металлический. Но век этих конструкций оказался недолгим.

С появлением в албанских селах постоянно действующей церкви (1995 г.) Малая Пасха перестала собирать всех жителей на общую трапезу, посвященную праотцам. Местный священник убедил прихожан в том, что помянуть усопших следует дома по возвращению с кладбища, в крайнем случае допускается трапеза рядом с могилами родных. Действия священника привели к ослаблению связей между жителями с. Георгиевка. Судя по тому, с каким удовольствием и воодушевлением рассказывают информанты о том, как отмечалась раньше Малая Пасха, можно сделать вывод, что этот день был важным событием в жизни всего села. Немым укором и воспоминанием о прошлом стоят неухоженные столы, за которыми раньше собирались всем селом, теперь они облюбованы домашней птицей.

Заключение

Традиционная культура любой этнической общности людей не может быть статична. Прожитые жизни людей, смена поколений, контакты с соседями обеспечивают этот динамизм. Не остаются неизменными и обрядовые действия — сами носители культуры живут в границах «раньше» и «теперь».

В этнографической науке принято считать, что погребальный обряд является наиболее устойчивым к инновациям, сохраняя наиболее архаичные фор-

мы традиционной духовной культуры. Безусловно, этот тезис справедлив в отношении локальных традиций, существование которых не подвержено резким потрясениям, влекущими за собой смену обжитых мест с привычными ландшафтом и климатическими условиями, обретение нового соседствующего окружения с иными традициями, языком, календарем, наконец, изменение конфессии. В подобных ситуациях велика вероятность того, что даже такой устойчивый к инновациям обрядовый комплекс, как погребальный, почерпнет какие-то элементы из обрядности доминирующей (и, как правило, обладающей большим социальным престижем) этнической или конфессиональной группы.

История приазовских албанцев представляет собой уникальный случай, когда относительно небольшая группа людей, проживающих в иноязычном окружении на протяжении пятисот лет, сохранила не только свое самосознание, но и язык (ставший в конечном итоге одним из маркеров их этнической самобытности) [Новик 2009: 244]. Изучение обрядов жизненного цикла (родинного, свадебного, погребального), в свою очередь, помогает пролить свет на динамику взаимодействия албанцев с южно- и восточнославянскими (болгары, украинцы, русские) и тюркскими (гагаузы) этническими группами в ходе их сосуществования, после того как албанцы покинули свои земли.

Таким образом, погребальный обряд и культура кладбища приазовских албанцев являются сложной динамичной системой, состоящей из архаичных собственно албанских и общевосточных элементов со значительной славянской компонентой. Необходимо понимать, что, если в ходе истории какое-то составляющее звено этой системы утрачивалось, его место в обряде занимал элемент, который не обязательно являлся генетически родственным утраченному — это могла быть, например, практика, позаимствованная у соседней этнической группы и идеально вписывающаяся в контекст и парадигму обряда. То же самое можно наблюдать на примере культуры кладбища: формы надгробий диктовала мода, а материал — географические особенности местности. Не стоит забывать об экономическом и политическом контексте проживания этнической группы в конкретный промежуток времени. Соответственно, погребальная обрядность и культура кладбища являются источниками, анализируя которые, можно реконструировать этническую историю приазовских албанцев в их постоянном взаимодействии с другими этносами, окружавшими их.

Важную роль в изучении погребальной обрядности играют сбор полевого материала и его ввод в научный оборот посредством музейной архивации и атрибуции. В свою очередь, сформированные фонды и коллекции (иллюстративные и предметные), расшифрованные записи и полевые дневники становятся самостоятельными источниками и, возможно, предметом исследования.

Фотоиллюстративный вспомогательный фонд отдела европеистики МАЭ, состоящий из лучших фотографий, рисунков и прорисовок, полученных в ходе полевой работы сотрудников, наряду с полевыми дневниками, хранящимися в архиве МАЭ, содержит материал по похоронной обрядности и культуре кладбища приазовских албанцев. Собранный материал по указанным темам является промежуточным итогом современного этнографического изучения данной группы балканских колонистов.

Архивные материалы — Архив МАЭ

Ермолин 2008 — *Ермолин Д. С.* Приазовский отряд. Полевой дневник 2008 года. К. I. Оп. 2. Д. 1851.

Ермолин 2009а — *Ермолин Д. С.* Погребально-поминальная обрядность албанцев Приазовья. Полевые записи 2009 года. К. I. Оп. 2. Д. 1905.

Ермолин 2009б — *Ермолин Д. С.* Традиционная культура македонцев-мусульман Голоборды (Восточная Албания). Полевые записи. К. I. Оп. 2. Д. 1907.

Новик 1998 — *Новик А. А.* Приазовский отряд. О материальной и духовной культуре албанцев, украинцев Приазовья. Полевые записи. 1998 г. К. I. Оп. 2. Д. 1726.

Новик 2002 — *Новик А. А.* Приазовский отряд (г. Мелитополь — с. Георгиевка — г. Одесса). Полевая тетрадь. 2002 г. К. I. Оп. 2. Д. 1750.

Новик 2005 — *Новик А. А.* Приазовский отряд (г. Мелитополь — с. Георгиевка — г. Одесса). Полевая тетрадь. 2005 г. К. I. Оп. 2. Д. 1796.

Новик 2009а — *Новик А. А.* Приазовский отряд. Полевая тетрадь. 2009 г. К. I. Оп. 2. Д. 1934.

Новик 2009б — *Новик А. А.* Отчет об экспедиционных исследованиях в Приазовье в июле-августе 2009 г. К. I. Оп. 2. Д. 1935.

ПМА — Полевые материалы автора

Ермолин Д. С. Экспедиция к украинцам Пирятинского р-на, Полтавской обл. Полевая тетрадь. Апрель 2010 г.

Библиография

Алексеевский М. Д. Мотив оживления покойника в северно-русских поминальных причитаниях: текст и обрядовый контекст // Антропологический форум. 2007. № 6. С. 227–262.

Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.

Байбурин А. К., Левинтон Г. А. Похороны и свадьба // Исследования в области балтославянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990. С. 64–99.

Бромлей Ю. В., Кашуба М. С. Брак и семья у народов Югославии. М., 1982.

Будур Н. Православный храм: Энциклопедия. М., 2009.

Вакарелски Х. Български погребални обичаи. Сравнително изучаване. София, 1990.

Васић М. Стари словенски погреб. Сремски Карловци, 1901.

Васева В. Названия на поменити за мъртвец при българите // Исследования по славянской диалектологии. Вып. 12. Ареальные аспекты изучения славянской лексики: Сб. статей / Отв. ред. Г. П. Клепикова, А. А. Плотнокова. М., 2006. С. 76–94.

Виноградова Л. Н., Левкиевская Е. Е. Окно // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. К (Круг) — П (Перепелка). М., 2004. С. 534–539.

Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов: Пер. с франц. М., 1999.

Державин Н. С. Албанцы-арнауты на Приазовье Украинской ССР // Советская этнография. 1948. № 2. С. 156–169.

Державин Н. С. Болгарские колонии в России (Таврическая, Херсонская и Бессарабская губернии). Материалы по славянской этнографии. София, 1914.

Домосилецкая М. В. Название базилика в албанском и других балканских языках // Проблемы балканской филологии: Сб. статей / ИЛИ РАН. Отв. ред. А. Ю. Русаков. СПб., 2006. С. 115–123.

Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.

Иванова Ю. В. Албанцы и их соседи. М., 2006.

Иванова Ю. В. Следы соларного культа // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев / Отв. ред. С. А. Токарев. М., 1983. С. 105–115.

Кауфман Д. Оплаквания на покойници в България // Обреди и обреден фолклор. София, 1981. С. 257–282.

- Колев Й. К.* Българите извън България (1878–1945 г.). София, 2005.
- Новик А. А.* Католические праздники, обрядность и народное христианство в Дукагьине. Материалы экспедиции в Северо-Албанские Альпы // Проблемы славяноведения: Сб. науч. статей и материалов. Вып. 9 / Отв. ред. С. И. Михальченко. Брянск, 2007. С. 224–248.
- Новик А. А.* Самосознание албанцев Украины: к вопросу этнонима. Полевые материалы 1998–2008 г. // Проблемы славяноведения: Сб. науч. статей и материалов. Вып. 11 / Отв. ред. С. И. Михальченко. Брянск, 2009. С. 234–245.
- Островский А. Б.* Православные нагрудные кресты (Зримые черты символов) // Кунсткамера. Этнографические тетради. 1995. Вып. 8–9. С. 54–74.
- Плотникова А. А.* Карпато-балканский диалектный ландшафт — новые перспективы: язык и культура во взаимодействии // Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура. Памяти Г. П. Клепиковой: Сб. статей / Ин-т славяноведения РАН. Отв. ред. А. А. Плотникова. М., 2008. С. 10–25.
- Покровский Н. В.* Церковная археология в связи с историей христианского искусства. Пг., 1916.
- Ровинский П. А.* Черногория в ее прошлом и настоящем. Т. II. Ч. 4. СПб., 1909.
- Сазонов С. В.* Время похорон // Материалы конференции «История и культура Ростовской земли» (1994 г.). Ростов, 1995. С. 50–58.
- Сапожников І. В.* Кам'яні хрести степової України (XVIII — перша половина XIX ст.). Одеса, 1997.
- Седакова И. А.* Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М., 2007.
- Седакова О. А.* Тема «доли» в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990. С. 54–63.
- Седакова О. А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.
- Степанов В. П.* Похоронно-поминальная обрядность // Чийшія: Нариси історії та етнографії болгарського села Городне в Бессарабії. Одеса, 2003. С. 492–527.
- Токарев С. А.* Этнографические наблюдения в балканских странах // Советская этнография. 1946. № 2. С. 200–210.
- Толстая С. М.* Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 89–103.
- Толстой Н. И.* Антропоморфные надгробия (Об одной балто-славянской изобразимости) // Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 206–222.
- Трефилова О. В.* Гагаузская терминология народной духовной культуры в северо-восточной Болгарии. Семейная обрядность // Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура. Памяти Г. П. Клепиковой: Сб. статей / Ин-т славяноведения РАН. Отв. ред. А. А. Плотникова. М., 2008. С. 232–270.
- Тернер В.* Цветовая классификация в ритуале ндембу. Проблема первобытной классификации // Тернер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 71–103.
- Усачева В. В.* Базилик // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 1. А–Г. М., 1995. С. 131–133.
- Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. / Гл. ред. С. С. Аверинцев. М., 1993.
- Чистов К. В.* Исполнитель фольклора и его текст // Чистов К. В. Фольклор. Текст. Традиция. М., 2005. С. 134–143.
- Ciuașanu Gh. F.* Superstițiile poporului Român în asemănare cu ale altor popoare vechi și noi. București, 2001.
- Dokle N.* Bogomilizmi dhe etnogenesa e torbeshëve të Gorës së Kukësit. Tiranë, 2009.
- Durham M. E.* Some tribal origins, laws, and customs of the Balkans. L., 1928.
- Historia e popullit shqiptar (Vëllimi i parë). Tiranë, 2002.
- Imamović E.* Antički kultni i votivni spomenici na području Bosne i Hercegovine. Sarajevo, 1977.
- Korkuti M.* Parailirët, ilirët, arbërit: histori e shkurtër. Tiranë, 2003.

Mehmeti F. Zakone, rite e besime vdekjeje në Kelmend // Etnografia Shqiptare. 1978. N 9. F. 333–358.

Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român. Vol. I. Oltenia. București, 2001.

Sejdiu Sh. Fjalorth etnobotanik i shqipes. Prishtinë, 1984.

Tirta M. Etnologjia e Shqiptarëve. Tiranë, 2006.

Tirta M. Mitologjia ndër shqiptarë. Tiranë, 2004.

Zečević S. Customs and beliefs // The folk arts of Yugoslavia. Papers presented at a symposium / Pittsburgh, Pennsylvania. March 1976. Pittsburgh, 1976. P. 41–47.