

Д.С. Ермолин

ПОГРЕБАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ И КУЛЬТУРА ЗАХОРОНЕНИЙ

Комплекс представлений о смерти и связанных с ними воззрений о мире земном и мире потустороннем находится в самой сердцевине любой культуры. Именно поэтому при создании этнографического описания, претендующего на полноту, освещение данной проблематики — одно из неизменных условий.

Албанцы Украины представляют собой уникальную этническую общность, сумевшую, с одной стороны, сохранить свое самосознание, язык и этнокультурную специфику, проживая на протяжении нескольких веков в отрыве от источника традиции, а с другой стороны, приспособиться к географическим, климатическим, политическим и этносоциальным условиям, которые определяло время. Накопление новых этнографических материалов по изучаемой проблематике и их научный анализ также дают возможность выявить пласты различных по происхождению структурных компонентов культуры данной этнической группы.

В настоящем разделе традиция албанцев Украины рассматривается с позиции ее включенности в культурный континуум карпато-балканского ареала. Это делается прежде всего посредством установления общих для данного ареала культурных особенностей, бытующих в конкретном случае в погребально-поминальной обрядности различных локальных традиций. Для наименования подобных компонентов при изучении албанцев Украины представляется полезным использовать термин *балканизмы*¹. Под балканизмами в настоящем исследовании следует понимать явления и феномены культуры, сохранившиеся в ритуалах, обычаях, представлениях албанцев

¹ Термин *балканизм* применительно к явлениям народного менталитета и культуры использовал, в частности, Н.И. Толстой [Толстой 1995: 123]. Описывая традицию албанцев Приазовья, О.Р. Будина называет рассматриваемые явления *компонентами балканского происхождения* [Будина 1994: 205].

Украины с тех времен, когда их предки проживали в пределах карпато-балканского ареала.

Основная цель — подробное этнографическое описание и анализ погребально-поминальной обрядности албанцев Украины в балканском контексте, что может быть достигнуто посредством изучения комплекса проблем, связанных с представлениями о судьбе и смерти, потустороннем мире, правильном переходе и пребывании в нем, а также об участии живых членов социума в погребально-поминальных практиках и организации кладбищенского пространства (на примере сел Георгиевки и Жовтневого).

I. Представления о судьбе и предвестниках смерти

Представления о судьбе

Пожалуй, одним из наиболее ярких балканских сюжетов в комплексе традиционных представлений албанцев Украины является широко распространенное в карпато-балканском ареале поверье о демонах судьбы, которые являются на первую или третью ночь после рождения ребенка и определяют судьбу, характер и личные качества новорожденного. Представления об этих мифологических персонажах устойчиво сохраняются в албанской, южнославянской, греческой, румынской, гагаузской и отчасти в карпато-украинской традициях [Курогло 1980: 23–24; Седакова 1994: 42–63; Петреска 2002: 83–98; Плотникова 2004: 243–249; Tirta 2007: 143; Голант 2010: 156–157; Георгиева 2013: 256–265 и мн. др.]. Демоны-предсказатели судьбы (*наречници*, *суђеници*, *ursătorile*, *fatet*, *mirat*, *μοιραι* и др.) обычно предстают в облике трех женщин (реже — мужчин). Сохраняются эти поверья и среди болгар Бессарабии и Приазовья [Державин 1898: 41; АМАЭ: Новик 2009Б: 56–61; АМАЭ: Ермолин 2010А: 49]. Для данного подраздела задача детального описания представлений о демонах судьбы, бытующих на Балканах, не является ключевой, поэтому мы не будем останавливаться на этом подробно. Однако один из наиболее показательных мотивов все же стоит упомянуть. Речь идет о распространенном на Балканах сюжете о смерти юноши в колодце в день собственной свадьбы [Седакова 1994: 57]. В Приазовье он известен и албанцам, и болгарам. Полевая работа подтверждает, что албанский вариант бытует в виде притчи, у болгар до недавнего времени этот сюжет сохранялся в виде баллады. Вероятно, было бы

несправедливо определять представления о демонах судьбы как исключительно балканские. По всей видимости, данный мотив восходит к индоевропейской древности и имеет античные корни [Шрадер 1913: 190–191; Седакова 1994: 59], а возможно, и более глубокие соотвественства. Так, среди тихвинских карел-староверов известен сюжет, согласно которому девушке накануне свадьбы приснился старичок и сказал, что ей суждено утонуть в колодце. Отец забил колодец досками, но она все равно упала и утонула [Фишман 2004: 50].

Во время рассказов, записанных у албанцев Приазовья, специальных терминов для обозначения демонов судьбы отмечено не было. Равно как не было зафиксировано и единого представления о внешнем облике данных мифологических персонажей. По словам различных информантов, будущую жизнь в книгу судьбы записывают трое мужчин («три больших черных мужика»² [АМАЭ: Новик 2009Б: 56]), три женщины в черном, три ангела / человека в белых одеждах или сам Господь (*Паранды́я*, алб. приаз. *Parandí, -ja*³). По мнению жителей албанских сел в Приазовье, *Паранды́я* — это старик с длинной, до земли, седой бородой, с длинными волосами, облаченный в белые одежды и обутый в доходящие до колен сапоги, покрытые белыми перьями. Подобных развернутых описаний демонов судьбы у албанцев в Буджаке зафиксировано не было, поэтому ниже приводится анализ материала, собранного в Приазовье.

Несмотря на столь разнообразные представления о внешнем облике этих существ, устойчивой остается вера в предопределенность жизненного пути и судьбы вообще. Исходя из данной позиции,

² Алб. приаз. *tri búrre qysh jápin fátne* (досл. «три мужчины, которые дают судьбу») [АМАЭ: Новик 2009Б: 56].

³ Здесь и далее для лексем и текстов на говоре албанцев Буджака и Приазовья мы используем систему записи, базирующуюся на графических принципах современного албанского литературного языка, поскольку подобный метод применяется диалектологами, работающими с албанским материалом. Для обозначения фонем [i] и [ɨ] (символы МФА для звуков [ы] и фриктивного «украинского» [ɣ]) используются символы «i̇» и «ɣ» соответственно. Символ «´» над гласной обозначает ударение. Приводится ударение лишь в тех примерах и лексемах, которые были получены автором в ходе полевой работы. Палатализация обозначается апострофом. Исключения составляют фразы, записанные Н.С. Державиным, которые приводятся в авторском варианте записи.

любые события и перипетии в жизни албанцы склонны трактовать как проявление воли высших сил, которые так или иначе зависят от Бога: *Parandísë púna* (досл. «Божья работа»), *saj shkrújtká Parandíja* (досл. «ей так написал Бог»), *sa línka díte Parandíja, aju ad rrójtë* (досл. «сколько дней дал Бог, столько и проживет») — так говорят албанцы и о смерти человека.

Помимо предопределения будущей жизни новорожденного, важным моментом, за который также отвечают демоны судьбы, является характер смерти. Какова будет кончина человека — легкая или тяжелая, определяется в начале его жизненного пути, но все же, как правило, она связана с прижизненным отношением индивида к окружающим. По словам информантов, грешники умирают плохо — испытывают невыносимые боли: *aju ka shúmë mukáte, antáj ad shumë mundóhet der të dal shpírti* (досл. «у него много грехов, поэтому он очень будет мучаться, пока душа выйдет») [АМАЭ: Ермолин 2010А: 40 об.]. На тяжелую смерть, по представлениям албанцев, обречены также люди, обладающие даром лечения; для избавления или облегчения предсмертных страданий знахарке необходимо при жизни передать свой дар другому человеку. В случае трудной смерти родные умирающего вынуждены разбирать потолок/крышу или делать в нем/ней отверстие, чтобы хоть как-то облегчить предсмертные муки (Приазовье⁴): через это отверстие душе легче выйти⁵.

Предсмертные страдания также могут быть результатом порчи, насланной на человека. Так, в с. Жовтневом был записан рассказ о том, что 15–20 лет назад в селе умирала женщина от порчи, в результате которой ее голова превратилась в собачью, поскольку наговор был направлен на то, чтобы эта женщина «умерла как собака». Находясь в состоянии предсмертной агонии, она попросила близких пойти на двор и в определенном месте откопать череп собаки (именно таким

⁴ Здесь и далее уточнения в скобках «Приазовье» и «Буджак» означают, что данный акт или представление является особенностью духовной культуры албанцев в Приазовье или Буджаке соответственно.

⁵ Подобные практики хорошо известны, и ареал их распространения столь широк, что ограничить его каким-либо образом не представляется возможным (см.: [Ястребов 1894: 118; Седакова 2004: 39] и мн. др.).

образом порча была наслана), и только после обнаружения черепа женщина смогла отдать душу [АМАЭ: Ермолин 2011А: 31 об.].

Иногда случается так, что плохой человек умирает легко (алб. приаз. *lézdi vdít'*), и обществом это воспринимается как несправедливость. Плохим людям желают тяжелую смерть (алб. приаз. *rëndë vdít'*), для хороших просят у Бога тихого и незаметного отхода в мир иной⁶.

Предвестники смерти

Помимо веры в неизбежность и предопределенность той участи, которая была «записана» человеку в первые дни жизни, в системе традиционных представлений албанцев Украины важное место занимают различные предвестники смерти (прежде всего вещие сны и приметы).

Сны к смерти. По словам информантов, основным типом снов, предвещающих смерть того, кто их увидит, являются те, в которых приходят ранее умершие родственники. Они могут звать с собой, рассказывать о легкости бытия в ином мире, даже угрожать (алб. приаз. *Sot nok ad inësh, a nësër ad inësh ma tu* — досл. «сегодня не пойдешь, а завтра пойдешь со мной»). Чтобы сон не сбылся, нужно пойти на кладбище на могилу того человека, который приснился, и помянуть его. Некоторые албанцы добавляют, что можно также заказать панихиду в церкви или просто поставить свечу за упокой. Однако почившие родственники приходят во снах не только для того, чтобы забрать кого-то из живых. Сон — форма общения живых с мертвыми, особая плоскость бытия. Во сне умершие могут передавать какую-то информацию живым, сетовать на что-либо (например, если родные забыли его помянуть) и даже укорять (скажем, если на поминки в пост приготовили скоромное). Интересно отметить, что этот своеобразный тип общения не является односторонним. Через пришедших во сне покойных живые также могут передавать вести о ныне здравствующих друзьях, близких, родственниках почившим. Визит умершего родственника во сне как предвестник смерти хорошо известен и современным албанцам Балкан, в частности данное поверье зафиксировано у албанцев Македонии и Косово [Kadishani 1980: 264; Sulejmani 1984: 201–202].

⁶ Развернутый анализ оппозиции «плохая ~ хорошая смерть» см.: [Виноградова 2008: 48–56].

Помимо снов с участием умерших, албанцы Украины рассказывают и о других сновидениях, предрекающих собственную смерть или кого-то из близких. Нужно понимать, что перечень снов к смерти, о которых поведали информанты, является далеко не полным из числа бытующих, но и на основании зафиксированного можно сделать некоторые обобщения.

Первая группа предметных снов напрямую связана со смертью и похоронами: во сне являются *на могильный крест, гроб, выкопанная могила*.

Тематика второй группы сновидений имеет схожую семантику, хотя образ могилы представлен фигуративно: *вырытая яма, пашня или вспаханное поле*. Данный мотив также известен среди балканских албанцев [Sulejmani 1984: 203]. Помимо этого, к собственной смерти, по словам информантов, может сниться *мост*. Так, тяжело болевшей женщине приснилось, как она с подругой идет через реку по мосту толщиной в одну доску. Вдруг доска треснула, и та женщина, которая видела этот сон, не устояла на мосту и упала в реку, а ее подруга осталась на доске. Женщина не смогла оправиться после болезни и через три дня после того, как ей приснился сон, умерла [АМАЭ: Ермолин 2010А: 39 об.].

В основе третьей группы снов лежит мотив утраты, потери или порчи чего-либо. К смерти снится: *как рубят дерево, как выводят бычка со двора, как горит дом, перепеченный обугленный хлеб, выпавшие зубы или зубная боль* (причем если зубы выпадают с кровью, это предвещает смерть кровного родственника). Поверья о последнем сне имеют широчайший ареал распространения и фиксируются в локальных традициях самых различных этнических групп, включая балканских албанцев, болгар, сербов, русских и др. [Sulejmani 1984: 203; Колев 1987: 229; Sığeca, Kullashi 1987: 160–161; Петровић 2004: 657 и мн. др.].

Четвертой группой предсказаний о смерти являются увиденные во сне *золотые⁷ украшения, а также цепочки и бусы*. Одной информантке приснилось, что бусы ей надела умершая бабушка, — это было знаком к смерти члена ее семьи. В общем смысле бусы символизируют предстоящее горе и слезы.

⁷ О связи золота с потусторонним миром см.: [Пропп 1996: 284–285].

В ходе опросов удалось выяснить также несколько предвещающих смерть снов, тематика которых не поддается классификации. Во-первых, к смерти кого-то из близких снится строительство нового дома⁸ и обмазывание его побелкой⁹. Вероятно, этот мотив перекликается с метафорой «могила ~ дом», нашедшей отражение в универсальных мифологических представлениях (*домовина* у русских как вид погребального сооружения; загадки, в которых могила кодируется через образ дома; тексты причитаний, использующих эту метафору) [Малинка 1898: 109; Sulejmani 1984: 203; Кауфман Н., Кауфман Д. 1988: 246; Седакова 2004: 139–140]. Во-вторых, к смерти могут сниться мухи, куриные яйца или цыплята. Албанцы верят в то, что в облике мух могут представлять души покойных, что, возможно, нашло отражение в данном толковании сновидения. Представление о мухе и яйце как ипостаси души после смерти распространено среди славян [Толстая 2000: 70–77]. Вероятно, увиденные во сне цыплята или яйца в качестве предвестников смерти соотносятся с представлениями о курице, хтоническая природа которой раскрывается в мифологических сюжетах самых разных традиций [Велецкая 1968: 197–198, 200; Зеленин 1994: 143–148; Раденковић 1996: 105–115 и др.]. В похоронном обряде албанцев Украины заслуживает внимания тот факт, что пищу, оставшуюся после поминальной трапезы (особенно кутью), полагается скормить исключительно курам. Демонические черты в символике курицы на материале исследуемой группы албанцев также проявляются в многочисленных рассказах информантов о местных ведьмах и о том, как они, обернувшись курицей, проникали на чужое подворье и отнимали жизненную силу у птицы и скота, а также забирали у коров молоко.

Информанты говорят, что, если приснился один из перечисленных снов к смерти, во-первых, нужно перекреститься со словами: *Ku vátë náta, lle áti líndi ad ei* (досл. «Куда идет ночь, туда и сон уйдет»),

⁸ Данный сон в качестве предвестника смерти встречается и у гагаузов [Трефилова 2008: 246].

⁹ Содержание этого сна перекликается с известным в ряде локальных традиций (в частности, болгарских) требованием, согласно которому в течение девяти дней с момента смерти человека необходимо побелить комнату, где скончался умерший [Степанов 2003: 495].

во-вторых, не нужно держать его в себе — лучше рассказать о нем близким, чтобы предсказание не сбылось. Люди, которым поведали о таком сне, стараются отговорить увидевшего сновидение и сделать так, чтобы он не принимал ничего всерьез. Если же во сне мучит покойник (то есть постоянно является в сновидениях и зовет с собой), существует следующий способ избавления от этих кошмаров: нужно взять луковицу, пойти с ней на кладбище и посадить вверх корнями на могиле того усопшего, который приходит во сне, со словами: «Когда взойдет этот лук, тогда и ты мне приснишь» [АМАЭ: Ермолин 2010А: 40].

Приметы к смерти. Следующая категория предвестников смерти, согласно представлениям албанцев, — приметы, то есть стечения обстоятельств и непреднамеренные события, истолковывающиеся как знаки, по которым можно узнать о ближайшем будущем. Например, если воет собака — это верный знак того, что кто-то со двора умрет: собака выводит (выживает) человека из этого дома [АМАЭ: Ермолин 2009А: 36]. Подобное предзнаменование смерти встречается в ряде районов Балкан, включая Албанию [Mehmeti 1978: 337; Kadishani 1980: 264; Петровић 2004: 657; Sulejmani 2005: 405]. Другим предзнаменованием смерти албанцы считают следующую примету: когда сыч сидит на трубе или на крыше дома и кричит¹⁰. Если в случае первых двух примет такое стечение обстоятельств вполне естественно, то третий тип вестников смерти носит иррациональный характер. К этой группе относятся различные в и д ё н и я: образы людей, голоса, стуки, другие посторонние шумы, например, когда находящемуся в доме человеку мерещатся голоса, доносящиеся с улицы и зовущие его. На эти голоса ни в коем случае нельзя отзываться, поскольку они могут нести плохую весть. Перечисленные выше приметы как предвестники смерти встречаются в локальных традициях карпато-балканского ареала, например у молдаван [Молдаване 2010: 390].

Отдельной категорией примет о смерти следует считать те, которые актуализируются в контексте погребального обряда. Так, по словам ряда информантов, если человек умер с о т к р ы т ы м и или

¹⁰ Приметы о приближающейся смерти, в которых фигурируют сыч и собака, также встречаются у бессарабских гагаузов [Курогло 1980: 93].

приоткрытыми глазами, это значит, что он с собой кого-то уведет — в скором времени умрет еще кто-то из окружения покойного. Часть опрошенных албанцев утверждает, что, если через покойного перепрыгнет кошка, это также приведет к кончине кого-либо из семьи умершего. И, наконец, третьим поверьем с той же семантикой является примета, согласно которой разбрасываемые из гроба цветы во время движения траурной процессии укажут дорогу на кладбище молодым. Поскольку данные приметы включены в различные структурные акты погребального обряда, представляется оправданным остановиться подробнее на их описании в соответствующих подразделах настоящего исследования. К тому же первые две приметы воспринимаются таковыми лишь частью албанцев Буджака и Приазовья.

Гадания. Не самый распространенный среди албанцев, но все же заслуживающий упоминания способ узнать о предстоящей смерти — гадания. В отличие от знахарок, лечащих от различных болезней и недугов, гадалки в албанских селах пользуются дурной славой и зачастую отождествляются с колдуньями. В с. Девнинском живет Мария Кирчева (Баба Кирчевица), которая, по мнению жителей села, не только лечит людей, но и гадает, а также наводит порчу. В своей практике Баба Кирчевица использует «покойницкие» предметы: воду после обмывания умершего, веревки-вязки, служащие для фиксации рук и ног покойного, и, по слухам, даже человеческие кости. Неудивительно, что многие люди, которые обращаются к ней за помощью, вместо долгожданного исцеления получают неутешительные прогнозы. Неотъемлемым элементом во время лечения являются гадания, которые, например, заключаются в следующем. Баба Кирчевица держит сосуд с водой над головой пациента и выливает растопленный воск в воду, сопровождая весь ритуал нашептыванием определенных «молитв» (этот термин используется албанцами применительно к любым заклинаниям). Если воск застывает в воде в виде змеи, змеиной головы, черепа, гроба, креста, то скорая смерть больного неизбежна. Информантка, поведавшая эту историю, осуждает подобные действия, поскольку сама умеет лечить ряд болезней и понимает, что если человек обратился за помощью (зачастую после всех опробованных способов лечения силами современной медицины), то его необходимо поддерживать и настроить на выздоровление [АМАЭ: Ермолин 2010А: 14 об.].

Итак, помимо веры в предопределенность судьбы, в системе традиционных представлений албанцев Буджака и Приазовья бытуют устойчивые поверья-предвестники смерти, которые выражены в вещих снах, приметах и гаданиях. В настоящее время трудно сказать, когда данные поверья вошли в систему представлений албанцев, поскольку, во-первых, в соседних украинских селах (в Приазовье) традиция примет и народного врачевания также сильна (и об этом говорят сами жители региона), во-вторых, устойчивое место в современной жизни сельского населения заняли средства массовой информации — телевидение, радио, пресса, посредством которых подобные представления могут транслироваться и проникать в культуру изолированной ранее общности. Тем не менее наблюдения, сделанные в албанских селах, показывают, что бытование различных поверий, связанных со смертью, устойчиво, а вера в них актуальна¹¹.

Представления о смерти и умирании

Представления о времени смерти

Время для смерти и похорон. Несмотря на фатализм и веру в предопределенность момента смерти, албанцы Украины имеют четкие представления о том, когда хорошо умирать. По словам информантов, если человек умирает в один из крупных (прежде всего двенадесятих) праздников (Пасха, Рождество и т.д.), то после смерти его ожидает жизнь праведника. Пасха воспринимается албанцами как главный христианский праздник, поэтому смерть в этот день считается особенно хорошей и расценивается как несомненный показатель безгрешности почившего. Более того, среди албанцев бытуют верования, согласно которым хорошо умереть и в Великий пост, и в последующие сорок дней после Пасхи [Новик 2010: 300–301]. Умершего в праздники албанцы причисляют к категории *и ндэлёрэ нарѝ* (алб. приаз. *i ndelurë nari*), то есть чистого перед Богом, человека без греха. Таким людям гарантировано место в раю.

Несколько иначе обстоит дело с представлениями о похоронах в праздничный день. Если человек умер накануне большого христианского праздника, то его не хоронят на следующий, праздничный, день (как того требует традиция албанцев — об этом см. в след. под-

¹¹ Ср. с ситуацией у бессарабских болгар: [Крантов 2004: 51–52].

разделе), а переносят погребение на сутки. Таким образом, очевидна разница в отношении к факту смерти и похоронам в праздничные дни православного календаря. Если смерть в этот период времени маркирует безгрешность усопшего, его сопричастность Царствию Божьему, то предание тела земле считается делом небогоугодным.

В настоящее время в албанских селах наблюдается подъем религиозной активности, что также отразилось и в восстановлении среди некоторой части населения практики соблюдения постов, предписанных православным календарем [Там же: 280–281]. Как рассказывают информанты, раньше, до периода антирелигиозной пропаганды, если смерть кого-то из членов семьи приходилась на период поста, родственники для поминального стола готовили исключительно постную пищу. То же правило соблюдалось и в отношении любой поминальной даты или календарного поминального дня. В наши дни организаторы поминок ориентируются на большую часть непостоящих людей, но учитывают и позицию тех, кто пост соблюдает: именно поэтому на столе в большом количестве присутствуют колбаса и сыр, но обязательно приготовлено несколько постных блюд и закусок, например из овощей или рыбы [АМАЭ: Ермолин 2008: 39].

Обмирание

Обмирание (замирание) — народное название летаргического сна или глубокого обморока, понимаемого как временная смерть, когда спящий (или его душа) перемещается на «тот свет», общается с обитателями загробного мира, а по пробуждении возвращается в реальную действительность [Толстые 1979: 63–65]. Хотя в настоящее время легенды об обмираниях распространены в основном среди восточных и южных славян, бытование нескольких сюжетов было зафиксировано и среди албанского населения Украины. Действительно, невозможно характеризовать рассказы о посещении «того света» как исключительно славянские, поскольку легенда о человеке, который угодил в загробное царство ранее срока, была распространена уже в I–II вв. [Криничная 2005: 116]. Рассказы о посещении живыми людьми «того света» представляют огромную ценность как для носителей культуры, так и для исследователей, ее изучающих: первые получают описания жизни после смерти, что называется, «из первых

уст», в распоряжении вторых оказывается ценный материал для анализа представлений, существующих у изучаемой общности.

Албанцам Украины, естественно, незнаком термин «обмирание»: описывая произошедшие случаи, они использовали слова «сон» и «кома». Однако на говоре можно сказать фразу *ajú narí bajalldíska*¹², что значит следующее: «этот человек впадал в состояние летаргического сна». Информанты рассказывают, что, если человек оказывался без сознания, необходимо было проверить у него наличие признаков жизни (пульс, дыхание) и положить его в одну из комнат дома. От него не отходили, и если человек не приходил в сознание, через некоторое время рядом с ним ставили зажженную свечу — на случай смерти. Очевидно, что обмирание албанцами воспринимается как путешествие живого в потусторонний мир (алб. приаз. *në átë jëtë* — досл. «в ту жизнь»). Примечательно, что в рассказах албанцев о случаях обмирания в селах часто фигурируют числа «3» и «12» для описания продолжительности дней, в течение которых люди находились между жизнью и смертью. Вернувшись с «того света», замиравшие рассказывали односельчанам об увиденном, и эти повествования передавались албанцами в качестве описания того, что ждет каждого после смерти.

Один такой рассказ был записан А.А. Новиком в 1998 г. со слов Анны Кирилловны Бурлачко (алб., 1940 г.р., с. Георгиевка). Бабушка Анны Кирилловны в двадцать шесть лет впадала в летаргический сон, в котором пребывала двенадцать дней. После этого случая она много рассказывала о своем путешествии, но не все, а только то, что ей было дозволено¹³ [АМАЭ: Новик 1998: 71]. Проводником женщины на том свете являлся маленький старичок с длинными седыми волосами по плечи и седой бородой до колен. Этот старичок ходил с посохом. Он-то и запретил ей рассказывать обо всем. Женщина видела многое, но некоторые места для нее были закрыты. Перед ее глазами предстали

¹² Этимология данного слова отсылает к тюркскому корню *bayıl-* с семантикой 'обморок', оно могло быть заимствовано в говор албанцев Украины из гагаузского языка.

¹³ Мотив запрета на разглашение некоторой части из поведанной на «том свете» информации является одним из устойчивых компонентов подобных повествований [Толстая 2004: 464].

сцены будущего (голод, война) и Страшного суда. Помимо этого, старичок показал и райские красоты, и как в котле со смолой варятся души грешников. Ключевым моментом путешествия является увиденная река — не широкая, но длинная. Это была река из слез женщины, выплаканных за четыре года с момента смерти мужа. На другом берегу реки стояли все ее умершие родственники и звали к себе. Женщина хотела пойти к ним, но старичок остановил ее со словами, что она пойдет туда, но позже. Как нетрудно догадаться, проводником по «тому» свету выступал сам Господь (*Парандья*) [АМАЭ: Новик 1998: 69–72]. Бог в качестве проводника фигурирует в южно- и восточнославянских нарративах о посещении загробного мира в состоянии обмирания [Зечевић 1982: 26; Криничная 2005: 127]. Любопытно, что в мифологических представлениях албанцев Тетово (Македония) существует схожий по описаниям персонаж, который, однако, служит олицетворением смерти и приходит во сне к тому человеку, который вскоре должен умереть [Sulejmani 1984: 204].

Представления о пребывании души в загробном мире

Рассмотрение сюжетов о пребывании души в том мире, куда она попадает после того, как оставит тело, представляется логичным начать с перечисления свойств и качеств самой души, которыми она наделена, согласно поверьям албанцев Украины. Во-первых, мы можем говорить о телесности души, которая выражается в необходимости одежды (ее надевают на покойного) в момент встречи с Богом. Во-вторых, албанцы верят, что у души сохраняются прижизненные социальные связи: через преставившегося живые передают вести, поклоны, приветы ранее умершим родственникам и друзьям; но, по словам информантов, супруги на том свете будут спать в разных кроватях. В-третьих, душа характеризуется чувствительностью: по поверьям албанцев, с Чистого четверга до Вознесения Бог отпускает души на волю. Те души, которые не успевают вернуться на место к положенному сроку, Господь погоняет кнутом. В-четвертых, душа испытывает потребность в пище (до сорока дней) и воде (каждый визит на кладбище предполагает поливание могилы с целью напоить умершего). И, наконец, если первые четыре характеристики сближают образ души с человеческим (то есть после смерти человек просто продолжает жить, пусть и в ином мире), то пятое качество подчерки-

вает инобытийную природу души — ее способность летать. Все названные качества актуализируются либо в рассказах албанцев о том свете, либо в ритуальных актах, связанных с поминальной обрядностью и культом предков. Остановимся подробнее на том, как представляют загробный мир албанцы и что, по их мнению, ожидает душу человека после его смерти.

До сорока дней с момента смерти (особенно пока тело умершего находится в доме) существует опасность, что его душа не сможет перейти в иной мир и останется в мире живых. Именно поэтому структурой погребального обряда албанцев предусмотрен ряд мер, направленных на недопущение такого развития событий. В частности, с момента смерти человека до сорокового дня в доме завешены все зеркала и отражающие поверхности, чтобы там не осталась его душа¹⁴. После выноса гроба с покойным из дома закрывают входную дверь, а перевернутую посуду, которую использовали во время мытья тела, возвращают в нормальное положение.

По словам информантов, душа умершего за сорок дней после смерти должна пройти сорок комнат, чтобы искупить свои прижизненные грехи, и только после этого идти на поклон к Богу. Подобные представления бытуют также и у греческого населения Приазовья [Греки 2004: 361]. Сохраняется также поверье, согласно которому в течение сорока дней душа регулярно посещает свой дом, а также те места, где человек побывал при жизни. В связи с этим информант А.И. Канарова (албанка, 1939 г.р., с. Георгиевка) рассказала легенду о том, как у одной женщины умерла дочка. Матери после похорон снился один и тот же сон, в котором дочь жаловалась: «Что вы мне такое тяжелое положили на лицо? Не могу двигаться и к вам приходиться. Все ходят, а я не могу к людям ходить». После того как открыли могилу, обнаружили, что вокруг лица девушки закрутился змей и издох [АМАЭ: Ермолин 2010А: 5 об.]. Змея убрали, и только после этого дочь успокоилась и перестала приходиться во сне к матери. Любопытно, что подобный сюжет бытует и у болгар [Георгиева 2013: 173–177].

¹⁴ По некоторым данным, в ряде локальных, в том числе балканских, традиций зеркало рассматривалось как прибежище предков, душ людей, когда либо обитавших в доме [Толстая 2000: 86–87].

По мнению некоторых опрошенных албанцев, когда душа умершего предстает перед Господом, он определяет ее дальнейшую участь и отправляет в рай или ад: *Parandija tî ndrëte sil nî ku* (досл. «Бог определяет, кому куда»). Другая часть информантов настаивает на том, что определение места вечного пребывания души состоится на Страшном суде — в конце времен. Тем не менее большинство албанцев, разделяя позицию церкви, верит в рай и ад как финальную точку пребывания души человека после его смерти, но затрудняется однозначно сказать, когда определяется участь души. В говоре албанцев Украины для понятия «рай» существует лишь одна лексема — *raj* (в вин. пад. *ni rájtë*), в то время как в современном албанском языке для обозначения рая зафиксированы два слова: *parajs/ë, -a* (у христиан) и *xhenet, -i* (у мусульман). Описательно про людей, заслуживающих вечной жизни в раю, албанцы Украины могут говорить: *ajú ad bírë ni të mírë vend* (досл. «он упадет в хорошее место») [АМАЭ: Ермолин 2010А: 9].

У тюркоязычных гагаузов Южной Добруджи (Болгария) — именно в этой исторической области долгое время проживали предки албанцев Буджака и Приазовья — для наименования ада и рая используются и славянские, и тюркские лексические пары: *am, пѣкъл / cendem* и *рай / cennet* [Трефилова 2008: 264].

Для обозначения понятия «ад» в говоре албанцев Приазовья есть специальный термин *katran, -i*, который сами жители сел переводят как «черная смола». Следует заметить, однако, что данная лексема присутствует почти во всех языках Балканского полуострова (албанском, болгарском, сербском, румынском, арумынском, новогреческом) и восходит к турецкому *katran* (‘смола, битум’) от арабского *qatrān* [БЕР 1979: 276; Latifi 2006: 292–293]. Действительно, в современном литературном албанском существует слово *katran* со значением ‘смола, уголь, деготь’, но значения ‘ад’ в современных словарях не зафиксировано (ср.: *ferr, kiamet, skëterrë, xhehenem, sharrim, telendi, ndëshkim*). Однако в диалектах болгарского языка можно встретить рассматриваемую лексему в значении ‘ад, пекло’¹⁵ [РСБКЕ 1955, I: 592]: среди зафиксированных в различных населенных пунктах Балкан-

¹⁵ Древнее славянское заимствование **рѣкъль* (из лат. *picula* ‘смола’) [Морозов, Толстой 1995: 94].

ского полуострова названий ада фигурирует слово *katr`an'*, употребляемое в болгарском селе Гега [МДАБЯ 2005: 306]. Сцену попадания грешников в ад албанцы описывают следующим образом: на кладбище стоит казан с кипящей смолой, и в него Бог кидает людей. По словам информантов, грешники, попав в ад, «оттуда не выйдут и там задохнутся, потому что смола тянет книзу. Там могут жить одни только черти, а черти очень радуются, когда душа грешника попадет в смолу, они и танцуют, и кричат, и хохочут» [АМАЭ: Ермолин 2008: 41]. Представления о смоле как субстанции, находящейся под землей, в которую могут попадать грешники, характерны в том числе для балканского и отчасти карпатского ареалов [Морозов, Толстой 1995: 93–94; Prifti 2010: 342; Георгиева 2013: 48].

Согласно другим представлениям албанцев Украины, души грешников после смерти обречены на вечные скитания — они будут летать над землей и не смогут найти себе места успокоения. Эти поверья отразились в повседневном дискурсе, прежде всего в виде проклятий. Например, врагу можно пожелать, чтобы «его душа не нашла в той жизни места» (алб. будж., приаз. *shpírti mos të vdënë vend ni atë jetë*).

II. Погребальная обрядность

В данном подразделе рассматривается круг вопросов, непосредственно связанных с погребальной обрядностью. Описание комплекса ритуальных действий приводится в прямом хронологическом порядке: подготовка к смерти, наступление смерти, подготовка к погребению, погребение тела. В конце повествования отдельно рассмотрены особенности погребения так называемых «нечистых» покойных (самоубийц, некрещеных детей и т.д.), а также некоторые представления и поверья, с этим связанные.

Наступление смерти. Подготовка к похоронам

После того как человек перестал активно участвовать в коллективной (трудовой и досуговой) жизни села и перешел в разряд стариков, он начинает готовиться к смерти — «собирает узел», который состоит из смертного одеяния, мыла, гребешка, а также носовых платков и длинных полотенец, используемых при похоронах. В своих рассказах информанты-женщины часто называют этот узел «приданое», что, конечно, не может служить устойчивым термином в кон-

тексте изучения албанцев Украины, но в очередной раз указывает на глубинную и устойчивую связь между свадебной и похоронной обрядностью.

Если смерть не является внезапной, то члены семьи заранее готовятся к этому печальному событию: собирают деньги, докупают все необходимое для похорон, запасают продукты на поминки. Для неизлечимо больных людей создаются все условия, чтобы их расставание с этим миром прошло как можно легче: не зажигают яркого света и не шумят, не приводят гостей в дом, не оставляют наедине. Как только становится ясно, что человек в скором времени должен умереть, у изголовья его кровати ставят 3–4 банки или одно ведро с пшеном¹⁶, куда втыкают свечи и ставят лампы (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 представлениям албанцев, если умирающий когда-то обидел другого человека и не искупил своей вины, то он обречен на предсмертные муки до тех пор, пока обиженный не придет к обидчику. Как только умирающий будет прощен, после этого он сразу отдаст дух.

В агонии человеку могут являться различные видения. Один из наиболее распространенных видов галлюцинаций, о которых рассказывают албанцы, — посещение умирающего кем-то из ранее почивших родственников. Призрак, как правило, зовет человека, манит за собой, говорит, что пора покинуть мир живых. В агонии человек не чувствует себя, он уже общается с *ними* — обитателями потустороннего мира (алб. будж., приаз. *aju uzhé ma të vdëkrët* — досл. «он уже с мертвыми»). Иногда в предсмертных видениях находящийся в агонии человек видит мух — в таком облике являются души уже умерших предков. Находясь на смертном одре, человек может воевать

¹⁶ Данная практика распространена также среди болгар и гагаузов Добруджи, по представлениям которых это зерно после использования в похоронном обряде обретает особую силу и при кормлении им скота влияет на его плодовитость [Курогло 1980: 96].

с этими мухами на протяжении нескольких дней, до тех пор пока жизненные силы не оставят его. В этот момент умирающего нельзя тревожить: крики и тормошение могут привести к тому, что человек, который уже побывал *там* (алб. будж., приаз. *ta atë jetë* — досл. «с той жизнью»), впоследствии будет обречен на тяжелую смерть. Именно поэтому все действия родственников направлены на то, чтобы обеспечить умирающему максимально легкую смерть.

По словам информантов, близкую смерть можно различить по храпу умирающего (алб. приаз. *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.

Сразу после констатации смерти на ворота двора дома, где находится умерший, вывешивают отрез черной ткани (рис. 1), который



Рис. 1. Черное полотнище вывешено на воротах, пока умерший находится в доме. С. Жовтневое. 2011 г. Фото Д.С. Ермолина

висит там до момента выноса гроба с покойным за пределы двора (Буджак). По возвращении с кладбища ткань отдают кому-то из пожилых женщин. Вернувшись после поминок домой, обладательница отреза держит его у себя на дворе (не заноса в дом) до девятого дня после смерти и затем забирает, стирает и использует по своему усмотрению¹⁷.

На глаза покойному кладут монетки-«пяточки» (раньше, как правило, использовались 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. Нами было также зафиксировано единичное свидетельство, в котором информант сообщил, что, если после смерти глаза покойного остались открыты, это является приметой к смерти кого-либо из членов семьи [АМАЭ: Ермолин 2009А: 18]. Подобные представления зафиксированы также у албанцев на Балканах, болгар и гагаузов [Парашкевов 1907: 380; Степанов 2003: 498; Мошков 2004: 288; Prifti 2010: 364] и отмечаются в Греции в период античности [Stevanović 2009: 96]. Помимо этого, данное поверье также широко распространено во всем ареале расселения восточных славян (см., например: [Байбурин 1993: 106]). Сразу после наступления смерти покойному накрывают лицо платком¹⁸, потому что о т к р ы т о е 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.

¹⁷ То же самое касается всех предметов, полученных на похоронах присутствующими (одежда, платки, полотенца).

¹⁸ Здесь и далее действия, направленные на подготовку тела покойного к погребению, обнаруживают параллели с аналогичными процедурами, бытующими среди албанцев, проживающих в южной части Албании [Visaret e kombit 1944: 166–117]. Так, в *краине* Скрапар белым платком накрывают лицо человека, который умер в зрелом возрасте; если покойник молодой, используют цветной платок [АЕ: Mitrushit 1967: 43].

Среди албанцев Украины бытует традиция завешивания зеркал (ранее — переворачивания отражающей поверхности к стене) в доме сразу после констатации смерти — практика, широко распространенная во всем ареале расселения южных и восточных славян (и не-славянских этнических групп, проживающих по соседству). Как известно, зеркало — предмет магический, это своего рода дверь в иной мир, противоположный миру живых [Толстая 1994а: 111–116]. Поэтому в то время, когда кто-то из близких находится между этими мирами, нужно предпринять меры, направленные на обеспечение безопасности самого переходящего и окружающих. В пределах карпато-балканского ареала правило завешивания зеркал неукоснительно соблюдается во время родов — во избежание того, чтобы роженица увидела свое отражение [Седакова 2007: 199]. Зеркало в доме находится в завешенном состоянии до сорокового дня, после чего материал, которым оно было закрыто, снимают.

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 Огородное (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 своего отражения, отчего тоже могла *вънерясвъ*» (болг. букв. «стать вампиром, нечистым духом, который будет пугать людей». — Д.Е.) [Степанов 2003: 498]. Подробное описание и объяснение этой традиции у болгар также можно найти в работах болгарского этнографа Х. Вакарелского [Вакарелски 1990: 64].

В современных условиях 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. Появившись сравнительно недавно, телевизор органично вписался в парадигму обряда. В доме покойного телевизор не включают на протяжении девяти дней с момента смерти.

После того как наступила смерть, родственники собирают постель, на которой человек преставился, и сжигают ее в глубине огорода, а пепел закапывают в землю. Избавление от «покойницких вещей» через сжигание (что рядом исследователей рассматривается как реликт трупосожжения) восходит к представлениям об очистительных свойствах огня, который способен уничтожить не только физическую оболочку живого, но и ее «тонко-материальную основу» [Велецкая 1968: 194–195; Зечевић 1982: 83–89; Харитонова 1997: 116, 119].

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 — обмыванию¹⁹. Пока в больших чугунах греется вода, кто-то из дома умершего идет за людьми, которым предстоит мыть покойного (алб. приаз. *la të vdékurnë*). У албанцев Украины, как, впрочем, и у ряда этнических и этноконфессиональных групп, населяющих Буджак и Приазовье (болгары, гагаузы, украинцы, русские, русские старообрядцы-липоване), бытует 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, уже делали это ранее, — приглашенные люди могут быть из числа знакомых или соседей. Информант А.И. Канарова, которая сама неоднократно принимала участие в обмывании покойниц, сказала, что отказывать в просьбе обмыть покойного является дурным тоном. Даже если человек не может пересилить страх перед умершим, он присутствует при этой процедуре в качестве помощника — подносит воду, смачивает тряпку и пр. Таким образом, родственники покойного остаются в стороне почти от всех подготовительных процедур, а их выпол-

¹⁹ Ср. с болгарами с. Равны (северо-восток Болгарии): [Седакова 2000: 43].

нение (то есть контакты с иным миром) ложится на плечи опытных членов сообщества.

Моют покойного в доме. В настоящее время обряд значительно упростился. Еще несколько лет назад покойного мыли в больших корытах: один человек держал усопшего, другой поливал теплой водой из тарелки, третий намыливал и обтирал полотенцем. Покойного держали в положении сидя. 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. При необходимости мертвого мужчину бреют, а бритву кладут в гроб, однако делать это должен особый человек — как правило, назначают кого-то из соседей. Если у покойной длинные волосы (в настоящее время албанки часто носят короткие стрижки), то ей заплетают две косы и только после этого повязывают на голову платок.

Будучи частью ритуала, обмывание покойника необходимо для того, чтобы избавить его от всех признаков принадлежности к живым [Thomas [1985]: 148–151; Байбурин 1993: 108]. В связи с этим в некоторых районах Болгарии бытует представление, что необмытый покойник непременно станет вампиром [Георгиева 2013: 311–313]. После смерти человека происходит его десемантизация как объекта — ему закрывают глаза, связывают руки и ноги, моют, переодевают в новую одежду, как бы возвращая его в исходное состояние (ср. многочисленные параллели погребальной и родинной обрядности).

Мыло и расческу после процедуры обмывания кладут в гроб (как правило, под подголовную подушку), видимо, с одной стороны, для соблюдения усопшим «там» личной гигиены, 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, использовавшееся для обтирания покойного, забирает один человек из числа тех, кто принимает участие в обмывании. В прежние времена забирали также и тарелку, применявшуюся для поливания мертвеца. Тарелка обязательно должна была быть новой, поэтому семья умершего покупала ее для такого случая. Людям, которые обмывают покойного, в настоящее время дают небольшую сумму

денег (не больше 10–15 гривен на всех) [АМАЭ: Ермолин 2010А: 14 об.], раньше платить было не принято — за работу их кормили и наливали им водки или вина.

Важно упомянуть, что воду, которой обмывают покойника, сразу же сливают под дерево или колючий куст, в общем, в том месте, где никто не ходит, причем нужно внимательно следить за тем, чтобы «мертвая» вода не попала в руки «знающих» людей — с ее помощью можно навести самую сильную порчу [АМАЭ: Ермолин 2009А: 39; Иванова-Бучатская 2010: 251–252]. Данное поверье является общепринятым во всем ареале расселения южных и восточных славян и их неславянских соседей [Вакарелски 1990: 59; Виноградова 1995: 386]. Такими же свойствами наделены веревки, которыми связывают ноги и руки (и при необходимости подвязывают челюсть покойнику) — *джяльмы* (алб. приаз. *gjálmî*), — и нитка, использованная при измерении умершего для изготовления гроба. По словам информантов, в селах отмечены случаи кражи веревок прямо из гроба. Наделение предметов, уже использовавшихся в каких-либо ритуалах (родинных, свадебных, погребальных, пасхальных и пр.), особыми свойствами (семантикой предшествующих контекстов) — широко распространенное явление и, по мнению ряда ученых, может сопровождаться либо добавлением этих качеств к семантике нового ритуального действия (например, использование покойницких предметов в магии), либо сакрализацией соответствующих компонентов или ритуала в целом [Толстая 1994б: 71].

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 [АМАЭ: Ермолин 2009А: 39]. 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, как объясняют информанты, чтобы душа покойного не могла спрятаться в чугунке или корыте и покойный не вернулся. Подобные мотивы хорошо известны и описаны в контексте изучения семантики переворачивания пред-

метов в славянской (в том числе в балкано-славянской) погребальной обрядности [Толстой 1990: 122].

Смертная одежда

Обряжение покойного в смертную одежду выполняют те же люди, которые обмывали его. Человек еще при жизни старается приготовить весь комплект одежды, в которой его впоследствии похоронят. Вся одежда, как и многочисленные платочки и полотенца, используемые в обряде, а также мыло и гребешок для обмывания тела, заворачивается в большой белый платок (сейчас зачастую используется полиэтиленовый пакет), и этот узел (*джюнга*, алб. приаз. *gjýng/ë, -a*) хранится в доме в известном месте.

В настоящее время комплекс смертной одежды включает:

- 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 албанцев Украины не отличается 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 с живым телом. Неношенная одежда призвана дополнить образ покойного как объекта, лишённого каких-либо прежних человеческих качеств. Второе требование касается цвета. 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 соблюсти требование к материалу, из которого изготовлено смертное одеяние. Не допускается наличие шелковых, 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 (описание см. в соответствующей главе монографии), однако и в настоящее время некоторых пожилых албанок погребают в тра-

диционной одежде, в то время как в случае похорон молодой женщины современный городской костюм 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 одежды²⁰ является саван (алб. будж. *miróbëz/ë*, -a — *миробëза*, алб. приаз. *jóllbëz/ë*, -a — *йóлбëза*²¹). Считается нормой, что каждый человек должен сам изготовить себе смертную рубашку еще при жизни и положить ее в узел с прочими вещами для похорон. Если человек по каким-либо причинам не успел изготовить *миробëза*, то за него это делают именно те люди, которые его обряжают (в этом требовании вновь проявляется отношение к таким людям как к «особым, вхожим в иной мир»).

Ниже представлена технология изготовления смертного одеяния. Отрез белого ситца длиной 1,5–1,7 м и шириной 0,8 м складывают на одну треть и посередине перегиба делают Т-образный разрез для головы. Материал не сшивается и не обметывается. Раньше при изготовлении савана не использовали металлические предметы (иглу, ножницы) — ткань рвали, а отверстие прожигали (пожилые жители в с. Жовтневом до сих пор придерживаются подобной практики). Сейчас допускается минимальное использование ножниц. В ходе экспедиции 2010 г. в с. Девнинском информант С.М. Шопова (албанка, 1938 г.р.) показала приготовленную для себя рубашку *миробëза* и разрешила ее сфотографировать. Материал *миробëза* был аккуратно обметан, а отверстие для головы обшито красной нитью маленькими крестами с длиной стежка около 7 мм.

²⁰ Албанцы Украины хоронят покойных в одежде, которая надевается поверх савана. Эту рубашку надевают на голое тело умершего таким образом, чтобы спереди полотнище доходило до колен, а сзади — до поясницы [АМАЭ: Новик 1998: 153].

²¹ В селах Приазовья для наименования савана, хотя и ошибочно, используется лексема *йóлбëза*, имеющая гагаузское происхождение (об этом см. далее). Термин *миробëза*, как представляется, также имеет гагаузское происхождение и восходит к названию обрядового полотнища *миру бези* (гаг. *miru bezi* — досл. «холст для миро»), которое используется гагаузами в обряде смывания мира на следующий день после крещения [Курогло 1980: 29].

По представлениям 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»²² [АМАЭ: Ермолин 2009А: 19]. 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 [Там же: 12].

Полевая работа 2010 г. в ряде приазовских сел показала, что русские и украинцы, проживающие в изучаемом регионе, надевают нижнее белье покойному на голое тело; старообрядцы-поповцы (с. Миронивка) используют белую рубаху с рукавами, длиной ниже колен. В Приазовье наряду с албанцами погребальную рубашку типа *миробэза* используют только болгары (с. Строгановка), однако она имеет некоторые отличия. Болгарская *пригурялка* изготавливается из отреза белой ткани длиной 1,2–1,5 м. Отверстие для головы прожигается (отсюда и название одеяния). Спереди *пригурялка* спускается чуть ниже поясицы, сзади — прикрывает лопатки. Аналогичная практика зафиксирована у болгар и гагаузов Добруджи [Курогло 1980: 99; Вакарелски 1990: 79]. В Буджаке рубаху типа *миробэза* наряду с албанцами используют и болгары, и гагаузы (гагауз. *iç gölmék* — досл. «внутренняя рубаха»). Таким образом, сравнение элементов культуры различных этнических групп, проживающих в непосредственном соседстве, позволяет считать вышеописанный элемент смертного одеяния (*миробэза* / *йолбэза*, *пригурялка*, *ич гёльмек*) в контексте культуры албанцев, гагаузов и болгар балканизмом, который мог быть принесен на новое место с прежних мест проживания и устойчиво сохраняется по настоящее время.

Неотъемлемым предметом облачения покойного христианина является нательный крест. Среди албанцев Украины в этом плане нет исключений. Естественно, наличие или отсутствие креста на умершем обусловлено его религиозной позицией при жизни, однако в настоящее время существует тенденция, согласно которой родственники, руководствуясь собственными представлениями о будущем души покойного, надевают почившему нательный крест. Зачастую челове-

²² Схожие объяснения фиксируются и у гагаузов [Трефилова 2008: 246, 264].

ка хоронят с тем же крестом, который он носил при жизни. Некоторые информанты считают, что хоронить человека нужно с деревянным крестом (а не, скажем, с золотым), именно поэтому в течение ряда лет в храме с. Георгиевки можно было приобрести нательные крестики из оливкового дерева на черном шнурке-гайтане.

Необходимо сказать также несколько слов о женских украшениях. Часто 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 муж²³. В одной из бесед нам 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 того как тело усопшего обмыто, нужно связать руки и ноги, чтобы тело приняло правильное положение. Иногда под подбородком также повязывают тесьму либо сложенный платок. Иная практика скрепления уст умершего была зафиксирована нами в ходе экспедиции в албанское село Мандрицу (Хасковская обл., Болгария) в июне 2014 г.: рот покойного скрепляют восковыми свечами крест-накрест [ПМА: Ермолин 2014: 10].

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]. Помимо прочего, эти предметы, как уже отмечалось, наделены значительной магической силой — знающие с их помощью могут навести самую сильную порчу. У украинцев, проживающих в Буджаке, вода с мертвого и веревки-вязки также обладают значительной вредоносной силой [Степанов 2008: 144, 146].

Более архаичной, однако, является практика, когда веревки-вязки с ног, рук, из-под подбородка, а также черную или белую нитку, при помощи которой измеряли рост умершего, закладывали под

²³ Почти дословное описание функциональной семантики украшений, с которыми хоронят усопшую, фиксируется в юго-восточных областях Албании (в частности, в *краине* Пермет) [АЕ: Tase 1968: 68].

черепицу на угол дома. Данное свидетельство было получено от единственного информанта — Анны Кирилловны Бурлачко (албанка, 1940 г.р., с. Георгиевка), в то время как в первой четверти XX в. эта практика фиксируется с одним существенным добавлением: нитки кидают на крышу дома для того, чтобы «*kesmeti de šindeti kutu tsesë*» ('счастье и здоровье здесь чтобы остались') [Державин 1948: 164]. В беседе с А.А. Новиком и Д.С. Ермолиным А.К. Бурлачко также добавила, что раньше старики клали нитку и вязки под крышу, чтобы из этого материала птица сделала гнездо (алб. приаз. *ftiça ad búnet yurík* 'птица сделает гнездо') [АМАЭ: Ермолин 2010А: 23].

В настоящее время практика класть вязки и нитку в гроб полностью заменила бытовавшую ранее традицию оставлять эти предметы под черепицей / на крыше дома, которая не фиксируется в погребальном обряде ряда этнических групп, населяющих Буджак и Приазовье (болгары, гагаузы, украинцы, русские).

Избавляться от вещей, которые соприкасались с покойным, — действие, вполне ожидаемое в современной культуре погребения, но и обрядовые акты, направленные на сохранение жизненной силы почившего родственника в семье (закладывая веревочки под черепицу дома), также представляются оправданными²⁴.

²⁴ Практика положения веревок-вязок в гроб фиксируется также в некоторых локальных балкано-славянских традициях [Вакарелски 1990: 62], хотя в то же время существует обычай повязывания нитки, с помощью которой измеряли длину гроба или могилы, на одном из столбов дома (в том числе чтобы не умирал скот) [Вакарелски 1990: 81; Раденкович 2011: 95]. Среди различных групп бессарабских болгар было отмечено несколько вариантов того, что следовало сделать с ниткой: во-первых, существовала традиция прятать мерку за икону со словами: «Кто остался, пусть живет на свое счастье»; во-вторых, тело измеряли двумя нитками (черной и белой), после чего черную клали в гроб, а белую закидывали на чердак: чтобы больше никто не умирал [Степанов 2003: 506]. В южных и юго-восточных областях Албании перед похоронами покойному стригли ногти, затем заворачивали их вместе с иглой, которой шили подушку в гроб, в платок и закидывали под крышу с восточной стороны. Это делали для того, чтобы покойный не унес удачу с собой [Nushi 1974: 303]. Аналогичной семантикой обладает следующий обычай: пока покойный находится в доме, с его головы срезают небольшое количество волос, а также отрезают лоскуток от одежды, в которой человек умер, и замуровывают их в стену дома или хранят на чердаке (*краины* Девол и Пермет) [Xhaçka 1959: 272; AE: Tase 1968: 75–76].

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 надгильный крест. Вся эта процедура выполняется утром, если смерть наступила поздно вечером или ночью. В случае если семья хочет устроить похороны со священником, то после этого нужно также посетить церковь.

В храме родные договариваются с сельским священником 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 укрывания покойного по положению в гроб.

Поскольку родственники усопшего выходят из дома в черной траурной одежде, все жители села за короткое время узнают о смерти. Нами также были получены свидетельства о том, что во время существования храма с колокольной в с. Георгиевке (он был разрушен в 1930-х годах) о смерти в селе оповещал звон колоколов — в зависимости от возраста и пола умершего звон был разным²⁵. В настоящее время родственникам и знакомым о смерти сообщают также по телефону, специального обряда не существует.

Мертвец в доме

Покойного кладут в общую комнату — по-албански *sóba*, *kamárë* (алб. будж., приаз. *sóba*, *katáre*) — на диван, топчан или лавку посередине помещения. В ходе полевой работы не было зафиксировано единообразной традиции ориентации умершего в доме. Некоторые информанты сообщили, что мертвеца кладут под иконами: головой — к углу с иконами, 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 солнце — именно так его и похоронят. Согласно некоторым свидетельствам, ноги усопшего должны быть ориентированы на юг.

²⁵ Ср.: [Трефилова 2008: 263].

Такая вариативность не говорит о безразличном отношении к обрядовой стороне совершаемого действия, напротив, она может объясняться контаминацией нескольких традиций (как минимум двух): неславянской (албанской) и славянской (южно- и восточнославянской). Например, в некоторых областях Албании до похорон лицо покойного должно быть обращено к солнцу: в доме, во дворе, по дороге на кладбище. Соответственно, по мере передвижения светила по небосклону положение усопшего меняли²⁶ [Tirta 2004: 74; Иванова 2006: 252]. Данная традиция восходит к солярному культу, распространенному на Балканском полуострове с античных времен (а возможно, и раньше) [Tirta 1996: 22]. Сходные объяснения ориентации тела умершего в могиле по оси «восток–запад» бытовали также у славян еще в дохристианский период, а ориентация тела с севера на юг была засвидетельствована в захоронениях в северных римских провинциях [Нидерле 1956: 220].

По представлениям албанцев (а также других этнических групп Буджака и Приазовья), покойный должен переночевать в своем доме, то есть похороны (в обычном случае) проходят на следующий день после смерти. 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 дома «переночевал».

Албанский обычай хоронить на следующий день не противоречит православным канонам, 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, среди албанцев, болгар и гагаузов Балканского полуострова сохраняется обычай хоронить покойного в течение первых суток с момента смерти [Парашкевов 1907: 399; Gjika 2002: 94–95; Трефилова 2008: 264].

²⁶ О представлениях, связанных с ритуалом выноса усопшего из дома, и их соотносительностью со сторонами света см.: [Gjergji 2002: 173].

У албанцев и болгар, 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 Буджаке и Приазовье может подниматься до 40 °С и выше.

Как уже было сказано, после обмывания и обряжения покойного кладут в переднюю комнату 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 также ставят свечу и зажигают ее. Крайне важным ритуалом считается сожжение свечи, которую держит кума (нунэ, алб. приаз. *nüne*) в случае смерти своего кума (нун, алб. приаз. *nin*) или кумы. Если преставился человек, который при жизни стал крестным родителем, то мать крестника должна встать в ногах усопшего с зажженной свечой и стоять таким образом, пока свеча не прогорит.

Огарки свечей, как и остальные предметы погребального обряда, не являются профанными: от них необходимо избавиться особым образом. В беседах с информантами и в ходе непосредственного участия в похоронных мероприятиях 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, чтобы во время посещения могилы усопшего в первые дни после похорон относить их на кладбище и закапывать в песок на поверхности могилы. Так, в с. Жовтневом все огарки свечей в день похорон отнесли на кладбище для того, чтобы в течение девяти дней посещения могилы утром их сжечь. В Приазовье распространенным способом избавления от огарков является их помещение в гроб наравне с остальными «мертвыми» предметами (мылом, расческой, бритвой).

В то время пока покойный находится дома, его нельзя оставлять одного. Вероятно, данная практика является отголоском архаических представлений о том, что в результате каких-либо действий покойный мог стать вампиром. Во избежание этого в комнате находятся люди — в настоящее время, как правило, женщины среднего и старшего возраста, которые «сторожат» усопшего (алб. *будж.*, приаз. *rrun*). Смена происходит произвольным путем — женщины могут менять друг друга на протяжении всей ночи по мере усталости. Необходимым элементом бдения является постоянное чтение Псалтыря. С рассветом чтение прекращается, а человек, читавший последним, должен закончить начатую кафизму дома [АМАЭ: Ермолин 2009А: 12]. Если же Псалтырь ночью читает одна женщина, то она должна вычитать все кафизмы в течение последующих сорока дней. Среди албанцев Буджака были зафиксированы рассказы о том, что неизменным сюжетом бдения над покойным являются шумные разговоры, сопровождающиеся шутками, смехом и даже песнями²⁷ [АМАЭ: Ермолин 2011А: 28 об.].

С наступлением сумерек лицо покойного накрывают заранее приготовленным покрывалом или церковным покровом (которым впоследствии накроют усопшего в гробу), если покрывала нет, используют платок. Лицо открывают лишь с первыми лучами солнца, причем делать это должен тот человек, который закрывал покойного вечером. После того как лицо откроют, необходимо протереть его (особенно глаза) и руки умершего влажной ватой или тряпкой. Маркирование данного суточного отрезка (тьма) и пограничных временных состояний (сумерки, рассвет) связано с наделением их особой коннотационной семантикой: тьма — наиболее опасный и вредоносный временной период, принадлежащий нечистой силе [Виноградова 1996: 166–167].

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 настоя-

²⁷ О структуре и семантике «игр при покойном» на примере восточно- и южнославянского материала см.: [Седакова 2004: 97–104].

щее время для протирания глаз покойному принято использовать святую воду (*аязма*, алб. приаз. *ajázm/ë*, -а, от греч. *Αγίασμα* — ‘святыня, агиасма’), что, безусловно, является влиянием местного духовенства. Воду, которой протерли лицо и руки покойного, нужно также сливать под дерево — там, где никто не ходит, а чашку (в которой находилась эта вода) кладут в гроб, кидают в могилу или впоследствии ставят на могильный холмик рядом с крестом.

В ходе экспедиций также были записаны народные рецепты, помогающие сохранить внешний вид умершего и предотвратить его опухание. Так, лицо нужно накрывать платком, смоченным в уксусе, а шею и руки необходимо 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 магнит²⁸. По представлениям албанцев, такая конструкция, оставленная на ночь, будет «стягивать» тело умершего и избавит от опухания. Подобные детали обращения с телом умершего фиксируются и среди населения Балканского полуострова. Например, у албанцев Балкан существует практика: пока покойник находится дома, на грудь ему кладут железный предмет, «чтобы человек не мог вдохнуть» [Tuda 1978: 161–162]. Румыны ставят кружку или таз с водой под стол или кровать, где лежит покойник [Голант 2008: 307].

Оплакивание покойного

Плачи и причитания среди албанцев приурочены к трем фазам погребального обряда и соотнесены с его структурой: во время нахождения покойного дома, в процессе транспортировки гроба на кладбище и в момент предания тела земле. В Приазовье информанты не говорят о современной традиции оплакивания умершего после похорон; данных о поминальных плачах в Приазовье исследователями-предшественниками также не было зафиксировано; в то время как в Буджаке допускаются причитания при посещении кладбища в дни поминок.

Показателем сохранения мультилингвальным сообществом родного языка является его использование не только в контексте быто-

²⁸ Есть основания полагать, что информант имел в виду марганец.

вого общения, но и в рамках ритуального поведения. В традиционном погребальном обряде сферой основных речевых обрядовых действий служат плачи и причитания. Что касается албанцев Приазовья, то в настоящее время, по словам информантов, зачастую можно услышать оплакивания на русском языке. С одной стороны, использование родного языка в ритуальном поведении напрямую зависит от языковой компетенции носителя, а с другой — факт причитаний на русском языке говорит о спонтанном характере данного речевого жанра. В Буджаке в ходе экспедиции 2011 г. было засвидетельствовано бытование традиции причитания на албанском языке (публикацию текста см. в приложении к разделу, впервые опубликовано: [Ермолин 20136]).

Что касается терминологического кода, то для обозначения причитания как обрядового акта албанцы используют следующие лексические единицы: *приказывать* (Приазовье) — в русской речи, *klaj* и *a rendís të vdékurnë* — говоря на родном языке. Употребление первой лексемы в данном значении зафиксировано на западе Украины у гуцулов [Седакова 2004: 88, 169, 228], которая, как представляется, могла попасть в русский лексикон албанцев Приазовья через украинских переселенцев с запада УССР, направленных в пережившие голод и войну албанские села в 1950-х годах²⁹.

Все время, пока тело умершего находится в доме (за исключением ночи, когда причитать нельзя и лицо покойного закрыто³⁰), близкие родственники могут причитать над покойным. Ритуальное голошение представляет собой сольный распев реплик, обращенных к покойному, которые, однако, не формализованы и обнаруживают большой уровень спонтанности. По словам информантов, в настоящее время не существует специальных типов плачей, соотносящихся с различными структурно-хронологическими этапами погребального обряда (нахождение тела в доме, вынос покойного, транспортировка на кладбище и пр.); отсутствует также определенная последователь-

²⁹ Об этих переселениях рассказывают сами албанцы, а в селах по сей день живут люди, родившиеся на Западной Украине и переехавшие вместе с родителями в Приазовье [АМАЭ: Ермолин 2009А: 19].

³⁰ С.М. Толстая дневное причитание семантически противопоставляет ночному бдению при покойнике [Толстая 1999: 137–138].

ность исполнения в зависимости от родственных отношений с покойным, сохраняющаяся среди албанцев Балкан [Pllana 2004: 34–40].

По словам информантов, причитают над покойным потому, что его никто больше никогда не увидит. В отрывке из интервью, приведенном ниже, информант Марья Филипповна Дондонова (албанка, 1944 г.р., с. Георгиевка) попыталась воспроизвести реплики, которыми оплакивают умершего:

Nyriyu, u jert vëlláu e mótra, nyriyu, shto e sa bóte të jépte ('Поднимайся, пришли брат и сестра, поднимайся, смотри, сколько людей ты собрал.' — 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 bip únë!* ('Что я буду делать одна?' — Д.Е.) [АМАЭ: Ермолин 2009А: 10].

Другие примеры похоронного причета были записаны со слов Раисы Николаевны Павловской (отец рус. / мать алб., себя считала албанкой, 1936 г.р., с. Девнинское).

- | | |
|---|--|
| <p>1 <i>Káko, mára, káko,</i>
<i>Sa u mundóðet,</i>
<i>Kysh e mundójtë ma néve,</i>
<i>Na t'ógle íshim,</i>
<i>Ish me ta málle,</i>
<i>Kysh ta béne ty narí obizhát',</i>
<i>Të míre s'nok páshe,</i>
<i>Lle të míre kish, lle të lik kish,</i>
<i>Të rriyni, бедняжка,</i>
<i>A díni ta mámën.</i></p> | <p>Сестричка, сестра,
Сколько ты мучилась,
Сколько пережила с нами,
Мы были маленькими,
Ты была старшая,
Сколько твой муж тебя обижал,
Хорошего не видела,
И хорошее было, и плохое,
Он тебя бил, бедняжка,
Ты к матери уходила.</p> |
| <p>2 <i>Mámo, nu lle mámo, mámo,</i>
<i>[Kur] táti váti ta bújnë vajivát',</i>
<i>A na mbétmë shtátë dim,</i>
<i>mámo tettë.</i></p> | <p>Мама, мама, мама,
Когда отец ушел на войну,
Нас осталось семь детей,
мама восьмая.</p> |

*I vënim për ni kîrtë
gjirëndón të thëllësh
Ató i... цыплят покормить.
Mamo, ti jishna si úlku për
ni kîrtë jécna,
Të sëllësh dangjisen të mëz na të
jîmi të gjállë*

И мы ходили по полю,
чтобы принести [зерна]
Цыплят покормить.
Мама, ты была как волк,
по полю ходила,
Чтобы принести чего-нибудь,
чтобы мы выжили,

*Gjer të vin tati ga vajnája.
Lle të ríndë vakít, lle të lézdë
vakít...
No uzhé dak nok at a shóyum
askúr,
At të mblónëm, ma,
Lle tépër nok at të shóyum.*

Пока отец не вернулся с войны.
И плохое было время, и хоро-
шее...
Но уже никогда тебя не увидим,
askúr,
Похороним тебя, мама,
И больше не увидим тебя.

Еще одной информанткой, которая воспроизвела несколько строк обрядового голошения на албанском языке, стала Анна Ивановна Канарова (албанка, 1939 г.р., с. Георгиевка).

*Tî punójtë shúmë,
Móra ni grusht kótë ni d'ovístë,
Tî u ftóhë, na íkmë, íkmë disá ille
Ni bollníca të kéllmë lle ta plákat
të kéllmë,
Na illácë nok ta vjétmë,
Tî néve na úra ni kémbë,
Tî néve nok na láchë të úrtë.*

Ты много работала,
Принесла горсть зерна за пазухой,
Простыла, мы ходили везде,
И в больницу, и к старухам ходили,
Но лекарства мы тебе не принесли,
Ты в голод нас поставила на ноги,
Ты нас в голод не бросила.

Примеры реплик похоронного причитания, приведенные выше, являются смоделированными, полученными не в естественных условиях, неаутентичными³¹. Однако в отечественной этнографии

³¹ К настоящему моменту мы располагаем несколькими ранее опубликованными текстами погребальных песен и причитаний, имеющими определенную устойчивую (хотя и варьирующуюся) форму. Краткий анализ данных произведений (см.: [Ермолин 2011]) не только позволяет увидеть особенности

и фольклористике запись причитаний и оплакиваний практически никогда не удавалось вести в условиях совершения погребальных или поминальных обрядов. Например, К.В. Чистов указывает на то, что, несмотря на все многообразие и богатство собранных русских причитаний, почти все они были записаны вне погребальной обрядности [Чистов 2005: 136]. Крупнейший свод болгарских похоронных плачей также был записан вне погребального контекста [Кауфман Н., Кауфман Д. 1988: 5]. За неимением лучших образцов бытующих причитаний, представляется возможным сделать некоторый анализ на основе полученного в поле материала.

Во-первых, в своих причитаниях родные описывают горькую долю и страдания, которые испытал покойный при жизни. Устойчивыми темами и мотивами албанских голошений являются пережитые трудности во время голода 1930-х годов, а также неустроенная или безрадостная личная жизнь (особенно в случае голошения над умершей женщиной).

Во-вторых, привлекает внимание призыв жены усопшего встать и посмотреть, сколько народу собрал покойный на свои похороны, иными словами, так называемый м о т и в о ж и в л е н и я п о к о й н о г о. Согласно представлениям албанцев, 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 и руки умывают, но, несмотря на это, он не может двигаться. Таким образом, до погребения к умершему человеку одновременно относятся и как к живому, и как к мертвому — он еще не перешел в другой мир, но определенно уже не при-

говора албанцев Буджака и Приазовья, но и проливает свет на некоторые детали бытования традиции оплакивания в прошлом. Наиболее ранние тексты опубликованы в научной статье С. Ислями, посвященной говору албанцев Украины (см.: [Islami 1955: 175]). Вариант с незначительными различиями, зафиксированный в с. Жовтневом, приведен в коллективной монографии [Voropina et al. 1996: 175]. Тексты поминальных причитаний приводятся в публицистической книге македонских журналистов Сефера Муслиу и Даута Даути об албанских поселениях Украины (см.: [Musliu, Dauti 1996: 53–54]). Наиболее развернутый вариант песни, в которой также раскрывается тема смерти, был получен из книги воспоминаний родившегося в с. Жовтневом албанца Федора Дерментли [Дерментли 2003: 91].

надлежит этому миру (по В. Тэрнеру, находится в состоянии лиминальности [Тэрнер 1983: 169–170]). Именно способность к движению является одним из определяющих признаков живого (в противопоставлении мертвому), а само хождение мертвых представляется как аномалия [Алексеевский 2007: 240]. Поэтому, несмотря на призывы встать, близкие родственники усопшего воспринимают подобное развитие событий как нежелательное — «ожить» и вернуться в дом покойник может только в том случае, если он обратится в существо, подобное вампиру [Байбурин, Левинтон 1990: 70, 72; Толстой 1990: 119; Krasniqi 1997: 367–369]. По словам наших информантов, окончательный переход умершего в разряд предков происходит через год после смерти. В этот день завершается поминальный цикл, связанный со смертью конкретного человека, который начинается непосредственно после смерти.

Сам термин *a rendís të vdékurnë*, используемый среди албанцев Украины, по всей видимости, отсылает нас к типу причитания, бытующего исключительно в тоскской диалектной зоне³² (алб. *e klare me të renditur* — ‘оплакивать с обращением, адресацией’), при котором плакальщица обращается к умершему, вспоминая факты из его жизни, дела, поступки, а также описывает мучения, причиненные болезнью [АЕ: Tase 1968: 67].

Сейчас в Буджаке и Приазовье ритуал оплакивания, как правило, исполняется женщинами, однако далеко не все албанки в настоящее время умеют причитать. Голошение — особый жанр речевого поведения, требующий от исполнителя как глубокого знания и переживания традиции, так и наличия определенных личных качеств. Находясь у гроба, в узком смысле слова причитают над покойным лишь те албанки, у кого это действительно получается, а остальные просто плачут. Свидетельством того, что умение причитать — особый талант, может служить тот факт, что народная память хранит имена людей, обладавших подобными способностями. Так, мать нашей информантки С.И. Бурлачко (албанка, 1937 г.р., с. Георгиевка),

³² За консультацию относительно типов и распространения погребальных плачей у албанцев Балкан мы выражаем глубокую признательность албанскому коллеге — этномузыкологу Б. Конди (*Bledar Kondi*), являющемуся специалистом в данной области.

Татьяна Григорьевна Узунколева, славилась глубиной и сердечностью своего причета.

Гроб и крест

В традиции албанцев Украины гроб (алб. будж., приаз. *kiúr*) и крест (алб. будж., приаз. *kryq*) изготавливались строго в день похорон. Поскольку в настоящее время в рамках погребальной обрядности используют фабричные гробы и кресты, то покупка всего необходимого для похорон (гроб, крест, венки) ложится на плечи родных усопшего, которые просят содействия местной администрации в доставке купленного в село. Машину для транспортировки гроба на кладбище, как правило, также предоставляют местные власти. Работодатели (директора сельскохозяйственных предприятий, работающих в селах) в случае смерти своего подчиненного могут взять эти расходы на себя, предоставляя безвозмездно также некоторое количество продуктов для проведения поминок (как правило, мясо и картофель).

Важно отметить, что сельские жители довольны тем, что в настоящее время бытуют гробы фабричного производства — им нравится «красивая» драпировка каркаса гроба зеленой, красной или синей тканью. Практика использования покупного гроба является относительно новой — она появилась в середине 1990-х годов. До этого гроб изготавливался в селе. В советские годы гроб нужно было заказывать у председателя сельсовета, который отдавал распоряжение в столярную мастерскую при колхозе, где и изготавливали гробы и кресты. Несмотря на светские формальности, до недавнего времени (пока производство было в селе) в процессе изготовления гроба соблюдались все требования традиции. Во-первых, родственники снимали с усопшего мерку (для определения длины гроба) ниткой белого или черного цвета, которую впоследствии нужно было положить в гроб (ранее — положить под черепицу на угол дома — Приазовье). Во-вторых, технологические отходы производства (стружки и опилки) не выкидывали: их забирали вместе с гробом члены семьи умершего.

По словам информантов, в Приазовье до 1970-х годов не существовало практики ни обивать гроб тканью, ни красить его. Позднее в моду вошли гробы с драпировкой каркаса, причем, важно упомя-

нуть, бытовала следующая дистрибуция цвета ткани: красным обивали гробы людей, активно участвовавших при жизни в общественно-политических событиях и являвшихся членами Коммунистической партии. Похороны убежденных коммунистов проходили торжественно, с красными стягами, «с чертом» (алб. приаз. *ta d'all* 'с чертом') — как говорят сейчас информанты. Албанцев, не состоявших в Коммунистической партии, хоронили в черных гробах. В настоящее время эта традиция частично сохранилась в отношении людей старшего возраста, хотя в наши дни используются покупные гробы. 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 утрачивает свою актуальность.

Информанты рассказывают, что в тот период, когда гробы изготавливались в селе, на крышке гроба белой лентой делалось изображение креста, которое отличалось в зависимости от пола умершего. В случае смерти мужчины на крышку гроба крепили шестиконечный крест (ниже основного перекрестья изображалась еще одна косая короткая балка), а крест на крышку гроба для женщины состоял из двух перпендикулярных линий [АМАЭ: Новик 1998: 154].

Утром в день похорон изготавливали также и деревянный намогильный крест. В настоящее время принято покупать крест вместе с гробом. Современный крест, чаще всего, выполнен из бруска средней толщины (6–8 см), и вся конструкция состоит из трех элементов, которые образуют шестиконечный православный крест. Нужно заметить, что в Приазовье до середины 1980-х годов, а в Буджаке до начала 2000-х годов бытовало четкое различие мужских и женских крестов по форме (см. об этом далее). Эти кресты изготавливали непосредственно в селе, при этом порода древесины не играла 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. Деревянный намогильный крест не выкидывается — он либо остается на прежнем месте (и таким образом оказывается за памятником), либо кладется вдоль могилы или ставится к оградке).

Для наименования гроба — одного из важнейших предметов погребальной обрядности — у албанцев Украины зафиксировано три лексемы (алб. *kiur*, рус. *гроб*, укр. *труна́* (Приазовье)). Наши наблюдения показывают, что в Приазовье слово «труна» в повседневной речи албанцами используется гораздо чаще, чем русский эквивалент. Об укорененности этой лексики в народной традиции говорит факт ее присутствия в шуточной реплике на замечание о предчувствии собственной скорой смерти. Так, если кто-то говорит: «Я скоро по мру!», на это ему могут ответить: «Не влезешь в труну!», намекая на то, что со здоровьем собеседника все хорошо и печальные прогнозы делать преждевременно.

Дело обстоит более запутанно с албанской лексемой. В современном албанском языке существует слово *qivur*, *-i*, для которого в албанско-русском словаре [Maņçe 2007] зафиксированы значения: 1. Гроб. 2. Надгробный камень. В настоящее время в албанском языке для наименования гроба чаще используется относительно новая лексема *arkivol*, *-i*. В этимологическом словаре Г. Майера приводится версия появления слова *qivur* в албанском языке из новогреческого *κιβούρι* (диалектное слово со значением ‘гроб’, ‘могила’) [Meyer 2007: 421]. Эта же лексема в вариантах *kivúr* и *kjaúr* со значением ‘гроб’ была зафиксирована, соответственно, в двух болгарских селах — с. Брест (область Плевена) и с. Кацелово (район Бялы), расположенных в болгарско-румынском пограничье [Болгарские полевые материалы 2008: 409]. Таким образом, краткий анализ демонстрирует возможный результат влияния греческой культуры на албанскую и славянскую, поэтому мы не можем с уверенностью сказать, на каком этапе в говор албанцев Украины вошла данная лексема.

Положение покойного в гроб

После того как готовый гроб был доставлен в дом, в котором находился покойник, на его дно 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 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 крас-

ной нитью. Затем из угла в угол с обеих сторон наволочки вышивались линии, образуя 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-либо причинам этого не происходило, подобным образом наволочку шил кто-то из близких родственников (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 (ветви акации, орешника, пырей, полынь) [АМАЭ: Ермолин 2009А: 9]. На протяжении многих лет жизни, по представлению информантов, на третий день после Троицы каждый житель села должен был собирать по пригоршне этой травы и откладывать для подушки в гроб.

Интересно и неслучайно использование именно красной нити в похоронной обрядности. Бытование красного цвета в традиционных похоронах албанцев Буджака и Приазовья (в отличие от гражданских похорон в советские годы) крайне ограничено. Подушку, помещаемую в гроб, нужно было сшить красной нитью — это первый случай фигурирования нитки именно этого цвета. Второй раз в контексте похоронного обряда нить используют для того, чтобы связать ею букет в гроб покойному. Таким образом, в предметном коде присутствуют все три базовых и глубоко символических цвета: черный (гроб, траурные одежды, нитка-мерка), белый (платки, полотенца, покрывало, нитка-мерка, *миробэза*), красный (нити на букете 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: [Сумцов 1889: 128–131; Иванов, Топоров 1965; Тэрнер 1983] и мн. др.). При анализе культуры 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 усопшим 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.

Важной составляющей похоронной обрядности является традиция класть определенный набор вещей в гроб покойному. Помимо разрешительной молитвы, иконки и креста, усопшему кладут на грудь, сбоку или в нагрудный карман пиджака деньги (как правило, в настоящее время не больше десяти гривен), потому что покойный либо «платит, отдает эти деньги на воротах, значит, как бы пропускают» [АМАЭ: Ермолин 2008: 7], либо выкупает себе место на том свете. Вероятно, данный мотив является некоторой универсалией, поскольку такая же традиция с аналогичными объяснениями бытует у ряда балканских народов (прежде всего у албанцев, сербов, греков и болгар) и восточных славян (русских, украинцев) [АЕ: Tase 1968: 75; Вакарелски 1990: 92–95; Tirta 1996: 24; Украинцы 2000: 323; Греки 2004: 360–361; Ђаповић 2009: 67]. В основе дохристианских представлений о деньгах покойного лежит миф о Хароне как о хозяине мира мертвых, который берет плату за извоз души покойного, в то время как в ряде локальных христианских традиций произошла модификация: фигура Харона стала ассоциироваться со Св. Петром [Нидерле 1956: 210–211; Вакарелски 1990: 94; Alexiou 2002: 39].

Современная жизнь предлагает порой альтернативные объяснения того, на какие нужды потратит положенные в гроб деньги усопший на том свете. В Приазовье была записана история о том, как в советские годы мужчина положил в карман пиджака усопшему другу, с которым они часто выпивали, один рубль. После похорон этому мужчине снится сон: умерший товарищ сетует на то, что тот ему положил рубль, а бутылка вина стоит один рубль и девять копеек, и эту мелочь ему взять негде. Расстроенный такой новостью с того света, на следующий день друг купил два ящика вина и угостил всю бригаду работающих вместе с ним мужчин [АМАЭ: Ермолин 2010А: 15].

На левую руку покойному повязывают платок — чтобы на том свете усопший мог вытираться. Рядом с головой, с левой стороны, мужчине кладут фуражку — он *там* ее наденет. В ходе экспедиции в Приазовье летом 2011 г. А.С. Дугушиной был записан рассказ о том, что в случае смерти повитухи каждая женщина, у которой она принимала роды, ей на руку клала платок. По албанским поверьям,

держа за эти платки, повивальная бабка по «тому» свету будет водить всех рожениц.

Как было отмечено выше, в гроб кладут веревки-вязки, нитку и пяточки с глаз, а также, помимо этого, все цветы, принесенные людьми, и в некоторых случаях огарки свечей. Известна архаическая традиция хоронить покойника вместе с предметами, которыми он часто пользовался при жизни и которые могут ему пригодиться на том свете. Подобный сюжет нашел отражение и в Приазовье. Настоятель храма с. Георгиевки о. Александр в личной беседе рассказал, 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 кладут очки (если при жизни человек их носил), вставные челюсти, нитку с иглой, пару носков, флакон одеколona (положили в гроб одному албанцу в с. Девнинском, поскольку мужчина любил им пользоваться) и т.д.³³ Часть листа с разрешительной молитвой (*венчик*) отрывают и кладут на лоб усопшему, а сам лист помещают на грудь или в руку.

Животные на дворе

Пожалуй, одной из самых ярких балканских черт погребальной обрядности албанцев Буджака и 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 и собак) закрывают на чердаке, в сарае или подвале. Согласно поверьям, распространенным на всей территории Балканского полуострова среди представителей всех конфессий, если кошка (или другое животное) перепрыгнет через покойного, то последний обратится в вам-

³³ Прежде, до 1990-х годов, некоторые албанки в приазовских селах завещали своим родственникам похоронить их в традиционной одежде, которая хранилась у них и надевалась лишь по праздникам. До настоящего времени многие пожилые албанки в Приазовье берут клятву у своих близких, что их похоронят в традиционных украшениях, которые достались им по наследству от предков, посетивших Святую землю или Афон. — Прим. А.Н.

пира и его душа отправится к дьяволу [Campbell 1964: 337; Бромлей, Кашуба 1982: 211; Вампирите 1988: 13; Трефилова 2008: 263 и мн. др.]. Важно подчеркнуть, что данное поверье было зафиксировано и у албанцев [Durham 1928: 226; Ahmeti 1980: 257 и мн. др.].

Албанцы в Приазовье 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 том числе 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 албанцев Украины кошка связана с миром мертвых, является воплощением черта (дьял, алб. будж., приаз. *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].

Приготовление могилы

Все опрошенные информанты считают, что долгом жителей села является помощь семье умершего в приготовлении могилы (алб. будж., приаз. *varr*). Как только весть о смерти разносится по всем дворам, собирается бригада из нескольких мужчин из числа соседей, друзей (7–10 человек) и договаривается о проведении работы. Как правило, это одни и те же люди, поэтому организационные вопросы решаются легко. Среди опрошенных нами информантов в албанских селах есть и приезжие, в том числе из России. У жителя с. Георгиевки, переехавшего со всей семьей в Приазовье 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 и похорон [АМАЭ: Ермолин 2008: 17]. Формы оказываемой помощи в случае смерти кого-то из односельчан можно разделить на два класса: мате-

риальная (деньги и продукты семье усопшего) и организационная (обмывание тела, приготовление могилы, помощь в подготовке поминок). Несмотря на то что в настоящее время родные умершего платят символическую сумму денег тем, кто участвует в организации похорон, эта помощь бескорыстна, возможно, это обусловлено ритуалом.

Могилу копают строго в день похорон, в летнее время весь процесс занимает около четырех часов (с 9 до 13 часов). Сами информанты отмечают существенную разницу в глубине могилы в албаноязычных селах по сравнению с могилами русских и украинцев, проживающих по соседству (глубина могил в соседнем украинском селе Новоконстантиновка (Приазовье) достигает 1,70 м). 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.

В настоящее время могилу измеряют лентой-рулеткой (рис. 2), в то время как до недавних пор в с. Жовтневом сохранялся обычай измерения параметров могилы тростником [Voronina et al. 1996: 184]. После того как могила была готова, прут-мерку бросали в могильную яму.



Рис. 2. Приготовление могилы. С. Жовтневое. 2011 г. Фото Д.С. Ермолина

Могильная камера ориентирована по направлению «восток–запад», причем, как было отмечено выше, покойного кладут головой на запад, чтобы его лицо было обращено к восходящему солнцу.

Место для могилы показывает женщина из семьи умершего — для этого она специально сопровождает мужчин на кладбище. Перед приготовлением могилы необходимо выполнить следующие обрядовые действия. Во-первых, над выбранным местом женщина кадит (для каждения используются обычное ведро и сушеные початки кукурузы, если нет ладана). Во-вторых, выбирается один мужчина, который чертит лопатой четыре креста — по одному с каждой стороны выбранного места. Этот же мужчина начинает копать могилу (алб. будж. *i pári i bi várrit* — досл. «первым бьет могилу»), после чего женщина удаляется.

Во время приготовления могилы члены семьи усопшего приносят мужчинам обед (пища не является определенной или обрядовой, сейчас это, как правило, хлеб, колбаса и пр.) и бутылку вина (или 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 самые старшие остаются с т о р о ж и т ь м о г и л у. 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.

В Буджаке в большей степени, чем в Приазовье, распространена практика захоронения членов одной семьи (как правило, супругов) в одну могилу. Для этого при похоронах супруга, умершего первым, в могильной камере готовят специальную нишу (алб. будж., приаз. *tína*), в которую и помещают гроб. Таким образом, могила для второго супруга оказывается фактически той же, а два гроба разделяет не более 20 см. Подобная практика фиксируется и у гагаузов [Курогло 1980: 101].

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. Безусловно, не все жители села идут провожать покойного в послед-

ний путь, однако каждая семья считает своим долгом прийти и попрощаться с почившим, выразить соболезнования родственникам. До настоящего времени в албанских селах Украины устойчиво сохраняется запрет на посещение похорон чужими детьми и беременными женщинами. Ходить на похороны запрещено также роженице (если с момента родов прошло менее сорока дней) вне зависимости от степени родства по отношению к умершему.

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 отправятся провожать покойного в последний путь, могут прийти позже (к 12–13 часам). 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, сейчас эта роль отводится женщине среднего или старшего возраста. Информанты отмечают, что в настоящее время мужчины неохотно участвуют в бдении и прощании с покойным; их роль — приготовление могилы, транспортировка гроба до кладбища, спуск гроба с покойным и закрывание могилы. В прежние времена сидеть у гроба односельчанина мужчинам считалось обязательным, более того — присутствие женщин на похоронах мужчины сводилось к минимуму.

Интересно заметить, что в настоящее время в траурную черную одежду облачены лишь близкие родственники. Цветовая гамма костюмов остальных присутствующих не несет в себе семантику траура — люди приходят в своей повседневной одежде. Единственным признаком, маркирующим траур, является белый или черный платок на головах женщин и отсутствие головного убора у мужчин. На Балканах традиционной траурной гаммой является сочетание черного с белым. Экспедиционные исследования у славян-мусульман в *краине* Голоборда подтверждают, что данная традиция остается неизменной по сей день [АМАЭ: Ермолин 2009Б: 10 об.; Ермолин 2013а: 163–164].

Согласно обряду, в Приазовье все люди, присутствующие на похоронах, должны повязать на левую руку выше локтя белый платок³⁴

³⁴ Ср. с мариупольскими греками: [Греки 2004: 361–362; Пономарьова 2006: 245].

(еще при жизни человек покупает огромное количество платков и кладет в узел со смертной одеждой). Как сообщили информанты, раньше близкие родственники усопшего должны были повязать большой платок, остальные присутствующие — обычный носовой платок³⁵. Помимо этого, на мужской надгробный крест положено повязывать белое полотенце, на женский — белый платок, однако новое духовенство, окормляющее приходы албанских сел в Приазовье, запрещает повязывать на крест платок, допуская лишь использование полотенца (см. об этом далее).

Ритуальный этикет и растительный код

Нельзя идти в дом, где находится покойник, с пустыми руками³⁶. Женщины, идущие на похороны³⁷, несут муку или каравай хлеба, мужчины — бутылку вина³⁸; эти продукты впоследствии будут использованы на поминках (Буджак). Все информанты также подчеркивают особую важность живых 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, соседей. Единственное, о чем следует помнить и неукоснительно выполнять, — 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

³⁵ Платки на похоронах раздают также в некоторых селах в юго-восточных областях Албании [По 2008: 114].

³⁶ Аналогично у албанцев Балкан. На похороны можно нести фрукты, овощи, яйца, выпечку, сладости [АЕ: Mitrushî 1967: 41].

³⁷ В качестве эквивалента слову «похороны» в говоре албанцев Украины существует термин *тэ вѣкуртэ* (алб. будж., приаз. *të vdëkurtë*). Соответственно, фраза «пойдем на похороны» будет звучать следующим образом: *ad éme ni të vdëkurtë*.

³⁸ В некоторых районах Албании с христианским населением бытует традиция, согласно которой женщины на похороны приходят с цветами и сладостями, а мужчины приносят по бутылке ракии [Visaret e kombit 1944: 120].

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. 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 гроб с покойным просто утопал, было необходимо принести небольшой букетик, обязательными составляющими которого являлись базилик³⁹ (алб. будж., приаз. *bisilók*, совр. алб. *borzilók*, -и, лат. *Ocimum basilicum* — ‘базилик благородный’) и бессмертник (алб. приаз. *çelemík*, лат. *Helichrysum arenarium* — ‘бессмертник песчаный’). К этим растениям добавлялось небольшое количество зеленых листьев, они связывались красной или черной нитью, но ни в коем случае нельзя было завязывать узел. Такой букет албанцы Приазовья называют *kitka* (*kítk/ë*, -а) [АМАЭ: Новик 1998: 159].

Приготовив *kitku*, человек заворачивал в носовой платок большое 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]. Среди славяно-мусульман региона Голо Бордо / Голоборда также бытует традиция изготовления букетов (*kíска*), которые дарят гости молодоженам. Наблюдения такого рода выступают очередным доказательством пересечения семантики похорон и свадьбы как обрядов перехода (об этом см., например: [Байбурин, Левинтон 1990]).

³⁹ В русской речи албанцы называют данное растение «василек», что приводит к некоторым сложностям во время записи и интерпретации полученного материала. В ходе полевой работы в с. Жовтневом автор данного исследования попросил показать растение, именуемое албанцами «васильком», и оно оказалось базиликом.

Если в доме есть свечи, считается правильным взять одну свечу с собой, дабы в какой-то степени избавить семью усопшего от лишних трат. С описанным выше букетом, караваем (или бутылкой вина) и свечой человек идет в дом умершего. Зайдя в дом и поздоровавшись особым образом (см. далее) с присутствующими, вновь пришедший подходит к специально отведенному столу, на котором стоят тарелки, и выкладывает мелочь и сладости. На том же столе находится тарелка с кутьей (*кóливом*) и вином, и каждый присутствующий при желании может помянуть усопшего ложкой колива и глотком вина. 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 намеревался оказать семье более существенную помощь (в настоящее время родственники помогают родным умершего суммой до ста гривен), то это действие также ритуализовано. В Бужаке деньги принято класть в гроб на покойного; в Приазовье купюры необходимо класть на стол крестом — одна на другую. После чего кто-то из членов семьи подходит и забирает деньги.

Ситуация и повод, которые собрали людей вместе, накладывают на присутствующих некоторые ограничения на общепринятые этикетные нормы. Придя в дом умершего, вместо традиционного приветствия албанцы говорят друг другу «*Ндэлэзэт!*» (алб. буж., приаз. *Ndelézët* ‘Прости ему Бог!’; рус. эквивал.: ‘Царствие небесное!’), мужчинам запрещено обмениваться рукопожатиями. Даже если на похоронах встретились близкие родственники или друзья, не видевшиеся долгое время, им нельзя выказывать какие-либо эмоции, целовать друг друга. Важно отметить, что в албаноязычном селе Мандрица (Болгария) нам сообщили следующее: при посещении похорон нужно использовать речевую формулу *Ndile Zot!*, причем информанты перевели данную фразу как «Прости ему Бог!» и упомянули, что она соответствует болгарской формуле «*Бог да му прости!*» [ПМА: Ермолин 2014: 9].

Подойдя к гробу с покойником, пришедший должен три раза перекреститься и произнести «*Ндэлэзэт!*», после чего можно поставить свечу (рядом с изголовьем гроба находится ведро с зерном, в которое

нужно втыкать свечи) и 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. Цветы начинают класть со стороны головы умершего, постепенно продвигаясь к ногам.

Бликие родственники умершего должны приготовить и положить в гроб несколько букетиков с просьбой передать их конкретным умершим людям [АМАЭ: Ермолин 2010А: 9]. Считалось, что усопший, попав на тот свет, будет раздавать *китки* усопшим 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, что албанцы воспринимали факт смерти как возможность связи с потусторонним миром, а покойника — в качестве связующего звена⁴⁰. Более того, академик Н.С. Державин в статье, посвященной албанцам Украины, отмечает, что при последних минутах умирающего присутствующие обращаются к нему со словами «*šume ndelez* такому-то! (имя), как бы посылая через умирающего свой поклон ранее умершему близкому родственнику» [Державин 1948: 164]. Иными словами, похороны усопшего напоминают проводы жителя села перед поездкой в другой населенный пункт, в котором он встретит многочисленных родственников тех, кто его провожает.

Во многом по этой причине у албанцев существует запрет, согласно которому нельзя вынимать цветы из гроба. Однако в данном контексте прослеживается также страх перед вещами и предметами, принадлежащими покойнику. В последнее время местное духовенство внедряет практику изымания 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!» [АМАЭ: Ермолин 2008: 7]. В действительности же в корне такой позиции лежит человеческий

⁴⁰ Та же самая идея прослеживается в причитаниях мариупольских греков [Пономарьова 2006: 245].

страх и осторожность: в отличие от традиции разбрасывания растений (как правило, еловых веток) во время следования траурной процессии, распространенной в некоторых регионах России, албанцы считают, что дорожка из цветов, соединяющая село и кладбище (мир живых и мир мертвых), укажет молодым дорогу на кладбище [АМАЭ: Ермолин 2009А: 31], то есть в селе произойдет преждевременная смерть кого-то из жителей⁴¹. Очевидно, с этими представлениями связана еще одна примета, бытовавшая в прошлом: если гроб с покойным уже вынесли со двора и процессия направилась к кладбищу, а кто-то не успел присоединиться, то этому человеку следовало выкинуть цветы, которые он нес, на перекрестке, следя за тем, чтобы это действие никто не видел. Сейчас в данной ситуации цветы не выкидывают и кладут в гроб или бросают в могилу после того, как на кладбище священник совершит христианский чин погребения.

В настоящее время бытуют почти все представления, связанные с цветами (за исключением букетиков-передач для умерших родственников, которые готовят лишь пожилые албанцы), а главное — сохранилось особое отношение к зелени на похоронах, демонстрирующее необыкновенную важность этого аспекта.

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. Таким образом, в культуре албанцев герань, базилик и бессмертник наделены сильными магическими свойствами, именно поэтому их часто используют в качестве обрядовых растений.

Вернемся к описанию погребальной обрядности албанцев Украины. Положив цветы и поставив свечу, люди выходят во двор в ожидании выноса гроба. Было засвидетельствовано, что мужчины и жен-

⁴¹ Во время экспедиции в с. Жовтневое в 2011 г. были записаны также сведения, что цветы нельзя бросать по пути на кладбище, «так как смерть найдет дорогу в село» [АМАЭ: Новик 2011А; АМАЭ: Новик 2011Б]. — *Прим. А.Н.*

щины собираются в отдельные группы, не смешиваясь друг с другом (Буджак). Ближайшие родственники находятся в комнате с умершим: беседа о покойном и вспоминая его (в это время можно также причитать), они проводят несколько часов и ждут прихода священника.

Роль священника

В настоящее время большинство похорон в албанских селах совершается со священником. Договариваются с батюшкой о времени совершения чина погребения накануне похорон — как правило, священник приходит в дом к 11–12 часам. Это время не противоречит албанским традициям, согласно которым похороны усопшего происходят после полудня. Мы не будем подробно останавливаться на описании действий священнослужителя, поскольку чин погребения православного христианина является установленным и единым в рамках Украинской Православной Церкви (Московского Патриархата). Иногда семья усопшего договаривается с батюшкой лишь о проведении богослужения дома, без посещения им кладбища (как правило, это решение принимается исходя из финансового состояния семьи⁴²). В данном случае священник проводит чин погребения дома (в это время все присутствующие держат зажженные свечи, завернутые в носовой платок, который потом забирают себе). После этого священнослужитель читает разрешительную молитву над гробом почившего, а затем вкладывает в руку умершего листок с молитвой. Лист с текстом этой молитвы (литии об усопшем) называется *разрешительной, или подорожной, грамотой*.

В случае, если священник сопровождает траурную процессию на кладбище, все установленные православным чином действия совершаются там. Перед тем как забить крышку гроба, поется положенный тропарь. Священник окропляет могилу святой водой и после того, как гроб с покойным опущен, первым кидает четыре лопаты земли, имитируя крестное знамение. Затем с четырех краев могилы священнослужитель чертит лопатой по одному кресту — *печатает могилу* [АМАЭ: Новик 2009А: 15]. Таким образом, гроб считается запечатан-

⁴² Причина может быть и иного характера. Так, о. Сергей (Тодоров), служащий в с. Жовтневом, проводит чин отпевания в доме, отказываясь идти на кладбище, если родственники усопшего приглашают на похороны оркестр.

ным до Второго пришествия Христа. Если на кладбище не присутствует священник, то печатают могилу мирские. «Полуцерковный», по определению Д.К. Зеленина, обряд печатать могилу, вероятно, следует считать привнесенным элементом в культуре албанцев Украины: он является неотъемлемым компонентом прежде всего украинского и белорусского погребального комплекса и не встречается на Балканах [Вакарелски 1990: 87; Зеленин 1991: 350–351; Байбурин 1993: 114; Украинцы 2000: 325]. Однако ключевым можно считать факт, что в настоящее время ритуал запечатывания могилы не воспринимается как заимствование, все информанты подчеркивают необходимость его совершения как дань традиции.

В настоящее время для совершения чина погребения (отпевания) гроб с усопшим не носят в храм — богослужение происходит дома, однако, по воспоминаниям информантов, в начале XX в. усопших отпевали в часовнях, которые находились рядом с храмами в селах Буджака и Приазовья (до настоящего времени они не сохранились). Но и в этой общей тенденции есть исключения. Так, нами был записан рассказ одной жительницы с. Георгиевки о смерти своего сына. Сын при жизни был, что называется, бедовым — отбыл тюремное заключение, пил, не имел постоянной работы, но, несмотря на все это, пользовался большим уважением и симпатией жителей с. Георгиевки за свою щедрость и доброту. Несколько лет назад он погиб — разбился на мотоцикле. Мать решила совершить отпевание в храме. Так она описала эти события:

Я думала, повезем на машине, наш шеф выделил машину, но они сказали: «Мы понесем на руках». Он хоть и пил, но его сильно уважали. И в церковь. В церкви стоим, там служба, все, а он такой красивый был, даже когда мертвый, ну, там поют, я стою возле него, и Кристина стоит со своим Алешей, я возле головы, а так возле ног стоит старшего сына жена. Я так глядь — Таня стоит — посмотрела на Колю (умерший сын. — Д.Е.), он черный! Прямо посинел, почернел, черный такой! Я смотрю, думаю, Боже мой, може, его не надо было в церковь? Но он же не приложил руки и жил еще шесть часов после этого. Я обернулась назад, а Коля мой такой самый красивый опять. Когда похоронили, помянули в садике, очень много народу было, ну уже будут ехать, а Таня мне

и говорит: «Ма, ты ниче не заметила у Коли?» — «Стою я, смотрю, он такой же красивый, а потом у него все лицо начало двигаться, как почернел, как задымело от него, пар чи дым вот так вот с него вышел». Вот эти бесы, вот эти черти, вот это все плохое переборол Бог и его ангелы, и все это с него вышло [АМАЭ: Ермолин 2009А: 4].

Вероятно, отпевание в храме было своего рода превентивной мерой, чтобы усопший не обратился в *нечистого* покойника, хотя сама мать усопшего исключает эту возможность, аргументируя тем, что сын не погиб, а умер спустя шесть часов после аварии. Заслуживает отдельного внимания и само описание «выхода бесов» из мертвеца — лицо почернело и исказилось гримасами, из тела повалил дым, после чего покойный принял прежний облик и перестал представлять опасность для живых.

Для албанцев Украины христианский чин погребения (отпевание) считается крайне важным элементом похорон. Об этом прежде всего говорит следующий факт: когда в албанских селах не было действующих храмов и хоронить приходилось без отпевания, вскоре после похорон родственники усопшего возили горсть земли с его могилы в г. Болград (Буджак) и г. Мелитополь (Приазовье) и освящали в церкви, после чего возвращали землю на прежнее место. Необходимо заметить, что горсть земли нужно было положить в белый платок, завязать узлом, принести к дому и оставить рядом с входной дверью, не заноса в дом. По возвращении из города, не заходя домой, люди шли на кладбище и высыпали землю на могилу. Однако это действие было сопряжено с большой опасностью — информанты сообщают, они были свидетелями многочисленных краж этих узелков. С помощью могильной земли *знающие* могут навести сильную порчу и сглаз. Однако людям приходилось идти на подобный риск, поскольку, согласно представлениям албанцев, захороненный не по христианскому чину человек (или на чьей могиле не будет хотя бы горсти освященной земли) в гробу будет спать лицом вниз и не сможет перевернуться.

Другой пример, демонстрирующий важность отпевания в церкви (согласно представлениям албанцев), был зафиксирован весной 2011 г. во время экспедиции в с. Жовтневое, где мы стали участниками похорон самоубийцы. Естественно, похороны проходили без свя-

щенника, однако еще до того, как тело усопшей было вынесено из дому, женщины обсуждали возможность заочного отпевания: для этого родным нужно получить справку о том, что у покойной наблюдались психические расстройства и этот поступок она совершила не по своей воле. По мнению обсуждавших, данный документ — легитимное основание для церковного поминовения самоубийцы⁴³.

Вынос гроба из дома

После совершения отпевания гроб с покойным выносят на двор (рис. 3). Перед этим на пороге дома расстилают домотканый половик-дорожку, который сворачивают сразу после выноса гроба и отдают кому-то из близких (Буджак). В процессе полевой работы в Приазовье были получены сведения о том, что раньше (до 1950-х годов) гроб



Рис. 3. Гроб с умершим вынесен из дома и установлен во дворе.
С. Жовтневое. 1983 г. Фото из личного архива Е.С. Бонжук

⁴³ В с. Георгиевке также зафиксирован случай, когда человека, покончившего жизнь самоубийством, благодаря стараниям родной сестры, активной прихожанки сельского храма и подвижницы возрождения церковной жизни среди албанцев Приазовья, православные священники согласились отпеть (спустя определенное время после похорон), а затем разрешили поминать в церкви наравне с другими усопшими родственниками. — Прим. А.Н.

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 родственника (ср.: [Петровић 2004: 668]). В настоящее время гроб с покойным выносят из дома и несут до кладбища чужие — те мужчины, которые копали могилу. Им на левую руку выше локтя повязывают белые платки (Приазовье). 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 могильщиков, которые также несут гроб на кладбище. Следует напомнить, что эти функции выполняют преимущественно не любые жители села, а те, кто уже делал это неоднократно. На важность их ролей указывает еще один факт — их приглашают⁴⁴ на все поминки, которые устраивает семья усопшего (после похорон, на 9-й день, на 40-й день, полгода и год после смерти).

Таким образом, люди, активно участвующие в подготовке к похоронам, в этот период вхожи в потусторонний 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 и социального, и ролевого статусов: муж/жена становится вдовцом/вдовой, дети — сиротами. Если взрослый человек переживает своих

⁴⁴ В настоящее время зачастую покойного к погребению готовят в морге, поэтому из структуры традиционных похорон выпадает акт обмывания тела и, как следствие, в обряде отсутствуют люди, выполняющие эту функцию.

детей, такая ситуация рассматривается традиционной культурой как аномальная и нежелательная [Байбурин, Левинтон 1990: 77]. Меняя свой статус, человек должен пройти через все состояния и совершить так называемый обряд перехода (фр. *rite de passage*) [Genep 1909: 14]: «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 оформлена. Родные отчасти наделяются качествами, характерными для неживого: их ведут за гробом [Байбурин 1993: 20], в течение некоторого времени им положено носить траур (год — у албанцев Украины; всю жизнь — у ряда балканских народов). Возможно, именно с этим промежуточным положением связано исключение ближайших родственников из процесса подготовки к похоронам.

Итак, около двенадцати (Приазовье) или двух (Буджак) часов дня гроб выносят из дома и ставят рядом с крыльцом на две табуретки — для того чтобы покойный попрощался со своим домом [АМАЭ: Ермолин 2011А: 25]. Усопшего выносят через дверь ногами вперед, причем каких-либо альтернативных способов (через окно, отверстие в стене и др.) зафиксировано не было.

Сразу после того, как покойного вынесли из дома, необходимо выполнить ряд действий, сочетающих 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. Представляется правильным говорить о редуцированном характере очистительной функции огня в контексте современной похоронной обрядности данной локальной традиции, поскольку огонь (в отличие от воды) в настоящее время не фигурирует на прочих этапах обряда (ср., например, распространенный в славянском мире обряд «греть руки» о печь после возвращения с кладбища [Топорков 2009: 41]). Однако можно говорить о правомерности конституирования образа печи как места, связанного с потусторонним миром. В традиции албанцев Украины именно за печкой (или рядом с ней) человек проводит первые сорок дней своей жизни. Таким образом, сор, собранный с пола и связанный с мертвым и смертью, отправляется туда, откуда пришел;

б) 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 завешены, чтобы душа не зашла за зеркало — иначе она может там остаться). 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.

При анализе ритуально маркированного пространства 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 локуса связаны с конкретным умершим и отчасти с миром мертвых вообще (зеркало) [Толстая 1994а: 111–116]. Душа покойного, чтобы остаться в мире живых, по словам информантов, не может спрятаться где-то во дворе, скажем, в летней кухне или в загоне для скота.

По наблюдениям академика Н.С. Державина, корыто и чугунок переворачивают для того, чтобы не было ущерба в доме — *mos benet zarar* [Державин 1948: 164].

Некоторое время гроб с покойным находится на дворе, чтобы те, кто не пойдет на кладбище, смогли проститься с покойным. Дома остаются люди, которые организуют поминальную трапезу: готовят угощение, расставляют столы и раскладывают приборы. Прощание проходит в произвольной форме, но близкие родственники должны поцеловать покойного — либо в лоб, либо в руку. Знакомые и дальние родственники могут ограничиться речевыми формулами «*Ндэле-зэт!*» и «*Бáльтэ лэздэ тэ йéптэ!*» (алб. приаз. *Báltë lézde të jëptë!* 'Пусть земля будет пухом!' — досл. «Да будет земля легкой!»).

Транспортировка гроба на кладбище и похороны

После того как все желающие попрощались с покойным, наступает момент следующего важного этапа погребального обряда — транспортировки 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 албанцы Украины 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 ситуации вначале 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 заимствования 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 двигалась без привлечения транспортных средств — в Приазовье гроб с покойным несли на специальных шестах *пуртэка* (алб. приаз. *purték/ë, -a*), располагая их поперек. Для того чтобы гроб не соскользнул с шестов, к днищу с внешней стороны прибивались две рейки — со стороны ног и изголовья. Это нехитрое изобретение помогало также при спуске гроба на длинных полотенцах в могилу. В Буджаке на стенках гроба делали четыре кольца, повязывали на них полотенца и несли гроб, используя полотенца как ручки.

Традиционно шесты, на которых носят гроб в Приазовье, хранятся в небольшой постройке на кладбище (и в настоящее время они стоят на своем месте) — приготовив могилу, мужчины берут их (в количестве 2–3 штук) и идут на двор, где проходят похороны. *Пуртэка* изготавливается из прямоугольного в сечении бруска около 1,5 м длиной. С обоих концов бруску придают округлую в сечении форму для удобства транспортировки, середину оставляют прямоугольной для большей устойчивости гроба. В зависимости от веса покойного гроб несут четыре или шесть человек.

Порядок следования траурной процессии был следующим. Первым шел один человек и нес деревянный крест. 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 *пуртэка* (Приазовье) или за полотенца (Буджак)

несли гроб с умершим. За покойным следовали все остальные люди, которые шли на кладбище. С появлением венков (это относительно поздняя инновация) за гробом стали пускать людей, 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 причитать, маркируя тем самым путь из мира живых (село) в мир мертвых (кладбище). Среди людей, идущих в колонне, обязательно была одна женщина, которая шла перед гробом и несла платок с завернутой в него мелочью. Этот платок, равно и как сам обрядовый акт, называется *йолбези* (алб. будж. *jollbezi*). Можно утверждать, что лексема *йолбези* является не собственно албанской, а состоит из двух тюркских корней — *yol-* со значением ‘путь’, ‘дорога’ и *bez-* — соответственно ‘ткань’, ‘холст’. (В скобках заметим, что данный обряд вместе с термином, его обозначающим, мог быть заимствован албанцами у гагаузов.) Примечательно, что путь следования процессии оказывается разделенным на отрезки — за всю дорогу на кладбище необходимо было сделать три остановки на перекрестках⁴⁵. На каждом перекрестке женщина бросала *йолбези* на землю, и над ним на несколько мгновений на табуретки ставили гроб, после чего движение возобновлялось, а женщина высыпала из платка несколько монет на землю. Необходимо рассыпать все монеты до того, как процессия подойдет к кладбищу. Эти деньги впоследствии собирали дети или малоимущие жители села. Платок же отдавали тому мужчине, который первым начал копать могилу (Буджак). Данный обряд устойчиво сохраняется и в настоящее время в Буджаке. У гагаузов с Жовтневого данный обрядовый акт абсолютно идентичен албанскому и имеет то же наименование. Гагаузы Буджака в качестве *йолбези* могут использовать также калач со свечой (подробнее о формах и семантике данного обычая у гагаузов см.: [Курогло 1980: 102–103]).

Согласно народным представлениям, пересечения дорог являются местами скопления нечистой силы, и описанный ритуал-оста-

⁴⁵ Практика остановки траурной процессии на перекрестках также фиксировалась среди южных славян и православных албанцев Балканского полуострова [Visaret e kombit 1944: 120–121; Зечевић 1982: 57].

новка направлен на то, чтобы обезопасить душу умершего от ее дурного воздействия путем освоения этого пространства, как бы покупая его. По мнению Н.С. Державина, данный акт предполагает, что этими деньгами покойник расплатится за то место, где останавливается процессия с гробом [Державин 1948: 165]. Хотя и этой традиции жители села сейчас пытаются найти свое, более близкое к современным реалиям объяснение. Так, на наш вопрос о цели остановок на перекрестках одна албанка ответила: «Минута молчания» [АМАЭ: 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 на русском материале [Байбурин 1993: 114] и др.). Получение мелочи (перераспределение доли умершего между нуждающимися) бедными влечет за собой восстановление мирового статус-кво (о теме доли и ее перераспределении между живыми в погребальном обряде см.: [Седакова 1990: 54, 61]).

В настоящее время обряд транспортировки гроба с покойным несколько 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 угрожало бы 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 могут везти крышку гроба, а крест и венки предпочитают нести на кладбище на руках. Рядом с гробом находятся ближайшие родственники. После того как автомобиль с гробом и остальные присутствующие прибывают к кладбищу, траурная процессия выстраивается в строго определенной последовательности, как это было в прошлом (см. выше), и двигается до места, отведенного под захоронение. До уже приготовленной могилы гроб несут, как и прежде, на шестах *пуртэка* (Приазовье).

Второй (и довольно обширный) пласт инноваций является результатом деятельности местного духовенства, окормляющего при-

ходы албанских сел. В отличие от описанного выше, инициированные священниками перемены вызывают недовольство у большей части местного населения. Так, в Приазовье священник запретил повязывать на правую руку белые платки всем людям, находящимся на дворе, где проходят похороны (как того требует традиция албанцев). Во-вторых, после того как гроб до кладбища стали возить на машине, албанцы стали завешивать и зеркала заднего вида автомобиля — по аналогии с зеркалами в доме, поскольку душа все еще находится в пределах мира живых. Данная народная инновация вызвала активное сопротивление со стороны представителя духовенства в с. Георгиевке, ранее запретившего закрывать зеркала в доме усопшего. Помимо этого, он также выступил против традиции повязывания на надгробные кресты белых платков и полотенец (последние иногда до сих пор крепят)⁴⁶.

Произошел также сдвиг некоторых гендерных ролей в рамках следования траурной процессии до кладбища: ранее крест и крышку гроба должны были нести люди одного пола с покойным, однако священник запретил женщинам таким образом участвовать в процессии, мотивируя тем, что Христос был мужчиной. В Приазовье в настоящее время крест, крышку гроба и сам гроб несут только мужчины (даже в том случае, если используют транспорт). Ситуация в Буджаке вызывает еще больший интерес: так, крест (в случае смерти женщины — с повязанным на нем женским предметом одежды) несет мужчина. Гроб до первой остановки несут мужчины, а крышку гроба, если умерла женщина (с привязанными двумя предметами женской одежды, например, халатами), выносят со двора две девушки и также несут до первой остановки, после чего гроб и крышку помещают на

⁴⁶ С 1995 г. настоятелем храма в с. Георгиевке был о. Марк (фамилия нам неизвестна), в 1999–2007 гг. — протоиерей Виктор (Довгошей), с 2007 г. по настоящее время в селах Георгиевке и Девнинском служит иерей Александр Палажевич, сменивший уехавшего в Хмельницкую область отца Виктора, боровшегося с «предрассудками, распространенными у народа». Новый батюшка позволяет албанцам следовать традициям похоронной обрядности, унаследованной от предков: повязывать платки, закрывать зеркала, поливать водой могилы. Данная практика и отношения священника с прихожанами вызывают одобрение у большинства населения албаноязычных сел. Как видим, похоронная обрядность претерпевает изменения с периодичностью в 5–6 лет. — *Прим. А.Н.*

грузовой автомобиль. На кладбище одежду с креста забирает кто-то из девушек, одежду с крышки отдают тем, кто нес гроб, как и полотенца, за которые гроб транспортировали.

В Буджаке в траурной колонне идут также специально назначенные люди (которые выбираются из числа кумовьев и крестников или близких родственников), которые несут на кладбище кутью, обрядовый хлеб *куляч* (алб. будж. *kuláč*) и бутылку вина. *Куляч* начинают готовить сразу после смерти человека члены его семьи; хлеб представляет собой каравай 40–50 см в диаметре. По форме куляч выпекается таким образом, чтобы его было легко ломать на куски — каждому из присутствующих на кладбище⁴⁷.

Выше было отмечено, что у албанцев Украины (особенно в Приазовье) существует ряд поверий, касающихся цветов, которые приносят жители села и кладут в гроб. Страх, внушаемый покойником, и одновременно уважение к нему также лежат в основе запрета, 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 со двора на улицу и взглядом проводить процессию. Таким образом, эти люди становятся непосредственными соучастниками ритуала транспортировки на кладбище, а не наблюдают за всем происходящим извне, отгородившись от дороги, ведущей в мир мертвых, стеклом или забором. Информанты объясняют, что несоблюдение данного требования может навлечь беду на того, кто смотрел на покойника сквозь стекло или забор.

⁴⁷ Ритуальный хлеб для поминовения усопшего могут дать и тем, кто не идет на кладбище. Так, в 2007 г. в с. Георгиевке *куляч* овальной формы был дан участникам этнолингвистической экспедиции (в том числе и автору раздела) во время траурной процессии, проводившей в последний путь мать нашей многолетней информантки Екатерины Николаевны Мельничук. *Куляч* по традиции был завернут в белый хлопчатобумажный платок с набивным рисунком. Данный ритуальный хлеб полагалось съесть, поминая добрым словом усопшую. — Прим. А.Н.

Предметы на крышке гроба

Отдельного внимания заслуживает описание вещей, которые полагаются на крышку гроба и транспортируются на кладбище. Многие информанты старшего поколения в Приазовье помнят, что еще до 1980-х годов на крышку гроба было положено класть одежду, соответствующую полу усопшего. Информанты рассказывают, что до недавних пор одежду заворачивали в платок и привязывали к крышке гроба полотенцем. 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, пиджак и брюки, туфли. На похоронах женщины, соответственно, на крышку гроба клали платок, платье или костюм, в некоторых случаях чулки, туфли. Одежду к крышке гроба могли также привязывать остатками белой ленты, из которой изготавливали изображение креста [АМАЭ: Новик 1998: 155]. Крышку гроба необходимо было нести вперед обувью. Данный набор одежды в говоре албанцев Приазовья имеет два названия: *róbat tэ kаnákut* и *ni kat róбэ* (алб. приаз. *róbat tэ kаrákut* — досл. «одежда крышки»; *ni kat róбэ* — досл. «один комплект одежды»). Эту одежду отдают на кладбище. В качестве возможных кандидатур информанты называли бедного или лучшего друга, но человек, который получал одежду, должен был быть из того села, где проживал усопший, и иметь с ним некоторое внешнее сходство (по росту, комплекции). 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 (алб. приаз. *róbat tэ shpírtít, róba dak a lla shpírt* — досл. «одежды души», «одежда, в которой отдал душу»). После смерти человека эту одежду стирали, но не гладили, а в день похорон помещали на крышку гроба — заворачивали в платок или раскладывали таким же образом, как описано выше. Эти вещи необходимо было отдать лучшему другу усопшего, причем эту одежду полагалось носить. По другим сведениям, *róbat*

тэ шпёртыт (*рóба дак а ла шпёрт*) отдавали на третий день или на девятины.

Беседы с информантами и непосредственные наблюдения похоронного обряда показали, что в наши дни в Приазовье на крышку гроба полагается класть 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 — русских и украинцев⁴⁸. Обрядовый хлеб имеет круглую или овальную форму, его приобретают в сельском магазине. Круг лиц, которым отдают этот хлеб, ограничен — его либо делят между могильщиками, 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 которое был завернут) хлеб, отдают любому человеку, присутствующему на похоронах⁴⁹. Фотоиллюстративный фонд отдела европеистики МАЭ РАН содержит фотоснимки обрядового хлеба, использовавшегося на похоронах, а в научно-вспомогательном фонде отдела хранится и полотенце, на которое этот хлеб был положен.

Как было отмечено, в Буджаке в настоящее время на крышку гроба принято класть два предмета одежды, которые на кладбище отдаются молодым людям или девушкам, несшим крышку (в зависимости от пола покойного).

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

Прощание у гроба происходит непосредственно перед тем, как священник «запечатывает» гроб с усопшим до Второго пришествия Спасителя. Люди подходят по одному к гробу, который располагается на табуретках рядом с могилой, крестятся, целуют умершего (рис. 4). Последними прощаются самые близкие друзья и родственники — дети, родители, супруги. После того как священнослужитель совер-

⁴⁸ Действительно, практика класть на крышку гроба полотно и хлеб фиксируется у украинского населения в данном регионе [Ястребов 1894: 117–118].

⁴⁹ Как уже было отмечено выше, на похоронах матери информантки Е.Н. Мельничук хлеб, соль и полотенце отдала А.А. Новичу для передачи участникам экспедиции.



Рис. 4. Прощание у гроба. С. Георгиевка. 2007 г. Фото А.А. Новика

шит все необходимые действия (рис. 5) и все присутствующие попрощаются с умершим, могильщики забивают крышку гроба (в христианской традиции это действие символизирует, что гроб отныне является запечатанным до Судного дня), однако, по словам информантов, это делается для того, чтобы покойный не выпрыгнул из гроба [АМАЭ: Ермолин 2010А: 47]. Интересными и заслуживающими внимания являются полученные сведения, согласно которым в прежние времена крышку гроба не забивали гвоздями, а лишь покрывали ею гроб с усопшим.

Перед тем как опустить гроб, священник окропляет могилу и сам гроб святой водой — ранее эту функцию брал на себя кто-то из мирских жителей села. Бутылку, в которой была вода, принято выбрасывать в могилу. Албанцы в Приазовье наряду с представителями других локальных традиций данного региона [АМАЭ: Ермолин 2010А: 52] опускают гроб с усопшим на двух шестиметровых отрезках полотенечной ткани (рис. 6). Еще при жизни человек покупает эту ткань и кладет в узел со смертной одеждой. Гроб в могилу опускают 6–8 человек. Как правило, всю физическую работу на похоронах (приготовление могилы, транспортировку и опускание гроба) выполняет одна



Рис. 5. Священник проводит православный чин погребения.
С. Георгиевка. 2007 г. Фото А.А. Новика

и та же группа мужчин. Как было сказано выше, денежное вознаграждение за работу им не положено. Обрядовым является распределение между могильщиками полотнища, на котором опускался гроб с усопшим. Эти отрезки белой хлопчатобумажной ткани с вафельным тканым узором делят поровну, и каждый забирает себе свою часть. Широко распространенным является запрет на использование металлических колюще-режущих предметов в погребальном обряде.



Рис. 6. Мужчины опускают гроб в могилу. С. Георгиевка.
2007 г. Фото А.А. Новика

В соответствии с данным архаичным поверьем отрезы ткани рвутся, а не режутся, причем в месте, где будет рваться полотно, необходимо прожечь ткань и только после этого ее разорвать.

В Буджаке гроб в могилу опускают на двух канатах, которые после этого не выкидываются, а постоянно используются и хранятся в церкви. Некоторые информанты в Приазовье вспоминают, что раньше бытовала подобная практика, в связи с чем можно предположить, что опускание гроба на полотенцах — инновация, появившаяся в Приазовье под влиянием соседнего восточнославянского окружения.

В беседах с информантами в Буджаке и Приазовье была зафиксирована еще одна архаичная традиция, бытовавшая ранее (до 1940–1950-х годов). Во время нахождения рядом с гробом на кладбище кто-то из пожилых женщин сыпал за шиворот близким родственникам усопшего небольшое количество земли⁵⁰. Этому действию дали следующее объяснение: *чтоб сильно не горевали, чтоб плохо не было; ma lézdë të jëtë* (досл. «чтобы было легче»); *чтобы не снился* [АМАЭ: Ермолин 2008: 8; АМАЭ: Ермолин 2011А: 25]. Данное поверье описано и у Н.С. Державина со следующим объяснением: при опускании гроба близким покойника бросают землю за воротник; делается это для того, чтобы покойника *špejt te harone* — досл. «скоро забыть» [Державин 1948: 165].

На установленный в могиле гроб священник кидает четыре лопаты земли, после чего присутствующие также кидают по три горсти, священнослужитель (Приазовье) или человек, который первым начал копать (Буджак), *печатает могилу* (выше было описано, каким образом это необходимо сделать), и женщины покидают кладбище. Согласно архаичным представлениям, каждый присутствующий должен бросить три пригоршни земли в могилу для того, чтобы земля приняла умершего и в земле он обрел покой, а не стал вампиром. Данный обычай со схожими объяснениями сохраняется (хотя и не повсеместно) и у албанцев Балканского полуострова [АМАЭ: Новик 2009Б: 6].

⁵⁰ Подобные (или схожие) практики с аналогичной семантикой, хотя и не имеют повсеместного распространения, фиксируются как среди балканских этнических групп, так и среди восточных славян [АЕ: Mitrush 1967: 47; Байбурын 1993: 118–119].

После того как человек кинул три горсти земли, он подходит к табуреткам, на которых установлена кутья, обрядовый хлеб *куляч* и бутылка вина. Перекрестившись со словами *Ндэлезэт*, человек съедает ложку кутьи, делает глоток вина и получает кусок хлеба (Буджак).

Любопытными оказываются сведения о том, что присутствующему на погребении человеку не следует кидать горсть земли на гроб усопшего, если он после похорон пойдет домой, а не на поминки. Объясняют это следующим образом: мыть руки после могильной земли можно только во дворе, где проводятся поминки (см. ниже) [АМАЭ: Новик 1998: 161].

Среди населения албанских сел не зафиксировано запрета на возвращение с кладбища тем же путем⁵¹, 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 опускания гроба в могилу, бросив три горсти земли на крышку; мужчины же остаются: могильщики насыпают могильный холм (алб. приаз. *mblójnë varr* — ‘закрывают могилу’), устанавливают крест, остальные мужчины могут помогать им или просто стоят рядом. В это время женщины готовятся к поминальной трапезе — расставляют и накрывают столы, помогают семье усопшего с общей организацией поминок.

После того как могила была закрыта и установлен крест, мужчины некоторое время стоят у могилы, после чего покидают кладбище. Они направляются к месту поминок, где их встречают две женщины, в руках каждой из которых полотенце, а рядом находятся ведра с водой. Каждому пришедшему с кладбища поливают на руки трижды, а он их вытирает полотенцем, которое держит женщина. Очевидно, в традиции албанцев данный акт может рассматриваться одновременно и как очистительная, и как превентивная процедура [Krasniqi 1997: 220]. В Буджаке сохраняется традиция, согласно которой мужчины, копавшие могилу, должны оставить свой инструмент на дворе, где состоялись похороны, и забрать его лишь в день сороковин (вариант — спустя год после смерти).

⁵¹ Ср. с восточнославянскими традициями: [Плотникова 1999: 504].

Как сообщили информанты, полотенца забирают те женщины, которые встречают приходящих с кладбища. После очистительного обряда люди приступают к общей поминальной трапезе, на которую собирается большое количество народа: родственники и друзья, а также все те, кто принимал участие в подготовке к похоронам. Однако, согласно наблюдениям, сделанным в 2010 г. в Приазовье, традиция покидать кладбище отдельно (и, как следствие этого, поминать отдельно — об этом подробно говорится в следующем подразделе) сохраняется. После похорон пожилого албанца в с. Девнинском, в то время как группа мужчин подошла к месту проведения поминок, большая часть женщин уже помянула односельчанина и отправилась по домам.

Похороны в особых случаях

Все вышеописанное относится к тем случаям, когда смерть человека является ожидаемой (от старости, болезни), однако, помимо этого, в человеческом сообществе возникают ситуации, когда смерть человека происходит преждевременно, насильственно или внезапно, например, в результате несчастного случая, убийства или самоубийства⁵².

Отношение к таким мертвецам во многих культурах является неоднозначным и, более того, отрицательным. Считается, что эти люди не изжили отведенный им век, умерли раньше срока, поэтому их кончина таит в себе опасность для окружающих — такие усопшие не могут обрести покой на том свете, таких покойников не принимает земля, они могут увести с собой на тот свет живых [Зеленин 1917: 403; Вампирите 1988: 7; Седакова 1990: 54–56; 2004: 39–51 и мн. др.]. Демонический характер их душ также нередко объясняется тем, что связь души с телом была разорвана раньше времени, что душа покинула тело, не дождавшись отпущенного ему срока бытия [Толстая 2000: 63–64]. Не перечисляя полным списком наименования этих покойников, бытовавшие в культуре восточных и южных славян, стоит отметить, что при научном описании могут встречаться названия «залож-

⁵² О возможных причинах демонологизации и «вампиризации» умершего в балканских и балканославянских традициях, а также в системе представлений балканских колонистов Буджака см.: [Курогло 1980: 93–95; Петровић 2004: 679].

ные», «неуспокоенные» и др. [Зеленин 1917: 400; Байбурин, Левинтон 1990: 69]. Во избежание дополнительных коннотаций, связанных прежде всего со славянским контекстом, в данном исследовании при описании такого типа покойных используется оппозиция терминов «чистый ~ нечистый», которая, как представляется, является наиболее нейтральной (к тому же в говоре албанцев Украины отсутствуют специальные названия⁵³ для такого рода покойников)⁵⁴, однако есть представления о т.н. «чистой» и «нечистой» душе (алб. приаз. *shpírti i prostúr, shpírti nok i prostúr*).

Представления о «нечистых» покойных у албанцев Буджака и Приазовья не должны расцениваться в качестве заимствованного славянского элемента — у албанцев Балкан, исповедующих христианство, и в настоящее время сохраняются сюжеты о том, что души убитых, утонувших, погибших в лесу людей не могут обрести покой на том свете, и таких людей священники не отпевают [АЕ: Tase 1968: 75–76; АЕ: Nushi 1974: 305].

Принимая такие меры, социум пытается оградить себя от потенциальной опасности. Распространенной превентивной мерой является обычай хоронить «нечистых» покойных вне пределов кладбища, которое мыслится как пространство, отведенное для «чистых» усопших, перешедших беспрепятственно в иной мир (предков, умерших «своей» смертью) [Колев 1987: 230; Георгиева 2013: 311–312]. В этом отношении показательна оппозиция «село ~ кладбище» как универсаль-

⁵³ В первой половине XX в. в Приазовье Н.С. Державиним была зафиксирована лексема *te mbyter*, обозначающая одновременно и утопленника, и удавленника [СПбФ АРАН: Державин 1948: 52, 153]. Любопытно, что в современном албанском языке это же слово (*i, e mbytur*) имеет значения *утонувший, утопленный, повешенный, задушенный*. В говоре албанцев Буджака существует также лексема *i nvirtur* для обозначения человека, который повесился. Однако данные лексеммы не вступают в оппозицию «чистый ~ нечистый» (и аналог.), а лишь называют причину гибели.

⁵⁴ У албанцев севера Албании и Косово до сих пор существует классификация типов смерти в зависимости от ее причины. Так, смерть от болезни или по старости называют *белой смертью*, гибель на войне или вследствие убийства с необходимостью последующей кровной мести — *красной смертью*, смерть от прочих обстоятельств (в том числе природного характера) — *черной смертью* [Ahmetaj 2009: 114].

ная модель, где село символизирует мир живых, кладбище — мир предков, а траурная процессия воплощает саму идею перехода человека из одного мира в другой. Кладбище, находясь на периферии населенного пункта, все же отделено от него физической границей (как правило, маркированной забором). Роль границы кладбищ в албанских селах, расположенных в Буджаке и Приазовье, традиционно выполняла особая канава — *гандек* (алб. приаз. *yandék*, алб. будж. *handék*, алб. совр. *hendek*, -и 'ров, канава')⁵⁵. «Нечистых» покойников албанцы хоронили либо в самом рву, либо за его пределами. Таким образом, вспоминая оппозицию «село ~ кладбище», можно сказать, что погребение за пределами погоста символизирует, что опасные покойные остаются на границе того и этого света, оставаясь на периферии мира живых.

Похороны самоубийц

Пожалуй, фокусной, если можно так выразиться, категорией «нечистых» покойных являются самоубийцы, поскольку, согласно христианским воззрениям, каждый человек — создание Бога, а накладывая руки на себя и тем самым идти против Его воли — большой грех. В говоре албанцев Приазовья не было зафиксировано отдельной лексемы, которая соответствовала бы русскому слову «самоубийца». Албанцы используют для обозначения такого человека описательную конструкцию *qysh vet vetinë ngródi* (досл. «кто сам себя убил»)[АМАЭ: Новик 2009А: 72; АМАЭ: Новик 2009Б: 71].

По представлениям, бытующим среди албанского населения Украины, после смерти душа «нечистого» покойного не может обрести покой, а тело такого мертвеца не принимает земля. В подтверждение этого пожилые албанцы рассказывают истории, связанные с похоронами самоубийц, которые якобы случались на их памяти или рассказывались старшими родственниками. В записанных рассказах о самоубийцах можно выделить два сюжета. Во-первых, многие пожилые албанцы говорят, что после похорон тело усопшего переворачивается в гробу лицом вниз и он не может успокоиться, поскольку эту ситуацию никто не в силах изменить [АМАЭ: Новик 2009Б: 71]. Среди славянского населения Балкан и Полесья был зафиксирован обычай

⁵⁵ О канаве *гандек* подробнее сказано в подразделе, посвященном культуре и устройству албанского кладбища.

хоронить колдунов и прочих потенциально опасных покойников лицом вниз: в данном случае это действие имеет апотропеический характер [Вампирите 1988: 8; Толстой 1990: 123]. Согласно второму мнению, самоубийца летает над землей, и земля его не принимает [АМАЭ: Новик 2009Б: 71].

Раньше людей, которые наложили на себя руки, хоронили вне пределов кладбища, за *гандеком*. В настоящее время это правило не соблюдается, и самоубийц хоронят рядом с могилами их родных, но, как прежде, священник такие похороны не посещает (так случилось и во время экспедиции 2011 г. в Буджаке). Лишь в исключительных случаях, пройдя через многие официальные религиозные инстанции, родственникам удается получить разрешение на отпевание человека, решившего добровольно уйти из жизни⁵⁶. Православные иерархи идут на такой шаг, например, если решение проститься с жизнью принимается с целью облегчить страдания, причиняемые тяжелыми болезнями.

Похороны некрещеных и мертворожденных

По представлениям албанцев Буджака и Приазовья, новорожденный ребенок становится членом социума лишь только после крещения и наречения его именем. Это важное событие раньше обычно происходило на сороковой день с момента рождения [АМАЭ: Новик 1998: 164, 168]. Следовательно, считалось, что до крещения новорожденный не является человеком в полной мере, он еще находится в процессе перехода из потустороннего мира в мир живых. Специального слова для обозначения ребенка, которого не успели окрестить, в говоре албанцев Украины зафиксировано не было, хотя информанты добавляют, что такой младенец *nok ishte i Parandisë, ajú ishte i d'jállit* (досл. «он не Бога, он — дьявола») [АМАЭ: Новик 2009Б: 63], — именно поэтому священник не участвует в погребении некрещеного ребенка. Сходные идеи фиксируются не только у балканских славян, но и у гагаузов и албанцев-христиан [Nushi 1974: 304; Трефилова 2008: 421; Prifti 2010: 328–329].

Согласно таким представлениям, умерший некрещеным ребенок представляет опасность [Седакова 1990: 55] — он не сможет «пра-

⁵⁶ См. примечание выше к подразделу «Роль священника». — Прим. А.Н.

вильно» перейти в мир мертвых, поскольку еще не является частью этого мира, но уже вышел из потустороннего. Как и прочих «нечистых» покойных, некрещеных детей раньше хоронили за пределами кладбища. На их могилах нельзя было устанавливать крест, и, чтобы знать место, где похоронен ребенок, матери иногда втыкали в землю колышек. Считалось, что умершему некрещеному ребенку нет места среди «чистых» покойников. В подтверждение этого информантка из с. Девнинского рассказала сон, который ей снился, после того как она похоронила свою некрещеную дочь на общем кладбище. Во сне женщина увидела, как большая серая собака разрыла могилу дочери, взяла тело зубами и утащила с кладбища в неизвестном направлении.

Впрочем, и сейчас независимо от того, крещен ребенок или нет, обряд погребения младенца отличается скромностью — присутствуют лишь ближайшие родственники, а поминальную трапезу вообще могут не устраивать. Некоторые информанты также рассказывают о том, что раньше на похоронах младенца, умершего в возрасте до сорока дней, запрещено было присутствовать матери — всю процедуру могла совершить его тетка (Приазовье) или потенциальная крестная (Буджак). Последняя, согласно информации, полученной в Буджаке, отвечает и за оформление гроба — это своего рода подарок крестнику от восприемницы. Запрет на присутствие матери на похоронах ребенка наделен очевидной знаковой прагматикой: он имеет превентивный характер и нацелен на последующее благополучное материнство и защиту будущих детей от смерти. Албанцы Приазовья хоронят ребенка в одежде, соответствующей возрасту: это может быть распашонка и шапочка или обычная простынка, в которую пеленают умершего, вместо гроба могут использовать коробку или почтовый ящик [АМАЭ: Новик 2009Б: 65; АМАЭ: Ермолин 2010Б: 6].

Со смертью некрещеного ребенка связаны некоторые архаичные мифологические представления, сохраняющиеся до сих пор среди албанского населения Украины. Пожалуй, самым ярким из них является поверье о том, что после смерти некрещеный младенец летает над землей день и ночь, потому что не может найти успокоения на том свете [АМАЭ: Новик 2009Б: 62]. Подобные сюжеты фиксируются повсеместно у славян, а также у неславянских народов Балканского полуострова. Так, среди славян широко распространено поверье, что

умерший некрещеным младенец летает в образе птицы [Зеленин 1917: 412; Раденковић 1999: 74–76]. В приазовских селах также были зафиксированы единичные свидетельства информантов, согласно которым умерший некрещеным ребенок (в возрасте до сорока дней) становится ангелом, поскольку у него нет грехов.

У албанцев неотъемлемым корпусом сюжетов, связанных с представлениями о некрещеных детях, являются рассказы о мертворожденных в силу разных причин младенцах (смерть во время родов, выкидыш, аборт). Такие дети будут также страдать на том свете, как и те, которых не успели окрестить. Об этом говорят все информанты, вне зависимости от возраста, аргументируя свои слова положением, что якобы душа у человека появляется еще в материнском чреве. Выкидыш или мертворождение происходит не по воле вынашивающей плод женщины, поэтому ее вины в трагическом исходе беременности нет. Старики объясняли это тяжким трудом роженицы во время протекания беременности.

Если же беременная принимает решение избавиться от плода до его появления на свет, тем самым, по представлениям албанцев, она берет на себя смертный грех, и ее действия вызывают неизменное порицание со стороны сельского окружения. Некоторые информанты говорят, что женщина, сделавшая аборт, после смерти на том свете будет есть своего неродившегося ребенка. Примечательно, что этот же сюжет зафиксирован и у болгар [Седакова 2007: 185, 350].

Однако родные умерших или мертворожденных детей могут облегчить их страдания на том свете и успокоить не только их души, но и спасти свои (смерть некрещеного ребенка — грех матери [АМАЭ: Ермолин 2010А: 47 об.]). Для этого необходимо окрестить потенциально опасного умершего младенца и выбрать для него имя — о возможности крещения детей после смерти (и даже после погребения) говорят многие информанты. Вероятно, церковь идет на этот шаг исходя из представлений, что дети безгрешны и могут предстать перед Божьим судом. Итак, если тело младенца еще не предано земле, таинство крещения совершает священник непосредственно над гробом усопшего (дома или на кладбище). Крещение в таком случае можно интерпретировать как факт того, что ребенок (хотя и посмертно) становится частью социума, преодолевая промежуточное состояние, и его душа беспрепятственно переходит в иной мир.

Если похороны состоялись, а родственники все же хотят установить сопричастность умершего Царствию Божьему, то в этом случае мать или ближайшая родственница должна отнести в храм что-либо из вещей покойного ребенка (шапочку, пеленку, распашонку), которые и будут символизировать самого крестника в тот момент, когда священник будет читать положенные молитвы. После этого одежду необходимо отнести на кладбище и прикопать к могиле вновь окрещенного ребенка [АМАЭ: Новик 2009Б: 65].

Могилы детей, которые были окрещены после смерти, также полагается *запечатать* (см. об этом обряде выше). Если ребенка крестили до погребения, гроб печатают сразу после похорон: священник или мирянин лопатой чертит четыре креста на земле с каждой стороны могилы. В случае если младенца похоронили до крещения, то обряд «запечатывания» могилы существенно изменяется. Вместе с одеждой, необходимой для совершения таинства крещения, мать несет горсть земли с могилы усопшего. Узелок с землей кладут под двери храма, а после службы священник выходит и читает молитву над принесенной с могилы землей. Пока происходит этот обряд, нужно следить за тем, чтобы тряпица с землей не попала в дурные руки — случаи кражи и последующего использования могильной земли для наведения порчи происходят, по словам информантов, регулярно. После окончания богослужения землю возвращают на могилу, с которой она была взята, платок прикапывают тут же. Таким образом, гроб покойного считается запечатанным, душа его обретает покой и переходит в иной мир, не представляя больше опасности для живых людей. По словам некоторых информантов, если не «запечатать» могилу, то мертворожденный или умерший некрещеным младенец будет лежать в могиле лицом вниз и, кроме этого, будет обладать способностью все слышать и являться в дом матери. Ранее некрещеных и мертворожденных хоронили исключительно за пределами кладбища — в канаве *гандек*, однако после совершения таинства крещения (заочно) останки позволялось перезахоронить рядом с могилами родственников [ПМА: Дугушина 2009: 32].

Стоит заметить, что описанный выше способ крещения уже погребенных младенцев и запечатывания их могилы был наиболее распространен до тех пор, пока в албанских селах не были восстановлены церковные приходы с постоянно действующими храмами.

До этого для посещения богослужений и заказа треб людям приходилось ездить в окрестные города, в которых сохранялась церковная деятельность. Воспоминания о той поре до сих пор свежи в памяти албанцев, и они рассказывают много историй о поездках в храмы с той или иной просьбой, и эти повествования, как ничто другое, отражают характер взаимоотношений церковных иерархов и носителей традиции в ситуации, когда желания одних (например, окрестить умершего) вступают в конфликт с установками других (крестить человека полагается при жизни).

Возможность заочного крещения не является особенностью культуры албанцев Украины. Так, среди украинского населения быв. Херсонской губернии (территория совр. Кировоградской обл. Украины) фиксировалась следующая практика: некрещеных детей хоронили со всеми необходимыми вещами для крещения (рубашка, крестик, свеча); считалось, что через семь лет ребенок станет крещеным [Ястребов 1894: 118].

Роженица

Совершенно особой фигурой в контексте погребального обряда предстает роженица. В наши дни албанки рожают в больницах или роддомах, поскольку связь с близлежащими крупными населенными пунктами осуществляется в регулярном порядке, но еще относительно недавно — всего несколько десятилетий назад — роды проходили прямо в домах при помощи повитухи⁵⁷. Как следствие этого — смертность во время родов была значительной. Если роженица умирала, то вероятность смерти ребенка также была чрезвычайно высокой. Младенца хоронили вместе с матерью в отдельной нише под названием *мина*. Если плод еще не вышел из чрева умершей матери, то его не извлекали. На могилу роженицы устанавливали один крест, и в случае, если женщина успела разродиться до смерти, на кресте иногда указывали, что в могиле покоится и младенец.

В культуре албанцев отношение к умершей роженице неоднозначное: одни информанты говорят, что такая женщина сразу после смерти

⁵⁷ См. об этом более подробно в разделах данной монографии: А.С. Дугушина «Родинная обрядность албанцев Украины» и А.А. Новик «Бабин день в традиции албанцев Приазовья: на пересечении пространственных и временных координат». — *Прим. А.Н.*

попадает в рай и является безгрешной (*a ndëljóré*), другие считают, что дух умершей роженицы опасен для живых. Среди албанцев-христиан, живущих на Балканах, фигура умершей роженицы также относится к категории «нечистых» покойных, лишенной церковного чина погребения [Nushi 1974: 305], в то время как албанцы-мусульмане Македонии считают, что роженица после смерти сразу попадает в рай [Sulejmani 2005: 418]. Подобные противоположные представления о последующей судьбе души роженицы также фиксируются на всем ареале расселения славян [Седакова 2004: 46; Кабакова 2009: 463].

Похороны неженатых и незамужних

Во многих локальных этнических традициях существуют представления о потенциальной опасности, которая исходит от покойников, ушедших из жизни в подходящем для свадьбы возрасте. К этой категории мифологических персонажей относятся, в частности, русалки/русалии — девушки, умершие до свадьбы [Зеленин 1917: 412; Нидерле 1956: 272–273; Георгиева 2013: 235–238].

Несмотря на то что рассказы о русалках до сих пор звучат в албанских селах Буджака и Приазовья, информанты не связывают их происхождение со смертью незамужних девушек. В настоящее время умерших до свадьбы людей хоронят в свадебной одежде: парней — в костюмах, а девушек — в белых фабричных платьях. Еще недавно в качестве элемента смертного одеяния фигурировали венки из восковых цветов (для девушек) и восковой цветок в лацкане пиджака (для юношей). Сейчас одежда — это, пожалуй, единственный элемент современных албанских похорон, отражающий параллели свадебной и погребальной обрядности (ср.: [Байбурин, Левинтон 1990: 64–99]).

Строгое отношение к погребению «нечистых» покойников (некрещеных, мертворожденных детей, неженатых и самоубийц) вне пределов кладбища сохранялось в албанских селах Приазовья до начала 1930-х годов, когда умиравших ежедневно десятками людей хоронили в общих могилах [АМАЭ: Новик 2009Б: 65]. Возможно, этому способствовал ряд факторов, и прежде всего борьба с религией и авторитетом церкви в 1920–1930-х годах. В Буджаке некрещеных детей хоронили у забора в пределах кладбища вплоть до начала 1990-х годов. В настоящее время всех «нечистых» покойных хоронят на общем кладбище, к тому же сама его граница является достаточно условной:

ограда обрамляет далеко не весь периметр кладбища, а от прежнего рва остались лишь следы.

Подводя итоги данного подраздела, заметим, что традиции, бытующие ныне среди албанского населения Буджака и Приазовья, во многом идентичны, однако все же обнаруживают некоторые отличия, появление которых, как представляется, необходимо связывать с почти полуторавековым раздельным проживанием двух локальных групп и влиянием на состояние их культуры со стороны соседствующего иноэтничного окружения.

III. Поминальная обрядность

Поминальную обрядность, непосредственно связанную с феноменом смерти и почитания умерших, в христианской культуре следует разделить на два больших комплекса. Во-первых, *индивидуальный* (частный) поминальный цикл, направленный на почитание памяти о конкретном человеке после его смерти, — поминки. Второй поминальный цикл — *коллективный* (календарный), действия которого направлены на сохранение памяти обо всех усопших в семье, в роду, — поминальные дни. Стоит подчеркнуть, что цели этих поминальных циклов существенно разнятся. Поминки в течение года (а также трех, семи или двенадцати лет — в зависимости от локальной традиции) после смерти человека устраиваются для того, чтобы облегчить умершему путь в иной мир и обезопасить переход из категории живых в категорию мертвых (предков, покойников). После того как этот переход будет осуществлен, усопший становится членом когорты предков, и его вместе с остальными умершими нужно помянуть каждый год в установленные дни. Цель подобных ритуалов — установление связи между живыми и мертвыми. Если каждое событие *индивидуального* поминального цикла происходит один раз, то *коллективные* поминовения, приуроченные к конкретному дню христианского календаря, повторяются каждый год в установленные даты.

Далее в работе рассматривается поминальная обрядность албанцев в том виде, в каком об этом рассказывают сами жители села. В говоре албанцев Украины и для поминок, и для поминальных дней используется одна лексема — *пэршпíрт* (алб. будж., приаз. *përshpirt*⁵⁸);

⁵⁸ Ср. с совр. алб. *përshpirtj/e, -a*.

для глагола «поминать» албанцы Приазовья употребляют лексему *a ndэлéным* (алб. приаз. *a ndelénim*), в Буджаке — *a кэйтóнэм* (алб. будж. *a këjtónem*).

Индивидуальный поминальный цикл *Поминки после похорон*

Первая поминальная трапеза совершается сразу после того, как люди возвращаются с кладбища. На поминки после похорон люди идут без приглашения, а на последующие поминальные обеды (прежде всего девятины, сороковины, полгода и год) за неделю до мероприятия семья усопшего составляет список приглашенных лиц. После кладбища на поминки приходят в том числе и те люди, которые выполняли в ходе похорон важные обрядовые функции: мыли покойного, копали могилу (те же люди несли гроб и опускали его в могилу). По словам информантов, этикетная норма, согласно которой на поминки после кладбища приходят все желающие, в Приазовье отличает албанцев от других балканских колонистов — болгар, ритуальная трапеза которых осуществляется только в кругу заранее приглашенных лиц. У албанцев Буджака и Приазовья на поминки собирается большое количество людей, обязательным является присутствие родственников и друзей, а также всех, кто помогал в организации похорон.

Семья усопшего устраивает поминки либо дома (во дворе или в доме⁵⁹), либо в столовой (или кафе/баре)⁶⁰. Безусловно, второй вариант является инновацией, получившей распространение в годы советской власти. Однако и сейчас многие албанцы оценивают удобство и современность такого решения. Во-первых, зал столовой вмещает гораздо большее количество людей, во-вторых, за определенную плату решаются вопросы приготовления пищи, сервировки стола и мытья посуды.

⁵⁹ Информанты в Приазовье вспоминают, что в прошлом все поминки проводились исключительно внутри дома, вне зависимости от погодных условий и времени года.

⁶⁰ О современных заведениях общепита в приазовских селах, в которых происходят подобного рода мероприятия, см. в разделе данной монографии: А.А. Новик «Бабин день в традиции албанцев Приазовья: на пересечении пространственных и временных координат». — *Прим. А.Н.*

Придя в назначенное место, каждый приветствует родных умершего уже известными репликами: «*Ндэлезэт!*» ('Прости ему Бог! / Царствие небесное!') и «*Бальтэ лездэ тэ йетэ!*» ('Пусть земля будет пухом!'). Хозяева во время поминального обеда обычно говорят: *ndeleni* (досл. «поминайте») [Державин 1948: 165]. Перед тем как сесть за стол, помещение и пищу кадят ладаном (алб. будж., приаз. *timján*).

Информанты отмечают, что ассортимент блюд на поминальной трапезе в последние годы существенно изменился и в настоящее время сближается с праздничным столом. В Приазовье поминки, как правило, начинают с кутьи. В Буджаке ложку кутьи принято съедать на кладбище, поэтому на поминках ее уже не подают. В настоящее время рецепт и ритуальная составляющая кутьи значительно упростились. Кутья (алб. будж. *kanún*, алб. приаз. *kiçijá*) представляет собой сладкий отварной рис с изюмом, который раскладывают из кастрюли по блюдам каждому присутствующему на поминках.

Несмотря на восточнославянское окружение и его сильное влияние в разных сферах, ассортимент ритуальных блюд и структура поминальной трапезы албанцев Украины обнаруживают сходство с аналогичными компонентами культуры албанцев южных и юго-восточных *краин* Албании (Корча, Пермет, Скрапар) [АЕ: Mani 1958: 148–149; АЕ: Mitrushki 1967: 47]. Албанцы Приазовья сохраняют в своей современной традиционной культуре албанскую семантику поминальной трапезы: на столе среди прочего обязательно присутствуют блюда, которые сами жители сел считают албанскими — *чóрба* (алб. приаз. *çórba* 'густой мясной суп типа борща'), *картóля тэ ндэндра* (алб. приаз. *kartóla të ndéndra* 'тушеный в томате картофель с мясом домашней птицы'), *бáфэ*⁶¹ (алб. приаз. *báthe* 'тушеная фасоль'), *мáнджа* (алб. приаз. *tánxha* 'рагу из баклажанов'), *пэ́тэ* (алб. приаз. *péte*, приаз. болг. *мелúна* 'слоеный пирог с творогом и сметаной'), *кавармá* (алб. приаз. *kavarmá* 'тушенное в собственном соку мясо'), *крупá ма ля́кэр* (алб. приаз. *krupá ma lákër* — досл. «крупя с капустой»;

⁶¹ Фасоль (и бобовые в целом) считается обязательным блюдом на поминальном столе в восточных и юго-восточных областях Албании [По 2008: 115; Prifti 2010: 100].

перловка с квашеной капустой»)⁶². Выбор закусок может быть любым — колбаса, сыр, рыба (копченая, вареная, жареная, соленая), салаты и овощи. Алкогольные напитки (водка и вино) покупаются в большом количестве, а из безалкогольных популярностью пользуются различные сорта сладкой газированной воды. В последнюю очередь присутствующим подают сладкую выпечку, конфеты и *узвар* (алб. приаз. *izvár* ‘густой компот из сухофруктов’). Выпив *узвар* и взяв некоторое количество сладостей с собой (чтобы члены его семьи также помянули усопшего), человек покидает поминки. Очевидно, что наличие сладкой пищи, завершающей поминальную трапезу, обусловлено ритуалом.

В Буджаке поминальный обед по составу блюд несколько отличается от Приазовья: в качестве обязательных блюд информанты называют тушенную в томате фасоль *бафэ* (алб. будж. *bathe*), *капустняк* (‘квашеная капуста и рис, тушенные с любым мясом’) и, по возможности, *курбан* (алб. будж. *kurbán* ‘баранина, запеченная с пшеничной крупой сорта «арнаутка»’), а трапезу не принято завершать сладким блюдом.

Такой облик приняла поминальная обрядность с начала 1990-х годов. До этого и организация поминальной трапезы, и требования к блюдам были иными. Безусловно, все перемены не произошли в одночасье — они протекали постепенно и постоянно, при этом утрачивались прежние формы и приобретались новые, обусловленные изменениями в укладе жизни и усилением связи между городом и селом. Жители албанских поселений, однако, помнят о том, как раньше устраивали поминки — и когда они были детьми, и когда им самим приходилось собирать людей по этому печальному поводу.

Кутья. Реконструкцию прежнего облика поминального ритуала албанцев Украины необходимо начать с описания кутьи и всех обрядовых деталей, с ней связанных. Весь комплекс действий по приготовлению, освящению и раздаче кутьи албанцы Украины называют словосочетаниями *нгрэ наф* (алб. приаз. *ngré naf* — досл. «поднимать

⁶² О блюдах традиционной кухни албанцев Приазовья см. также в разделах данной монографии: А.А. Новик «Бабин день в традиции албанцев Приазовья: на пересечении пространственных и временных координат», «Свадьба и традиции брака у албанцев Украины». — Прим. А.Н.

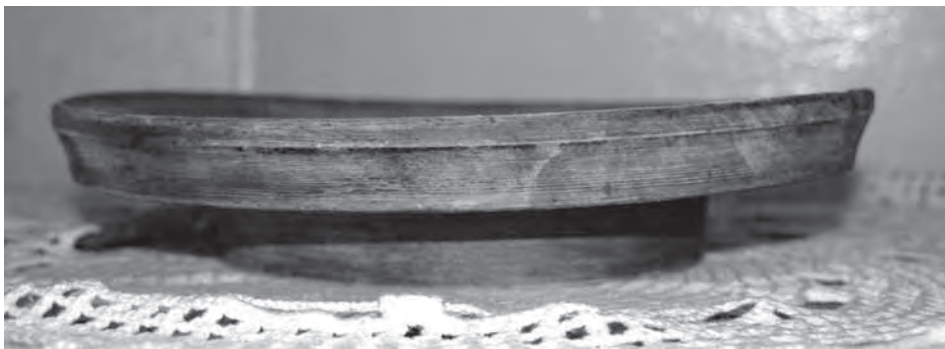


Рис. 7. Поднос *наф*, на который выкладывали кутью.
Хранится в Музее с. Георгиевки. 2011 г. Фото Д.С. Ермолина

поднос») и *поднимать* (делать) *панахїду*. В свою очередь *наф* — это небольшой деревянный поднос, имеющий форму сковороды, на который и выкладывали кутью (рис. 7). Лексемы *наф* и *панахїда* также обозначают готовое блюдо, выложенное на подносе, состоящее непосредственно из кутьи и украшенное конфетами (карамель, монпансье, подушечки), сухофруктами (вишня, изюм, чернослив) и орехами.

Кутья готовилась из пшеничных зерен сорта «арнаутка», которые сначала размачивали в воде, а затем разминали и толкли. В некоторых случаях зерна собирали «про запас»: их вымачивали, мяли, толкли и высушивали. Это делалось для того, чтобы облегчить родственникам приготовление поминок. После того как зерна очистили от шелухи, их варили с сахаром. Раньше зерна в чугушке ставили на всю ночь в печь, а с утра они были готовы. Иными словами, готовить кутью начинали сразу после того, как человек отдаст Богу душу. С утра отваренные зерна выкладывали на *наф* и прижимали марлей, для того чтобы разровнять кутью. Обрядовыми являются следующие важные детали. Во-первых, все эти операции могла проделывать исключительно вдова (алб. приаз. *dúllk/ë, -a*), проживающая в селе⁶³. Это архаичное требование, до последних лет сохранявшееся у албанцев Приазовья (в Буджаке данного обрядового требования уже не помнят), и сейчас имеет параллели на Балканах. Например, у албанцев Черногории обрядовую пищу для поминальной трапезы после похорон разрешено готовить только вдовице из села [Ahmeti 1980:

⁶³ Данное требование относится исключительно к поминальной кутье. На день св. Игната (алб. будж., приаз. *Ignázhdët*) кутью готовили в каждом доме.

261]. Во-вторых, в селе имелись один-два набора для приготовления кутьи — ступка (алб. приаз. *stúpik/ë, -a*), толкушка и поднос *наф* (в далеком прошлом эти предметы должны были быть в каждом доме). Таким образом, эти предметы хранились в нескольких домах в селе, и накануне поминок их нужно было взять, а после использования вернуть хозяину, оставив на подносе несколько ложек кутьи. Денег за использование *нафа* хозяин не брал.

В настоящее время поднос *наф* хранится в этнографической комнате в с. Георгиевке. Он был передан албанкой Анной Ивановной Канаровой (албанка, 1939 г.р., с. Георгиевка). Данный *наф* представляет собой изготовленную на токарном станке деревянную тарелку диаметром 31 см и глубиной 1 см. *Наф* имеет также ножку-подставку диаметром 18 см.

За некоторое время до поминок священник назначал время панихиды, и родственники несли приготовленную кутью в церковь. После службы происходила раздача кутьи всем присутствующим в храме — каждый брал по три чайные ложки. Оставшуюся кутью не выкидывали, а приносили домой и перемешивали с зернами, из которых делалась кутья непосредственно на поминальный обед.

Перед поминками приготовленное блюдо выкладывали на *наф*, украшали конфетами, посыпали кутью сахаром в форме одного большого креста (причем в прошлом форма креста отличалась в зависимости от пола покойного — в чем заключалось отличие, нынешние информанты сказать не могут) и четырех маленьких (в сегментах, образованных крестом), в центр ставили свечу и яблоко. Яблоко в контексте погребальной обрядности не является случайным предметом — в ряде локальных традиций, особенно на Балканах, этот фрукт воспринимается посредником между тем и этим светом. Согласно народному поверью, при встрече с архангелом Михаилом на том свете душа покойного должна иметь с собой яблоко [Георгиева 2013: 68], албанцы Балкан, а также мариупольские греки кладут яблоко в могилу при похоронах [Малинка 1898: 108; Krasniqi 1997: 220]⁶⁴. Было

⁶⁴ Например, в экспозиции Этнологического музея Косово в г. Приштине (алб. *Muzeu etnologjik i Kosovës*) представлен погребальный мужской комплекс с традиционной одеждой, предметами, кладущимися в могилу, и непременным ритуальным зеленым яблоком. — Прим. А.Н.

также засвидетельствовано, что ранее на кутье сахаром изображали фигурку человека, что, безусловно, являлось глубоко архаичной чертой [АМАЭ: Новик 1998: 160]. Поднос с кутьей находился на платке, взятом из смертного узла, который приготовил человек перед смертью. В день поминок на поднос также клали ложечку, зажигали свечу, и молодые родственники мужского пола умершего (дети, племянники, внуки) трижды обносили всех присутствующих на поминках. После того как каждый съедал по три ложки кутьи, все приступали к общей трапезе. Оставшуюся после поминок кутью хозяева не выбрасывали, а скармливали домашней птице — как правило, курам.

До 1970-х годов кутью готовили на поминальные трапезы в следующие дни с момента смерти: обед после похорон, 9-й, 20-й, 40-й дни, 3, 6, 9 месяцев, год и в некоторых случаях на три года⁶⁵. В настоящее время кутью принято обязательно готовить (помимо дня похорон) на 40 дней, полгода и год. В остальные отмеченные даты это требование к поминкам опционально и зависит скорее от общей занятости членов семьи усопшего, нежели от ее экономических возможностей.

Летом 2010 г. в Приазовье было записано поверье, связанное с кутьей, которая готовилась на поминки (9, 40 дней и пр.). Вечером накануне проведения поминок женщина, ответственная за приготовление кутьи, обжаривала муку и тонким слоем посыпала ею пустой *наф*, который на ночь выставляли на стол в доме умершего. Утром, перед тем как выкладывать кутью на блюдо, все члены семьи умершего внимательно смотрели на муку — если с какой-то стороны подноса она осыпалась или на ней были какие-либо следы, то в таком случае албанцы верили, что ночью душа покойного приходила в родной дом, и это считалось хорошей приметой [АМАЭ: Ермолин 2010А: 26].

Порядок проведения поминок. Все информанты отмечают, что поминки раньше (предположительно до 1970-х годов) не были такими продолжительными, как сейчас. Первыми садились за стол женщины (даже в случае похорон мужчины). Поминальная трапеза продолжалась до тех пор, пока хозяева не обнесут три раза поднос

⁶⁵ На Балканах среди населения, исповедующего христианство восточного обряда, установлен тот же порядок поминок, при котором готовят кутью [Kenna 1976: 31–33; Gjidede 2007: 259].

с вином вокруг стола. На поминках полагалось выпить за упокой трижды, причем все женщины пили из одного стакана. Точно такая же практика ранее бытовала в албаноязычном селе Мандрице (Болгария) [ПМА: Ермолин 2014: 9 об.].

В прежние времена, отмечают информанты, женщины практически не выпивали — им наливали вино в рюмки емкостью 80 г, причем после пройденного круга стакан оставался практически полным — присутствующие женщины лишь «мочили в вине губы». За это время они также успевали съесть немного из угощений, приготовленных родными почившего. Албанцы отмечают, что специальных блюд на поминки не готовили — давали то, что было в доме. На стол могли поставить одну общую тарелку с *картоля тэ ндэндра*, причем, присутствующие ели без помощи столовых приборов, а обмакивая в рагу ломоть хлеба. Так делали два-три раза, после чего люди расходились по домам. Если поминальная трапеза приходилась на постный день, то пищу подавали соответствующую.

Информанты пожилого возраста отмечают, что до 1970-х годов поминки после похорон проходили стоя, причем столовых приборов присутствующим не предлагалось (в отличие от последующих поминальных обедов). Еще в середине 1980-х годов оформлять и украшать поминальный стол было не принято: овощи и хлеб резали нарочито грубо, крупными кусками, таким образом маркируя, что повод, собравший людей за трапезой, не является праздничным и не заслуживает тщательной подготовки. Заканчивали поминки, как и сейчас, сладким (Приазовье). В качестве завершающего блюда выступали отваренная с сахаром и изюмом лапша домашнего приготовления — *чóрба тэ прэ́рэ* (алб. приаз. *çórba të prérë*), выпечка и компот *узвар*.

Завершив все необходимые дела на кладбище, на поминки приходили и мужчины. Их трапеза протекала по аналогичному сценарию и не затягивалась надолго. Вино мужчинам наливали в двухсотграммовый стакан, и каждый на поминках выпивал лишь три раза. Гости осознавали, что повод, который собрал их за общим столом, далеко не радостный, поэтому поминки проходили в тишине. После того как все посторонние присутствовавшие уходили со двора, в последнюю очередь к столу подходили родные почившего.

Примерно таким образом албанцы Приазовья устраивали поминки еще сорок лет назад. В настоящее время картина значительно

изменилась: форма проведения подобных мероприятий сблизилась с гражданско-советской.

Во-первых, в наши дни нет разделения трапезы на две части по гендерному принципу — садятся поминать вместе. Переходной формой к данной инновации служила бытовавшая недолгое время в Приазовье практика, когда женщины и мужчины садились по разные стороны стола — друг напротив друга (в настоящее время именно такой тип преобладает в Буджаке).

Во-вторых, существенно изменилось качество поминальной пищи: она сблизилась с праздничной⁶⁶. Хозяева устраивают богатые поминки, покупая сыр, колбасу, рыбу. На столе представлены как минимум два вида салата. Как следствие этого, поминки перерастают в настоящее застолье с обильной едой и выпивкой. Обязательной нормой стали столовые приборы и разнообразная посуда — вилки, ложки, тарелки⁶⁷, стаканы, стопки, хотя еще в 1990-е годы использование вилок на поминках считалось недопустимым.

В-третьих, что касается выпивки, то сейчас перед каждым присутствующим стоит свой стакан, и он вправе наливать себе все, что поставили на стол: вино, самогон или водку, причем в Приазовье предпочтение (даже среди женщин — *sic!*) отдается последней. Эта современная тенденция идет вразрез с традиционными представлениями об алкоголе: старожилы говорят, что вино — напиток от Бога, а водка — от черта. В тот период, когда женщины и мужчины на поминках сидели друг напротив друга, на весь поминальный стол было всего два стакана (на женской и мужской сторонах соответственно), которые перемещались из рук в руки.

Последним пунктом стоит отметить инновации, коснувшиеся блюд, ритуально оформляющих начало и завершение поминальной трапезы. Как было сказано выше, в настоящее время в Приазовье кутьей именуют отварной сладкий рис с изюмом, который подают каждому на отдельном блюде. В конце трапезы сейчас принято

⁶⁶ Ряд исследователей полагает, что в семантике поминальной трапезы содержатся идеи бессмертия и плодородия (подробнее см.: [Thomas [1985]: 238–239; Davies 2002: 40–42]).

⁶⁷ Полевая работа 2011 г. в Буджаке показала, что на поминках принято использовать столовые приборы (без тарелок), а пища выложена на общие блюда.

раздавать конфеты и выпечку, часть которых необходимо унести с собой. Вопреки отчасти ожидаемым прогнозам относительно восточнославянского влияния, у албанцев Приазовья не было зафиксировано киселя и блинов в качестве завершающего поминки. Итак, несмотря на смену формы, содержание крайних и наиболее семантически наполненных блюд трапезы осталось неизменным.

По словам одной из самых пожилых жительниц с. Георгиевки М.Д. Добревой (албанка, 1925 г.р.), раньше плохо хоронили, а теперь хорошо хоронят. Видимо, эта оценка относится не только и не столько к использованию красивых гробов фабричного производства и сопутствующих аксессуаров, но прежде всего к богатой и долгой поминальной трапезе.

Некоторые информанты упоминают также, что в ходе поминок родственники усопшего раздавали одежду (в том числе и *робат тэ капакут* — если это не было сделано на кладбище) и посуду, но, поскольку большинство албанцев в Буджаке и Приазовье соотносит этот важный ритуал с сороковинами, подробнее о раздаче будет сказано далее.

Последующие дни поминок до 40-го дня

Как и во многих других локальных традициях, связанных с православием, византийским обрядом, албанцы Буджака и Приазовья поминают усопшего на 3-й, 9-й, 20-й и 40-й дни с момента смерти⁶⁸. Самым значимым из этих событий оказываются сороковины; размах и форма остальных поминок зависят от размера и благосостояния семьи, из которой происходил усопший.

До девятого дня близкие родственники ходят на кладбище и поливают свежую могилу водой — это делается каждый день утром и вечером (см. далее). Помимо этого, во время утренних визитов до девятого дня нужно сжечь огарки всех свечей, оставшихся с похорон (Буджак). На восьмой день вечером, полив могилу, родные приглашают усопшего на поминки: «*Приходи к нам завтра на обед*» [АМАЭ: Ермолин 2010А: 45]. На следующий, девятый, день ходят только вечером, после поминок, а утром идти не нужно — покойный должен отдохнуть.

⁶⁸ Безусловно, данный цикл имеет античные (или еще более ранние) корни [Alexiou 2002: 7].

На **3-й день** (*тры дым*, алб. приаз. *tri dîtë*) устраивают скромный семейный обед в память о почившем, из чужих приходят только те люди, которые мыли покойного. Таким образом, налицо особая роль этих персон в погребально-поминальной обрядности. Ассортимент блюд поминальной трапезы может быть любым, и ритуальной обязательности, как в случае с обедом после похорон, ни в Буджаке, ни в Приазовье не наблюдается.

Девятины (*нэнт дым*, алб. приаз. *nëntë dîtë*) организованы по схожему принципу — из гостей приходят в дом умершего только те, кто обмывал тело, остальные — члены семьи и близкие родственники. В Буджаке на девятины родные умершего раздают девять тарелок и одну чашку, обязательно одаривая тех людей, кто принимал участие в подготовке тела к погребению. Как в Буджаке, так и в Приазовье были также зафиксированы некоторые сведения о том, что в этот день после обеда похожему человеку из числа близких или друзей отдавали одежду умершего, в том числе и ту, в которой покойный представился (*робат тэ шпиртым / роба дак а ла шпирт*). В настоящее время подобные практики не совершаются. Вероятно, в прошлом эти действия были неотъемлемой частью поминальных церемоний (ср. с гагаузским материалом: [Курогло 1980: 113]).

20-й день (*низэт дым*, алб. приаз. *nizët dîtë*)⁶⁹ в настоящее время не является обязательным для сбора людей на совместную трапезу, хотя еще недавно (1980–1990-е годы) считалось неслучайным, чтобы кто-то из семьи умершего (как правило, женщина — жена, мать, дочь) пошел *раздавать* (алб. приаз. *ndánim*). С утра женщина выходила из дому с подносом или сумкой с выпечкой, раздавала всем, кого встречала на улице, просила помянуть. Каждый брал булочку, произносил: «*Ндэлезэт!*». Информанты отметили, что если день поминок был постным, то выпечка была соответствующей. Аналогичным образом устраивают поминки на **3 и 9 месяцев**.

Для таких случаев албанцы в домашних условиях изготавливали два вида булочек из несладкого дрожжевого теста: *проскура* (алб. приаз.

⁶⁹ Полусороковины (20-й день), хотя и встречаются в ряде восточнославянских локальных традиций, не были зафиксированы в качестве дня поминок у русских и украинцев Приазовья. На Балканах же поминки в полусороковины являются обязательными [Nushi 1974: 306; Вакарелски 1990: 142–143].

proskúr/ë, -a, то есть ‘просфора’) и *гугу́чка* (алб. приаз. *gigúck/ë, -a*). Эти два вида выпечки были без начинки и отличались по форме. В отличие от *гугу́чки*, на *проскуре* ставилась *печать Христа* (с помощью деревянного штампа *мля́тэза* (алб. приаз. *mlátez/ë, -a*) с христианской символикой, который хранился в каждом албанском доме), а также спичкой делались четыре отверстия по углам на верхней стороне или два надреза ножом в форме креста [АМАЭ: Новик 2005: 76]. Если поминки проводились в доме, то хозяйка готовила просфоры по количеству приглашенных дворов (как правило, 15–20 штук). На поминках *проскуру* вручали исключительно мужчине, причем это действие сопровождалось диалогом, который начинал распорядитель поминок:

— *Përshpírt* (имярек)! (досл. «Помяни (имярек)»!)

— *Ndelézët! Të jétë karshí!* (досл. «Царствие Небесное! Да будет то же самое и перед ним!»⁷⁰).

Иными словами, реплика «*Të jétë karshí!*» означает: чтобы покойный был доволен, чтобы он видел, как хорошо его поминают родственники и друзья, и чтобы на том свете его ждало то же самое.

В случае если с какого-то двора на поминки никто не приходил, родственники усопшего относили *проскуру* к ним домой.

Перед тем как пойти по селу и раздавать выпечку, женщина шла в церковь и освящала приготовленное. В настоящее время обряд значительно упростился: булочки без начинки либо заказывают в магазине, либо раздают печенье и конфеты.

Особняком в поминальной обрядности албанцев Украины (и православных христиан вообще) стоят *сороковины* (*дюзет дьит*, алб. приаз. *dyzet dítë*). Считается, что до этого дня душа умершего в последний раз посещает все места, в которых побывал человек при жизни, а на сороковой день с момента смерти возвращается в дом (покойного), после чего покидает этот свет.

На сороковины члены семьи усопшего готовят обед, по составу блюд схожий с тем, который устраивают после похорон. Порядок

⁷⁰ Ср. почти дословное повторение отдельных фраз (по-румейски и по-рурумски) поминального этикета у мариупольских греков: [Пономарьова 2006: 246].

проведения поминальной трапезы также совпадает. Важным отличием, однако, является то, что на место смерти ставят тарелку и стакан с водой⁷¹. В эту тарелку накладывают по небольшой порции каждого блюда, которые едят присутствующие на поминальной трапезе. Бесспорно, эта пища — доля умершего. Для благоприятного завершения обряда поминовения, при котором происходит переход души из мира живых в потусторонний, необходимо, чтобы почивший получил свою долю и «съел» ее. Эту обязанность берут на себя родные покойного — они должны выпить воду и съесть пищу, предназначенную для умершего.

Согласно информации, полученной в албанских селах Гаммовке и Георгиевке, стакан с водой (и тарелку — в с. Гаммовке) ставили в день смерти на то место, где человек преставился — для того чтобы «мог есть и пить, пока приходит». В с. Гаммовке пищу для умершего накладывали не только на сороковины, но также и в остальные дни поминок (3-й, 9-й дни), причем важно было следить за тем, чтобы от еды не шел пар.

По словам информантов, некоторое время назад обязательным элементом сороковин была *раздача*. Родственники умершего раздавали присутствующим его одежду и обувь. По некоторым свидетельствам, вещи покойного нужно было раздавать людям младше него [ПМА: Морозова 2011: 36 об.]. Уже с начала 1990-х годов люди стали неохотно брать одежду умершего человека, тем более ту, в которой он провел последние часы своей жизни. Поэтому культурой был выработан альтернативный механизм, позволяющий сохранить важный и архаичный элемент обряда, — ко дню поминок родственники умершего покупают новую одежду, по размеру и вкусам соответствующую той, которую носил человек при жизни. Только в этом случае пришедшие на поминки берут вещи, которые им предлагают. По словам информантов, в Приазовье раньше бытовала особая процедура одаривания. Во-первых, одежду раздавал кто-то из родных одного пола с покойным. Во-вторых, он брал одежду, шел вдоль стола и клал на плечо каждому гостю (того же пола) один предмет одежды (в случае смерти женщины это могли быть платки, фартуки и т.д. Утраченным оказался, однако, наиболее архаичный, как представляется, сюжет

⁷¹ Подобная практика распространена и у гагаузов [Курогло 1980: 95].

раздачи одежды: раньше один из друзей покойного, который имел некоторую физическую схожесть с почившим, получал полный комплект одежды (*рóбат тэ дюзэтэт*, алб. приаз. *róbat të dyzétèt*) и должен был носить эти вещи. Аналогичный элемент поминок на 40-й день фиксируется и у болгар [Вакарелски 1990: 144].

Интерпретация подобных ритуальных практик может быть крайне разнообразной, однако, возможно, их глубинная цель — преодоление страха смерти посредством наделения индивида качествами усопшего (похожий внешний облик, одежда, дружба при жизни, которая подчеркивает схожесть характеров) и ввода его в сообщество в новой роли.

Информанты в Приазовье вспоминают, что, помимо одежды, раньше на сороковины также раздавали тарелки, особенно тем людям, которые мыли покойного. Подобный обычай зафиксирован у болгар (ср. болг. *паничени задуши* ‘посудные поминки’), на которых принято раздавать тарелки [Седакова 2007: 303]). В Приазовье информанты вспоминают, что в конце трапезы каждый присутствующий (если на поминках была семья, то вручали женщине) получал обрядовый хлеб (*проскура*), а также новую тарелку и ложку, причем в тарелку хозяева накладывали по ложке каждого блюда, имеющегося на столе. Все это было необходимо отнести к себе домой и съесть с семьей, помянув усопшего. Тарелка и ложка оставались в пользовании. В настоящее время после обеда всем раздают пакетики со сладостями, предназначенными для того, чтобы члены семьи также почтили память усопшего.

В Буджаке традиция одаривания присутствующих на поминках сорокового дня сохраняется. Помимо тарелок с пищей, которые получают все гости, семья усопшего выбирает несколько человек (это могут быть внуки умершего или наиболее бедные родственники) и дарит им примерный набор предметов: одному — стол, лампу, солонку; второму — подушку, одеяло, постельное белье; третьему — мыло и/или бритву (если умер мужчина); четвертому — веник и половик. Данный набор может быть сокращен или, наоборот, расширен в зависимости от благосостояния семьи усопшего. Если эти вещи по каким-либо причинам не раздавались на поминки сорокового дня, то это нужно было сделать на годины. Подобные практики были зафиксированы и у гагаузов [Курогло 1980: 113].

Ритуальной раздаче албанцы придавали огромное значение, поскольку считалось, что благополучие и достаток умершего в загробном мире напрямую зависят от действий, производимых живыми людьми (ср. фразу «Тэ йетэ карши!»). По мнению отечественного слависта и балканиста И.А. Седаковой, раздача и одаривание — сердцевина поминальной обрядности. Безусловно, раздача как мотив поминок является важной и очень насыщенной сферой ритуального поведения, которая рассматривается исследователями как символическое наделение участью [Седакова 2007: 304].

Будучи одним из ключевых пограничных моментов поминальной обрядности, сороковины определяют поведение родственников умершего, накладывая ряд обязательств и запретов.

Самое главное обязательство в этот период — посещение могилы умершего и заказ поминальных треб в церкви. Информанты помнят, что раньше нужно было ходить на кладбище два раза в день в течение всех сорока дней. Ориентировочно с начала 1990-х годов обязательным является посещение могилы в первые девять дней с момента смерти, за исключением утра девятого дня — когда покойный должен «отдохнуть».

Отдельно следует описать ритуальные особенности, определяющие поведение людей на кладбище. Во-первых, ходить на могилу положено утром и вечером. По некоторым сведениям, временные рамки также регламентированы — в первые часы до восхода и после заката. Иными словами, контакт с умершим в таком случае осуществляется в период сумерек — именно в это время границы миров являются наиболее прозрачными.

Поливание могил

Идущий на кладбище (как правило, это женщина) берет с собой посуду с водой, свечи и сладости (либо кутью и вино — на сороковины, полгода, години). В качестве посуды раньше использовали обыкновенные чайники, с появлением пластиковых бутылок стали применять их. Сосуд с водой на кладбище несут без крышки, *потому что это ихняя вода* (представления о «покрытой» воде как живой и «непокрытой» как мертвой и связанной с нижним миром являются универсальными и до сих пор бытуют, к примеру, в повседневной жизни у русских старообрядцев многих согласий). После возвраще-

ния с кладбища чайник или бутылку ставят на порог дома, где эта тара должна простоять до вечера (если ходили утром) или до утра (если ходили вечером), после чего ее снова можно использовать в быту.

Поливают могилы следующим образом: воду на землю в форме креста льют три раза, начиная со стороны головы, таким образом, чтобы распределить кресты равномерно по могиле (рис. 8). По поверьям албанцев, этот ритуал направлен на то, чтобы обеспечить умершего необходимым количеством воды. Основная цель поливания — напоить покойника, утолить его жажду (алб. приаз. *a lak të vdëkurnë*, *a ляк тэ вдэкурнэ*) и дать ему умыться. Подобными мотивами руководствуются и албанцы Балкан⁷², когда поливают могилы своих близких [Tirta 2006: 324–325]. На могиле также оставляют воду в банке или стакане. В Буджаке была зафиксирована такая последовательность поливания могилы на поминках спустя полгода после смерти: ближайшие родственницы (жена, дочь, внучка), присутствующие старшие женщины, старшие мужчины, младшие женщины, младшие мужчины [ПМА: Морозова 2011: 40]. После этого на могиле зажигают свечи и раздают сладости (или кутью и вино) всем присутствующим на кладбище и тем, кого повстречают на обратном пути домой. По словам некоторых информантов, небольшое количество воды нужно было оставить и вылить, выходя с кладбища, у его ворот. Возможно, данный обычай является отголоском практики поливания «нечистых» покойных, захороненных вне границ кладбища.

В советский и постсоветский периоды, до появления в селах штатного священника, люди для поливания могилы использовали обычную воду из колонки. Местное духовенство выступает резко против давнего обычая поливать могилы, но — в качестве уступки — позволяет албанцам окроплять могилы святой водой. Не все люди готовы принять подобную альтернативу, но даже они сейчас добавляют святую воду в ту, которой поливают могилы своих усопших родных.

⁷² Согласно народным представлениям, фиксируемым у албанцев как Украины, так и Балканского полуострова, покойный, очнувшись ночью на кладбище в полном одиночестве, испытывает как жажду, так и несравнимую тоску, ему хочется внимания и заботы. Вода, которой поливают его могилу, не только утоляет жажду, но и избавляет от моральных страданий. — Прим. А.Н.



Рис. 8. Албанка М.С. Бельтек поливает могилу. С. Жовтневое. 2011 г. Фото Д.С. Ермолина

Тем не менее деятельность священнослужителей в с. Георгиевке некоторым образом изменила отношение албанцев (из числа активных прихожан церкви) к своим традициям. Так, информанты, которые стали посещать церковь при о. Викторе, сейчас утверждают, что поливать могилы — это очень большой грех. По их мнению, сейчас соблюдают этот обычай лишь те, кто не верит в Бога. «*Брызгать можно только святой водой, а так налить нельзя — они и так там плавают. А святая вода до него дойдет*» [АМАЭ: Ермолин 2009А: 14]. Из этого высказывания становится ясно, что прежний комплекс мифологических представлений лишь сменился другим. Рассказывая о погребальном обряде албанцев, особенно о тех практиках, которых нет в православной традиции, наша информантка часто добавляла, что раньше у них такого не было (хотя обычай поливания могил албанцами Украины был упомянут при первом описании культуры данной этнической группы [Державин 1948: 167]). По ее словам, подобные обряды были у русских или украинцев, а албанцы стали исполнять их потому, что в селе не было священника и некому было научить.

Ритуальное поливание могил и омовение костей водой или вином (в том числе в случае так называемого повторного погребения) широко известны и хорошо описаны на балканском, в частности на албанском, румынском болгарском, греческом и гагаузском, материале [Малинка 1898: 108; Парашкевов 1907: 406; Thornton 1937: 289–294; Салманович 1977: 304; Danforth, Tsiaras 1982: 15–21; Вакарелски 1990: 144–145; Tirta 2004: 227, 230–231; Трефилова 2008: 248–249; Ђаповић 2009: 76–77 и мн. др.].

Для настоящего исследования важными являются упоминание обряда поливания могил повсеместно на территории расселения албанцев на Балканах и связь его с культом воды. Анализ обычая поливания могил на Балканах показывает, что его ключевой мотив — потребность умершего в «успокоении и освежении, хотя в основе этих воззрений, уходящих в глубь веков, лежат представления о том, что покойный в земле испытывает жажду и его нужно напоить» [Tirta 1996: 24]. Неочевидными, но все же возможными являются параллели между современными ритуалами поливания могил и омовения костей и схожим этапом в структуре реконструируемого индоевропейского погребального обряда [Иванов 1990б: 5, 7].

Запреты на период траура

Время до 40-го дня с момента смерти — период глубокого траура⁷³ близких членов семьи усопшего, и регуляция поведения родственников в эти дни осуществляется через систему запретов. Естественно, носящие траур⁷⁴ не должны смеяться, петь, танцевать и развлекаться. С появлением и массовым распространением телевизоров в албанских селах (конец 1970-х годов) был наложен запрет и на просмотр телевизионных передач до сороковин, поскольку этот вид времяпрепровождения расценивался как развлечение. В настоящее время пожилые албанцы призывают своих молодых родственников хотя бы к девятидневному воздержанию от просмотра телевизора.

Подобный сценарий развития установок и норм по отношению к инновациям в контексте ритуального поведения, пожалуй, является характерным для самых различных локальных культур, однако к настоящему моменту телевизор и радио как предметы быта настолько глубоко укоренились в современном сельском обществе (возможно, под влиянием более престижной городской культуры), что это привело к изменению традиционного (в общем негативного) отношения прежде всего к телевидению.

По воспоминаниям информантов преклонного возраста, до 9-го дня с момента смерти членам семьи умершего запрещалось стирать (особенно с мылом), кроме тех вещей покойного, которые собирались раздавать на поминки.

Другой запрет, бытующий у албанцев Буджака и Приазовья, связан с христианскими представлениями о том, что на протяжении сорока дней с момента смерти душа усопшего находится в мире живых. До сороковин нельзя садиться или ложиться на то место, где человек

⁷³ В настоящее время среди албанцев Украины не существует четко определенного распределения траурных обязательств, зависящих от семейной иерархии и близости отношений с покойным, однако среди албанцев Балкан сложная система, определяющая сроки и степень траура, до сих пор функционирует [Tuda 1978: 166–167; Shtjefni 1998: 119–121].

⁷⁴ В женском костюме состояние траура маркируется головным убором черного цвета. Семантика черного цвета в качестве траурного отражена в албанском выражении ‘носить траур’ (алб. приаз. *mbaj zi*), в котором лексема *zî*, -и (траур) является субстантивированным прилагательным (от прил. *i zî* ‘черный’).

умер, — как говорят албанцы: «На мертвого сядешь». А.И. Канарова (албанка, 1939 г.р., с. Георгиевка) рассказала связанную с этим запретом историю:

В семье умерла женщина. Прошло сорок дней, и накануне сороковин ее дочь испекла столько булочек, сколько дворов должно было прийти на поминки. Затем она растелила клеенку на то место, где умерла мать, положила только что испеченные булочки и отправилась спать. В эту ночь приснилась ей мать-покойница. Мать рассердилась на дочку и говорит: «Ты положила эти булочки на мое место! А я где лягу? Нет места мне!» [АМАЭ: Ермолин 2010А: 5 об. — 6].

Данный запрет широко известен на Балканском полуострове: во многих регионах Албании во избежание контактов живых с «мертвым» пространством в доме (локусом, где человек умер, где находился покойный до момента похорон) в эти места вбивали один или три гвоздя [Tirta 1996: 24].

И наконец, еще один запрет, бытовавший ранее у албанцев Украины, выражался в том, что до сороковин (а точнее — до вечера накануне поминок сорокового дня) близкие родственники мужского пола не должны были бриться. Это выражение траура также повсеместно известно на Балканах: мужчины не брились в течение сорока дней и более — в зависимости от близости родства с покойным [Tuda 1978: 167; Вакарелски 1990: 154]; а также среди бессарабских гагаузов и мариупольских греков [Ксенофонтова-Петренко 1979: 183–184; Курогло 1980: 114; Пономарьова 2006: 246].

Архаичным проявлением траура, сохранившимся до сегодняшнего дня в Буджаке, является требование, согласно которому на протяжении сорока дней (а ранее — года) с момента смерти мужа вдова должна ходить с расплетенной или частично заплетенной косой⁷⁵. В Приазовье способ маркирования траура в некоторой степени отличается: женщина не расплетает косу, а привязывает ее к телу лентой (узел был спереди), причем не обязательно черного цвета (допуска-

⁷⁵ Аналогичный способ демонстрации траура фиксируется в некоторых болгарских локальных традициях [Вакарелски 1977: 497].

ется использование даже красной ленты) [АМАЭ: Ермолин 2011Б: 1 об.]. Данные способы, маркирующие нахождение в трауре, подчеркивают промежуточное состояние женщины (лиминальность) при ее переходе из статуса жены во вдовство (которое семантически сближается со старостью).

Кроме этого, у албанцев Украины траурные запреты сохраняются и в сфере календарной праздничной обрядности. Так, в течение года с момента смерти человека члены его семьи не принимают участия во всех крупных праздниках: прежде всего накладывается запрет на приготовление традиционных пасхальных блюд (куличей, крашеных яиц). Поскольку в Буджаке сохраняется обычай приносить в жертву барана на день св. Георгия — *курбáн* (алб. будж. *kurbán*) — и устраивать трапезу на улице, перед воротами дома, то семья, переживающая период траура, остается в стороне и от этих праздничных мероприятий. По единичным сведениям, полученным в Буджаке, члены семьи, носившие траур на протяжении года, должны были его снять за неделю до годин.

Поминки после 40-го дня

Считается, что после 40-го дня душа отошла в мир мертвых, однако окончательный переход покойного в разряд предков (то есть «чистых» покойников), согласно представлениям албанцев Украины, состоится только спустя год после смерти.

Именно поэтому в культуре албанцев до года также существуют поминки на 3-й, 6-й, 9-й месяцы. В эти дни ходят поливать могилу усопшего. Организация поминального обеда зависит от благосостояния семьи. В настоящее время на **3-й** и **9-й месяцы** (соответственно *тры муй* (алб. приаз. *trì muj*) и *нэнт муй* (алб. приаз. *nëntë muj*)) принято *раздавать*, поскольку организация поминок сопряжена с немалыми финансовыми тратами. На **полгода** (*джаит муй*, алб. приаз. *gjashhtë muj*) некоторые семьи устраивают поминки и приглашают большое количество людей, включая тех лиц, кто копал могилу и обмывал тело умершего (рис. 9). Поминальная трапеза проходит по известному сценарию⁷⁶: начинается с кутьи (рис. 10), заканчивается

⁷⁶ Перед поминальной трапезой ближайшие родственники усопшего по очереди могут кадить то место, где человек умер [ПМА: Морозова 2011: 37].



Рис. 9. Поминальный обед на полгода с момента смерти.
С. Жовтневое. 2011 г. Фото М.С. Морозовой



Рис. 10. Кутья из пшеницы, приготовленная на поминки на полгода.
С. Жовтневое. 2011 г. Фото М.С. Морозовой



Рис. 11. Приготовленные для раздачи на полугодовые поминки наборы, состоящие из хлеба *куляч*, свечи, тарелки, ложки, полотенца и конфет.

С. Жовтневое. 2011 г. Фото М.С. Морозовой

компотом. В отличие от сороковин, на полгода не происходит раздачи одежды, но могут раздаваться посуда и ритуальный хлеб *куляч* со свечой (рис. 11). Раздача начинается с мужчин, причем принимающий должен перекреститься, съесть ложку кутьи, выпить глоток вина, поцеловать *куляч*, принимая его из рук раздающего [ПМА: Морозова 2011: 37]. Если у родственников нет возможности организовать обед, тогда обязательно нужно *раздать* печенье или конфеты, купленные в магазине. Обязательным, как и во все прочие даты поминок, является посещение кладбища.

Годины (*motmót*, алб. приаз. *motmót*) являются крайне важным событием поминальной обрядности, завершающим индивидуальный поминальный цикл. Албанцы Украины верят, что поминки в течение года с момента смерти необходимы для того, чтобы обеспечить покойному переход в группу предков, после чего он вместе с остальными умершими членами семьи поминается в определенные календарные даты. В настоящее время именно на години устанавливается постоянный памятник взамен того, который был поставлен в день погребения.

Не случайно раньше существовала четкая дифференциация в поминовении недавно умерших и предков. В течение первого года

любое поминовение усопшего сопровождается походом на кладбище и поливанием могилы: на 3-й, 9-й, 20-й, 40-й дни, 3, 6, 9 мес., год, а также во все субботы, которые считаются поминальными днями (аналогично у гагаузов [Курогло 1980: 114]). До середины 1990-х годов во все эти дни запрещалось поливать могилы родственников, умерших более года назад, — для их почитания существовали специальные даты, предусмотренные православным и народным календарями. Таким образом, очевидным является безусловное разграничение «свежих» покойных и предков. В настоящее время эта грань стирается — при случае албанцы поливают все могилы своих родных, независимо от времени, прошедшего с момента смерти.

На години обычно устраивают поминальный обед, схожий с теми, что были описаны выше. Как и на сороковины, выставляется отдельная посуда для усопшего: в тарелку накладываются блюда со стола, а стакан наполняется водой. В доме собирается много людей — родственники и друзья покойного, а также люди, принимавшие участие в погребальном обряде (в некоторых случаях приглашенных бывает до ста человек). После трапезы всем раздают сладости — конфеты, печенье, булочки, которые нужно отнести к себе домой. В ходе полевой работы в Буджаке была получена информация о том, что на години происходит *раздача* одежды покойного (или новой, купленной специально для поминок). Из числа всех присутствующих, как и на прочих поминках, выбирался один человек, соответствующий усопшему по полу, которому вручали целый комплект одежды (*róbat тэ мотмóтит*, алб. будж. *róbat të motmótit*).

На этом индивидуальный поминальный цикл считается завершенным. При желании и достаточном материальном обеспечении семьи усопшего родственники устраивают обед на третью (*тры вит*, алб. приаз. *trî vit*), пятую и десятую годовщины смерти. Помимо этого, на каждую годовщину смерти кого-то из членов семьи принято раздавать конфеты и печенье.

Анализ индивидуального поминального цикла

Рассмотрев поминальную обрядность албанцев Украины, связанную со смертью конкретного человека, можно констатировать, что в настоящее время существуют два общепринятых коллективных

типа почитания памяти усопшего: *поминальная трапеза*⁷⁷ (трапеза после погребения, на 3-й, 9-й, 40-й дни, полгода (только Буджак) и год) и *раздача сладостей* (на 20-й день, 3 мес., полгода (только Приазовье), 9 мес.) с обязательным посещением кладбища родными. Соответственно, в зависимости от типа поминовения, характерного для конкретного дня, можно делать выводы о важности этой даты в представлениях о пребывании души в потустороннем мире. Иными словами, можно выделить основные (3-й, 9-й, 40-й дни, год, 3 года) и второстепенные (на 20-й день, 3, 6⁷⁸, 9 мес.) по форме поминки. Помимо этих двух категорий, поход на кладбище без последующей совместной трапезы (до 9 дней, каждую субботу до года) следует считать отдельным типом поминовения. Расположив вышеописанные типы на условной «шкале включенности социума» в поминальный комплекс, получаем следующий перечень возможных поминальных действий:

- *поход на кладбище*⁷⁹ *без последующей трапезы* — на протяжении девяти дней с момента смерти (кроме дня погребения, 3-го и 9-го дней), каждую субботу до года;
- *поход на кладбище с последующей раздачей сладостей «за упокой»* — на 20 дней, 3, 6 (Приазовье), 9 мес.;
- *поход на кладбище с последующей коллективной трапезой в доме усопшего (или в столовой)* — день погребения, 3-й, 9-й, 40-й дни, 6 мес. (Буджак), год, 3 года (иногда).

Данные сценарии поминок относятся к настоящему времени, однако в прошлом эта классификация была несколько иной: по словам информантов, после похорон на кладбище ходили до 40-го дня, а на 20-й день и на 3, 6, 9 мес. также устраивали обед⁸⁰. Иными словами,

⁷⁷ Поминальная трапеза оканчивается *раздачей*: родственники усопшего раздают каждому присутствующему просфору, тарелку и ложку, а также сладости [АИЭА: Иванова 1970: 23].

⁷⁸ В настоящее время поминки с обедом на полгода устраивают в Буджаке, а в Приазовье принято раздавать сладости. По всей видимости, причина кроется в различном экономическом положении населения двух регионов.

⁷⁹ Полевой материал, собранный в Буджаке, свидетельствует о том, что при посещении кладбища сохраняется традиция оплакивания покойного.

⁸⁰ Сходную структуру имеет поминальный цикл албанцев Балканского полуострова, исповедующих христианство греческого обряда [АЕ: Mani 1958: 154–155].

сценарий, при котором родственники усопшего ходят по селу и *раздают*, является инновацией, а традиционной формой поминок в лубую из дат служили коллективные трапезы.

Н.С. Державиным было зафиксировано, что до 1940-х годов на 3-й, 9-й, 20-й, 40-й дни семья устраивала поминальный обед [Державин 1948: 165], в то время как сейчас все информанты отмечают, что на 20-й день принято *раздавать*.

Можно сделать осторожное предположение, что распределение типов поминовений в зависимости от дня с момента смерти к настоящему времени подверглось сильному влиянию канонического православия, которое выразилось в выделении основных (3-й, 9-й, 40-й дни и год) и второстепенных поминок из всей совокупности поминальной обрядности, состоявшей ранее из событий, имевших одинаковую форму. Помимо этого, в Приазовье не исключено и влияние восточнославянского окружения.

Календарный поминальный цикл

В отличие от поминок, являющихся в течение года семантическим продолжением похорон, поминальные дни, которые происходят в определенные христианским календарем даты, направлены на то, чтобы вспомнить всех усопших членов семьи. Цель подобных ритуалов — актуализация связи между живыми и мертвыми людьми, подчеркивание уважительного отношения к ним, а руководящие мотивы — желание заручиться поддержкой и расположением предков [Шрадер 1913: 176; Зеленин 1917: 400; Tirta 1979: 91].

Прежде чем описывать календарный поминальный цикл албанцев Приазовья, необходимо заметить, что в начале XXI в. он предстает в довольно редуцированном состоянии (по сравнению с более ранними описаниями традиционной культуры данной этнической группы) и связан в основном с Пасхальным циклом. Возможно, причина столь сильной редукции кроется в том числе и в секуляризации общества в период активного советского влияния на традицию албанцев начиная с 1930-х годов.

Прежде всего представляется необходимым описать актуальное состояние календарной поминальной обрядности, зафиксированной со слов информантов. В рамках данного исследования первостепенную важность и особый интерес представляли сведения о календар-

ной обрядности албанцев согласно традиционным воззрениям. Именно поэтому в ходе полевой работы с информантами мы не использовали анкеты-опросники, в которых указан полный календарный поминальный цикл, — при сборе материала акцент делался на беседы о поминальных днях, названных жителями албанских сел. Такая позиция исследователя позволяет оценить современное состояние культуры в соотношении с набирающим обороты в данном регионе влиянием православия Московского и Киевского патриархатов.

Пашка а Йогле

В настоящее время основным поминальным днем в православном календарном цикле албанцев Украины является день *Па́шка а Йо́гле*⁸¹ (алб. приаз. *Páshka a Jóglë, Ni Tóçkírte Páshka* — досл. «Малая Пасха» — название, распространенное в Приазовье) или *Тэ хэнэ тэ ндэрвэрре* (алб. будж. *Të hënë të ndërvërre* — досл. «Понедельник кладбища»), который отмечается на восьмой день после Пасхи.

По дате *Пашка а Йогле* совпадает с днем поминовения, который в русской (отчасти украинской и белорусской) традиции именуется *Радоницей* (может также отмечаться два дня — в понедельник и во вторник); на общую семантику *Пашка а Йогле* и Радоницы косвенно указывает и приазовский вариант названия *Провода́* — именно этот поминальный день является аналогом Радоницы в ряде районов Украины [Украинцы 2000: 326, 419].

Различные этнические группы карпато-балканского ареала также отмечают понедельник после Фоминой недели в качестве поминального дня: болг. *Малък Великден*, рум. *Paștele mici*, гагауз. *Küçük Paskellä* — все досл. «Малая Пасха». У гагаузов и болгар также существуют синонимы для наименования этого дня — *Ölülerin Paskellesi, Мратвия Великден* (досл. «Пасха мертвых») [Сорочяну 2008: 118]. Отдельно стоит упомянуть наличие поминального понедельника — *Мратвия Великден / Суфиен ден* — у бессарабских болгар [Державин 1908: 194; 1914: 150, 164]. В некоторых балкано-славянских традициях следующее воскресение после Пасхи называется *Млади Ускрс* или

⁸¹ В Приазовье зафиксированы также названия *Их понедельник, Тэ хэнэ тэ вэррвет* (алб. приаз. *Të hënë të vërrevet*, досл. «Могильный понедельник») [АМАЭ: Новик 1998: 66], *Провода́*.

Мали Ускрс (досл. «Малая Пасха»). У румын первое воскресенье после Пасхи — *Duminica Tómei* (досл. «Фомино воскресение»), *Pascile micí* (досл. «Малая Пасха») — поминальный день, когда устраивались общественные поминальные трапезы [Салманович 1977: 307–308].

К *Пашка а Йогле* албанцы начинают готовиться заранее: в субботу на шестой день после Пасхи женщины занимаются приготовлением пищи для поминальной трапезы, которая во многом совпадает с блюдами пасхального стола: пекут куличи, красят яйца, делают слоеный пирог *мелину* с творогом и сметаной, отваривают куриное мясо. Популярными блюдами в Приазовье также являются *картоля тэ ндэндра*, *крупа ма лякэр* и *манджа*, считающиеся традиционными. Однако, пожалуй, один из самых важных компонентов обрядовой кухни в этот день — небольшие калачики вытянутой формы из дрожжевого теста (*куляч*), их также пекут в субботу, причем количество изготавливаемой выпечки строго соотносится с числом усопших близких родственников. Подобное название обрядового хлеба сохранилось и у албанцев Балкан [Tirta 1996: 25]. По поверью, бытующему у албанцев Приазовья, хлеб, приготовленный в воскресенье, будет испорченным — «он весь червивый» [АМАЭ: Новик 1998: 67], поэтому именно в субботу выполняются все основные хозяйственные хлопоты перед важнейшим поминальным днем, а воскресенье оставляют для отдыха. Запрет на работу также накладывается и на последующие дни: с понедельника по среду ничего по дому делать нельзя, исключение составляет работа в колхозах (иными словами, на хозяйна), выполнение которой не считается чем-то предосудительным или греховным. Пожилые люди полагают, что проводить свободное время нужно в беседах и совместных трапезах, вспоминая усопших членов семьи [АМАЭ: Новик 1998: 69].

В понедельник женщины встают засветло и продолжают подготовку ко дню *Пашка а Йогле*: готовят салаты, нарезают сыр и колбасу, варят различные каши. Особой популярностью в качестве поминального блюда пользуется каша из пшеничной крупы — *болгúr* (алб. будж., приаз. *bolllgúr*) [АМАЭ: Новик 1998: 67]. Всю приготовленную пищу, а также бутылки с алкогольными напитками (водка для мужчин, вино для женщин) еще в 1980-е годы заворачивали в специальные полотнища или платки, в последнее время складывают в сумки и пакеты. Такой узел (сумка) с едой и напитками, являющийся эле-



Рис. 12. Поминальный обед на кладбище в день *Пашка а Йогле*.
С. Жовтневое. 1969 г. Фото из личного архива Е.С. Бонжук

ментом обрядового действия (например, свадьбы или поминальной трапезы), на говоре албанцев Украины называется *каніска* (алб. приаз. *kaníska*, алб. будж. *kaníska*)⁸².

Необходимо заметить, что до недавних пор⁸³ трапеза на кладбище была обязательным сюжетом поминального дня *Пашка а Йогле* (рис. 12). В настоящее время ситуация изменилась — люди собираются за поминальным столом дома. Далее приводится описание того, каким образом раньше осуществлялось посещение кладбища с трапезой.

Взяв корзину с *каниской*, скатерть и чайник с водой для поливания могил, в 8–9 утра люди шли на кладбище. Затем все присутствующие расстилали на земле скатерти (позднее — клеенки) в специально отведенном для этого месте рядом с кладбищем (на этих местах в селах Георгиевке и Гаммовке в середине 1990-х годов были установ-

⁸² Данная реалья с идентичным названием фиксируется и у албанцев Юго-Восточной и Южной Албании (*краины* Колёня, Корча, г. Гирокастра и др.). — Прим. А.Н.

⁸³ В Буджаке — до 2000-х годов, в Приазовье — до середины 1990-х.

лены столы и лавки, которые так и не использовались по назначению), раскладывали еду⁸⁴. Тем временем старшие женщины из каждой семьи ходили поливать могилы близких родственников семьи. Полив могилу водой в форме креста три раза и положив на нее обрядовый хлеб (*куляч*), женщина шла к следующему захоронению.

С появлением в середине 1990-х годов постоянного священника в селах Приазовья местное духовенство также стало принимать участие в дне поминовения усопших. Священник приходил на кладбище позже остальных жителей села, служил панихиду, обходил крестным ходом вокруг кладбища, читал литии за упокой на отдельных могилах. После этого он окроплял принесенную пищу святой водой (из алкоголя допуская лишь вино), и все присутствующие садились поминать. Информанты в Приазовье вспоминают, что до Великой Отечественной войны священник обходил с крестным ходом кладбище три раза.

Ранее (до середины 1980-х годов) мужчины и женщины рассаживались отдельно, мужчины пили водку, напитком женщин стало вино (однако пожилые информанты помнят, что раньше женщинам не позволялось даже домашнее вино, которое считалось исключительно мужским напитком). Дети должны были разносить пасхальные яйца и куличи односельчанам с просьбой помянуть усопших членов их семьи. Перед поминовением люди обменивались следующими репликами:

Ндэлэйю! ('Поминайте!') — *Ндэлэзэт!* ('Прости ему Бог! / Царствие небесное!')

С кладбища по домам расходились в 13–14 часов. Во многом благодаря сохранявшейся традиции коллективной трапезы поминальный день *Пашка а Йогле* был одним из двух событий в году (наряду с празднованием престольного праздника, так называемого *Храма*), когда все жители села и ранее покинувшие родные места люди собирались вместе.

Начиная с середины 1990-х годов происходит ряд важных трансформаций в организации поминального дня *Пашка а Йогле*.

⁸⁴ По схожему сценарию поминание усопших проходило и у мариупольских греков. — *Прим. А.Н.*

Во-первых, священник, который являлся настоятелем храма в с. Георгиевке, убедил прихожан в том, что поминать усопших следует дома по возвращении с кладбища, в крайнем случае допускается короткая трапеза рядом с могилами родственников. Во-вторых, в настоящее время жители села ходят на кладбище поливать могилы в 3–4 часа утра, поскольку местное духовенство выступало и против этой традиции, несмотря на то что отец Александр относится к традиционным практикам более либерально. В 10 часов утра на кладбище проходит панихида по усопшим и крестный ход, после чего читаются литии на могилах. Пришедшие на кладбище люди раздают конфеты, печенье, магазинную выпечку и спешат домой — ведь дома должен состояться поминальный обед, за которым соберутся члены семьи и близкие друзья.

Представляется возможным говорить о том, что реально действия священника привели к ослаблению связей между жителями албанских сел. Судя по тому, с каким удовольствием и воодушевлением информанты рассказывают о том, как раньше отмечалась Малая Пасха (*Пашка а Йогле*), можно сделать вывод, что этот день был важным событием в их духовной и социальной жизни.

Э вдэкрэвэт а йентти

Вторым по значимости поминальным днем православного календаря среди албанцев Украины является *Э вдэкрэвэт а йентти* (алб. будж., приаз. *E vdëkrevët a jënt'i* — досл. «Четверг покойников»), в православии известный как Великий, или Страстной, четверг (четверг Страстной седмицы перед Пасхой). Албанцы Приазовья также именуют этот день *Ды́та тью́ра* (алб. приаз. *Díta týra* — досл. «Их день»).

По прежним поверьям албанцев, не фиксируемым в настоящее время и записанным Н.С. Державиным, накануне Чистого четверга могилы на кладбище три раза поднимаются и опускаются. В эту ночь албанцы готовили кутью и выпекали хлеб, после чего ставили во дворе низкий столик *сыны́* (алб. приаз. *sîní*) и раскладывали длинные подушки *клэсыр* (алб. приаз. *klësîr*), разводили огонь⁸⁵ и расставляли

⁸⁵ Обрядовый огонь можно рассматривать в качестве знака-приглашения для умерших предков в поминальные дни [Зеленин 1917: 400]. В традиции гагаузов на Чистый четверг огонь разводился, чтобы «согреть умерших» [Курогло

приготовленное на столе. После того как Господь выпустит мертвых на свободу, они являются к столу, рассаживаются и трапезничают. Спустя некоторое время албанцы шли с этой едой на кладбище и раздавали ее друг другу.

В настоящее время в этот день нужно пойти на кладбище до восхода солнца, полить могилы усопших родственников и зажечь свечу за упокой. Несмотря на последующие заботы в течение дня, женщины встают задолго до рассвета и идут с чайниками или бутылками на сельское кладбище. Как и раньше, все желающие идут вместе: первыми выходят женщины, живущие на дальнем (относительно кладбища) краю села, и по мере движения собирается группа албанок. В настоящее время это, как правило, люди пожилого возраста (не больше 10–15 человек в каждом албанском селе). Поливают могилы, как и в остальных случаях, тремя крестами, а по возвращении домой ставят тару на крыльцо. Важно уйти с кладбища до восхода солнца, потому что, согласно поверью, зафиксированному в беседах с информантами, в этот день Господь отпускает души усопших на свободу на сорок дней — на этот срок они возвращаются в свои дома. Именно поэтому, уходя на кладбище, хозяева оставляли двери дома открытыми и не гасили свет. Данный сюжет крайне важен для настоящего исследования, и к его анализу мы еще вернемся.

Днем в четверг в качестве поминального угощения жители албанских сел также обмениваются сладостями и выпечкой, иными словами — «раздают».

Поминальные события на Чистый четверг характерны также для сербов и черногорцев — в этот день выполняются обряды, связанные с культом предков (посещение кладбища, поливание могил водой) [Кашуба 1977: 257]. Румыны ходят в Великий четверг (*Joimarele, Joimărică; Ziua morților* — досл. «День мертвых») на кладбище и поливают могилы вином для того, чтобы покойники могли умыться [Салманович 1977: 304]. На северо-западе Болгарии женщины в ночь со среды на четверг «греют души покойных»: на кладбище или во дворе разводят костры, пускают свечи по воде — чтобы усопшим на том свете было светло и тепло [Попов 1997: 41–42].

1980: 115], и в этом случае можно провести параллели со славянским семейным обычаем «греть покойников» [Нидерле 1956: 215; Зеленин 1994: 164–178].

В настоящий момент именно эти два дня — *Паика а Йогле* (Малая Пасха) и *Э вдекрэвэт а йенти* (Чистый четверг) — являются основными поминальными днями в календарном цикле албанцев Приазовья. Традиции поминовения в прочие даты, предусмотренные православным календарем (Родительские седмицы), в настоящее время зафиксировано не было. Можно предположить, что в связи с активной деятельностью духовенства УПЦ (МП) и УПЦ (КП) в регионе через некоторое время поминальный календарь албанцев расширится и сблизится с канонической православной традицией, и это явление потребует детального изучения.

Вознесение

Поскольку, согласно представлениям албанцев Украины, души возвращаются на свои места накануне *Вознесения*⁸⁶ (см. ниже), после пребывания в мире живых их необходимо проводить. Для этого в среду вечером накануне праздника (или в четверг утром до восхода солнца) люди идут на кладбище. Кроме сосудов с водой все несут тарелки с луком и чесноком; причем число взятых тарелок соответствует числу усопших близких родственников в конкретной семье, а сами тарелки должны быть сделаны из материала, не тонущего в воде. На кладбище тарелки вместе с зелеными перьями лука и чеснока, ломтем хлеба и ложкой раздают друг другу с просьбой помянуть покойных [Державин 1948: 168; АМАЭ: Ермолин 2010А: 44 об.]. В настоящее время в с. Девнинском некоторые пожилые албанцы до сих пор сохраняют данную традицию, однако вместо деревянных тарелок (применявшихся в прошлом) используют одноразовую пластиковую посуду.

Раздача лука и чеснока на Вознесение не является случайной: среди албанцев Приазовья тарелку с луком и хлебом, посыпанным солью и красным перцем, нужно отдать первому встречному, например чтобы отогнать привидение, если оно приходит к живым [АМАЭ: Новик 2009Б: 12; ПМА: Дугушина 2009: 31]. В Буджаке также было принято раздавать всем присутствующим на кладбище носовые плат-

⁸⁶ Албанцы Буджака для наименования Вознесения используют слово *Испнас* (*Ispás*), распространенное также среди румын и гагаузов, в Приазовье общепринятым является русское название.

ки, для того чтобы возвращающиеся на тот свет покойники по пути могли вытирать пот с лица⁸⁷.

В болгарских селах Буджака и Приазовья на Вознесение (болг. *Спáсу ден*) до восхода солнца женщины ходили на кладбище и поливали могилы вином, в некоторых селах ходили после обеда — кадили могилу ладаном, оставляли рядом с крестом крашеные яйца и цветы, поливали водой [Державин 1914: 164].

Следует также упомянуть, что среди албанцев Буджака сохраняется традиция, согласно которой в период с Чистого четверга до Вознесения посещать кладбище и поливать могилы следует утром по четвергам⁸⁸ (а не по субботам — см. далее) [Державин 1948: 167]. Помимо прочего, в этот период по четвергам нельзя стирать и до 12 часов дня работать на винограднике.

Троица

В ходе полевой работы были зафиксированы свидетельства, что посещать кладбище нужно и в **Троицу** (специального названия в горе албанцев Украины нет). В этот день некоторые люди приносят на кладбище зеленые ветки различных растений и травы: акации, мяты, чабреца. Полив могилу и покрыв ее зеленью, люди удаляются с кладбища. В славянской традиции четверг перед Троицей считается днем поминовения «нечистых» покойных, а суббота — обычным поминальным днем [Державин 1914: 150; Украинцы 2000: 326, 421]. Вероятно, традиция помянуть усопших в весенне-летний период (на который приходится христианский праздник Троицы) имеет античные корни. У греков пятидесятый день после Пасхи (*Пятидесятница*, *Пендикостос*) посвящен памяти умерших⁸⁹ (другие названия — *Суббота душ*, *День всех душ*, *Суббота розалия*). Связь его с пасхальным циклом весьма формальна, данный праздник является наследием

⁸⁷ Иные представления бытуют у гагаузов: умершие в день Вознесения стоят с пустыми сумами у своих могил и просят подаяния, если родные не пришли их проводить и не принесли ничего из еды, они наполняют сумы землей и, печальные, отправляются в царство мертвых [Курогло 1980: 117].

⁸⁸ Ср. у гагаузов Добруджи: [Трефилова 2008: 248].

⁸⁹ Ср. описания поминовения усопших на Троицу у мариупольских греков: [Греки 2004: 372–373].

римского времени [Иванова 1977: 334]. В этот день могилы поливают вином [Там же: 334–335].

Прочие поминальные дни и случаи

Помимо четырех указанных дней, албанцы Украины считают поминальной **каждую субботу**. Именно в шестой день недели нужно ходить на кладбище, ухаживать (в том числе поливать водой) за могилами родных и близких, ставить свечи в храме, а также раздавать нехитрую снедь за упокой души. В качестве поминального дня суббота выбрана не случайно — в этот день граница между миром живых и миром мертвых (нижним миром) наиболее прозрачна. Доказательство этому можно найти в албанских поверьях: если хозяйка в субботу будет стирать, то покойники на том свете будут пить мыльную воду, слитую после стирки [АМАЭ: Ермолин 2010А: 4 об.]. По словам старожилов, в прежние времена пожилые албанцы, которые не могли пойти на кладбище и помянуть родственников, выливали небольшое количество воды у себя во дворе в том месте, где не ходят люди, веря в то, что именно в субботу вода дойдет до покойных.

Единственным информантом, который назвал в качестве поминальных дней **Родительские субботы** (алб. приаз. *Dushníc/ë, -a*), стала Степанида Максимовна Шопова (албанка, 1938 г.р., с. Девнинское). Возможно, причина этого заключается в исключительной набожности и религиозной образованности информантки. Она рассказала, что в прежние времена албанцы вспоминали умерших и в четыре поминальные субботы: *А Пáшкэс душнiца* (алб. приаз. *A Páshkës dushnícа*, накануне Пасхи), *А Трóицэс душнiца* (алб. приаз. *A Tróicës dushnícа*, накануне Троицы), *Панаясы душнiца* (алб. приаз. *Panajásí dushnícа*, накануне начала Успенского поста), *А Мiтрит душнiца* (алб. приаз. *A Mítrit dushnícа*, накануне дня Св. Дмитрия). Стоит заметить, что не все из перечисленных дат совпадают с каноническими в православии поминальными днями, однако более полной информации, кроме указанной, нам получить не удалось.

Зафиксированный термин *душница* в говоре албанцев Украины является славянским заимствованием, поскольку аналогичное (или родственное) обозначение встречается в ряде южнославянских традиций (ср.: серб. *задушнице*, болг. *задушници*, *душници*, *одушa*, *одушe*) [Плотникова 2004: 195–199].

Интересным и, возможно, архаичным поверьем является примета, согласно которой «если во время застолья разлилось вино или водка на стол, значит, на том свете тоже хотят, а им не дают — надо помянуть»⁹⁰ [АМАЭ: Ермолин 2008: 28]. Более того, согласно представлениям албанцев, крошки и куски пищи, упавшие на пол, не подбирают — это для умерших [ПМА: Дугушина 2009: 31]. Есть основания полагать, что данные поверья уходят корнями в индоевропейскую архаику: часть поминальной трапезы, которую выкладывали на доски стола (или под стол), предназначалась для предков и являлась их долей [Шрадер 1913: 180].

Мотив пребывания душ на воле

Как было сказано выше, по представлениям, бытующим среди албанцев Украины, в Покойников четверг Бог отпускает души умерших на сорок дней. Ниже приводится цитата из интервью, в котором один из наших информантов рассказал об этом поверье.

Говорят, что в этот день до Троицы мертвых выпускают на свободу. Бабушка рассказывала, что в этот день их всех выпускают. И мы должны до восхода солнца прийти туда, поливаем могилки, зажигаем свечечки, и как уже восход солнца, мы уже уходим. Перед Троицей их уже загоняют на свои места. И если кто не успел прийти на кладбище до восхода солнца, значит, их (души. — Д.Е.) гонят и кнутами бьют, получают удары — чьих родственников не было. Если уже после восхода солнца (вернутся на свое место. — Д.Е.), то они уже вообще битые получают»⁹¹ [АМАЭ: Ермолин 2009А: 29].

Расспрашивая информантов различного пола и возраста об этом сюжете, мы столкнулись с тем, что в настоящее время среди албанцев

⁹⁰ Ср. у румын: [Свешникова, Цивьян 1979: 159].

⁹¹ Все информанты в своих рассказах подчеркивают, что Господь гонит души, как скот — бьет кнутом, подгоняет [АМАЭ: Ермолин 2009А: 83]. Подобные представления бытуют и у гагаузов Добруджи [Трефилова 2008: 266]. Данный мотив связан с представлениями о душе как таковой и заслуживает отдельного рассмотрения. Например, в локальных вариантах болгарской традиции души прилетают в мир живых в виде мух и пчел [Попов 1997: 41].

нет единого представления о днях, когда Господь отпускает души умерших и когда они должны вернуться на кладбище. Во всех рассказах совпадает лишь одно условие — души пребывают в мире живых сорок дней.

В ходе бесед с албанцами в Буджаке и Приазовье удалось выяснить три возможные даты, когда души покидают место своего постоянного пребывания: до восхода солнца в Покойников четверг, в Великую среду после обеда, на Малую Пасху.

Каждая из версий имеет некоторое количество сторонников, поэтому, прежде чем однозначно утверждать, какой вариант был исходным в этом поверье, нужно проанализировать полученную информацию и сопоставить ее с другими имеющимися сведениями. Для начала представляется возможным объединить первый и второй варианты, поскольку они так или иначе отсылают к пограничному состоянию между Великой средой и Покойниковым четвергом. В таком случае приходится иметь дело с принципиальным противопоставлением двух дат православного календаря (Покойниковым четвергом и Малой Пасхой), разделенных центральным событием всего календарного цикла — праздником Святой Пасхи.

В том случае, если души выходят на волю в Чистый (Покойников) четверг, по словам информантов, «они гуляют, може, ихний дух у нас в хате, може, они все слышат, шо мы говорим. И когда наша Пасха, они ходят» [АМАЭ: Ермолин 2008: 40]. В отличие от Пасхи (*Пáшка а Мálэ*, алб. приаз. *Páshka a Málle* — досл. «Большая Пасха»), которая является светлым праздником для живых, Малая Пасха — не только поминальный день, но и праздник, устраиваемый для усопших и в их честь. Можно рассматривать эти два события в качестве бинарной системы: сначала души усопших приходят в гости к живым на Пасху, после чего вторые устраивают ответный визит на кладбище, восстанавливая статус-кво.

В беседах с информантами удалось выяснить две потенциальные даты возвращения душ на свои места: к Вознесению и Троице. Чистый четверг от праздника Вознесения отделяют сорок два дня, этот же интервал между Малой Пасхой и Троицей. Таким образом, срок (сорок дней), отведенный душам на воле, не совпадает ни с одной из предложенных версий, а является некоторой мифологической универсалией.

Информант В.Ф. Пенева (албанка, 1935 г.р., с. Гаммовка) рассказала, что раньше люди ходили на кладбище ночью накануне Вознесения и провожали умерших на место [АМАЭ: Ермолин 2010А: 4]. Е.Н. Мельничук (албанка, 1934–2012, с. Георгиевка) сообщила, что души расходятся накануне Покойникова (Чистого) четверга и они должны вернуться на свои места через сорок дней в среду, накануне четверга. Именно Вознесение, а не Троица, приходится в православном календаре на четверг.

Показательным в данном отношении является отрывок из интервью, приведенный выше, в котором информант сообщает, что Бог отпускает души в Чистый четверг до Троицы, хотя между этими двумя датами православного календаря пятьдесят три дня. Подобное разнообразие версий могло появиться вследствие частичной утраты собственной традиции, но, возможно, мы имеем дело с контаминацией представлений, исходящих из нескольких источников.

Народное поверье о том, что от Великого четверга до Троицы грешникам дается избавление от мук (и как вариант — оживление мертвых и посещение ими земли), имеет источником апокрифическую литературу византийского происхождения [Седакова 2004: 34]. Ниже приводятся лишь некоторые сведения о бытовании подобного поверья в карпато-балканских и восточнославянских локальных традициях.

Согласно гагаузским народным верованиям, ежегодно в Чистый четверг (гаг. *Ak Perşembä*) умершие посещают свои старые жилища и находятся в них до церковного праздника Вознесения [Курогло 1980: 115]. По представлениям румын, в Великий четверг (*Joimarele*, *Joimărică* и др.) души возвращались в свои дома и оставались до кануна Троицы. В Великий четверг ходили на кладбище и призывали мертвых идти домой [Салманович 1977: 304].

Для болгарской традиции характерно представление о том, что начиная с Вербного воскресенья, Страстного четверга, Пасхи или с субботы перед Сыропустной неделей и до Вознесения, Троицы или Духова дня⁹² души умерших пребывают среди живых [Попов 1997: 41, 56–59]. Во всех балкано-славянских локальных традициях также

⁹² Вознесение отмечается в 40-й день по Пасхе, Троица — на 49-й после Пасхи, Духов день празднуется на следующий день после Троицы.

бытуют представления, что в субботу перед Троицей могилы раскрываются и пришедшие на кладбище могут общаться с предками [Кашуба 1977: 268–269]. У греков существует поверье, что души начиная с Пасхи до Троицына дня сидят на деревьях и виноградных лозах [Иванова 1977: 334–335]. Среди арумьнского (влашского) населения севера Греции бытует поверье, что в Великий четверг души умерших возвращаются на землю. В их честь живые готовят *коливо* и маленькие булочки. Ритуальную пищу люди раздают друг другу, чтобы замолить свои грехи. Таким образом, по представлениям влахов, Великий четверг — день воссоединения живых и мертвых [Campbell 1964: 348].

В традиции албанцев Балканского полуострова мотив посещения умершими своих живых родственников также весьма распространен вне зависимости от вероисповедания: души могут являться в разные праздничные дни — на Малый и Большой Байрам, Рождество, Пасху. В ожидании почитаемых гостей живые оставляют окно открытым и накрывают на стол, заботясь о том, чтобы предки остались довольны [Tirta 1979: 89–90]. Албанцы-католики верят, что души умерших выходят на волю 2 ноября в *День всех усопших верных* (алб. *Dita e të Shumave*, лат. *In Commemoratione Omnium Fidelium Defunctorum*). В этот день на кладбищах и в домах зажигают свечи, готовят еду, чтобы накормить пришедшие души предков. Нищим раздают злаки и молочные продукты. На севере Албании (*краина* Мирдита) в этот день женщины причитали на могилах тех, кто умер в текущем году [Tirta 2004: 208–209; 2006: 429].

Однако вернемся к албанцам Украины. Пожалуй, самым убедительным аргументом в поддержку того, что в настоящее время мнение о роспуске душ на Малую Пасху среди албанцев Приазовья является инновацией (или заимствованием), — фиксация Н.С. Державиным в середине 1920-х годов народного поверья, согласно которому в ночь накануне Страстного (Чистого) четверга Бог выпускает мертвых на свободу на сорок дней, а в ночь накануне Вознесения мертвые возвращаются на свои места и Бог закрывает ворота [Державин 1948: 167].

Даже эти немногочисленные примеры демонстрируют широкое разнообразие в представлениях о том, когда и на какой срок души усопших посещают мир живых. Важно, что во всех традициях, ассоци-

ированных с христианством византийского обряда, речь идет о весенне-летней⁹³ половине года. По всей вероятности, весенний мотив «гостевания» душ умерших генетически связан с античными весенними поминальными празднествами Антестериями, когда предполагалось, что души умерших в день Хитрой (третий день Антестерий) приходят домой навестить живых [Шрадер 1913: 180; Иванова 1977: 327–328].

Пеперуда

С обычаями почитания умерших (культом предков) и весенними поминальными действиями генетически связан праздник *Пеперуда* (алб. будж., приаз. *Peperúda*), который ранее устраивали 1 мая (по ст. ст.). Среди многочисленных событий данного праздника обращает на себя внимание сюжет о захоронении глиняной куклы *керванча*. Эту куклу делают девушки, после чего «хоронят ее со всеми погребальными установлениями: окружают ее с зажженными свечами и васильками (очевидно, базиликом. — Д.Е.) в руках, кадят вокруг, оплакивают и затем закапывают в землю на засеянной ниве» [Державин 1948: 168]. В течение первых трех дней по утрам и вечерам навещают «могилу», поливают водой, зажигают свечи. На третий день покойника откапывают и тайком бросают в реку, прося у Бога дождя [Budina 1993: 150].

Пожилые албанки Буджака принимали участие в мероприятиях, посвященных *Пеперуде*, поэтому для них не составило труда вспомнить и рассказать о том, что и как нужно было делать в этот день. Более того, еще в середине 1990-х годов усилиями Дома культуры в с. Жовтневом проводилась инсценировка праздника *Пеперуда* — дети заучивали тексты обрядовых песен и ходили по селу, правда, глиняную фигурку *керванча* уже не изготавливали. В настоящее время среди албанцев Приазовья этот обычай практически забыт: некоторые пожилые информанты помнят о том, что их родители когда-то праздновали день *Панаруда* [АМАЭ: Ермолин 2010А: 43], но затрудняются вспомнить что-либо более конкретное.

⁹³ Ряд ученых полагает: тот факт, что большинство поминальных дней выпадает на весенний период, связан с культом предков — перед началом полевых работ крестьянам было необходимо заручиться поддержкой праотцев [Курогло 1980: 114].

Данный сюжет в начале XX в. был также известен и у бессарабских болгар: в день *Пеперуда Ляда*⁹⁴ из глины лепили фигурку мальчика и закапывали ее в поле [Державин 1908: 196]. Зафиксированный у албанцев и болгар в Буджаке и Приазовье праздник *Пеперуда* содержит два календарных сюжета. Во-первых, прослеживается тесная связь с днем св. Германа (12 мая ст. ст.), когда люди обращаются к высшим силам за защитой от града и вызывают дождь. На севере Болгарии, востоке Сербии и в Румынии с этой целью хоронили обрядовую куклу *Германа* (или *Германчо* / гагауз. *Germançı*, ср. с алб. приаз. *керванча*) (подробнее см.: [Вакарелски 1977: 516–519; Кауфман Н., Кауфман Д. 1988: 288–297; Попов 1997: 52–53; Трефилова 2008: 249]). Существует также мнение, что архаичная семантика обряда в день св. Германа связана с ритуальным жертвоприношением в целях «оплодотворения» земли-пашни [Иванова 2005: 64]. Во-вторых, этот обряд соотносится с окказиональным весенне-летним обрядом вызывания дождя (реже — приостановления), распространенным на всей территории Балкан, который обычно совершается в промежуток между Пасхой и днем св. Георгия (23 апреля / 6 мая).

Во многих районах карпато-балканского ареала обряд вызывания дождя *Пеперуда*⁹⁵ включает различные обрядовые действия⁹⁶ при сохранении единого названия (болг., макед., в.-серб. *пеперуда*, *пеперуна*; греч. *περπεούνα*; рум. *păpărudă*; молд. и зап.-укр. *папалуга*; алб. *perperone* и др.). Существуют также наименования данного обряда, образованные от другого корня (алб. *dordolec*; болг. *додола*, *дудул*; рум. *dodoloaie*; серб., з.-болг. *додола*; серб. косов. *дојдолице* и др.) и имеющие параллели в широком этнокультурном ареале от Восточной Европы до Казахстана и Северной Сирии [Попов 1997: 49–50; Шабашов 2002: 655; Петровић 2004: 765–777; Плотникова 2004: 141–145; Иванова 2006: 244–245; Молдаване 2010: 362; и мн. др.].

⁹⁴ О современных обрядах вызывания дождя (в том числе о Пеперуде и Германе) у болгар Южной Бессарабии см.: [Пригарина 1995: 62–65].

⁹⁵ Ряд исследователей высказывает предположение, что в названиях данного праздника и одноименного персонажа вызывания дождя скрываются напоминания об имени бога грозы **Per(k)ün-*. Хотя существуют и другие версии [Топоров 1977: 51–58].

⁹⁶ Краткое описание и семантику данного обряда см.: [Иванова 2005: 70–71].

Приведенные выше описания праздников весенне-летнего цикла демонстрируют глубинную связь погребальной семантики и культуры мертвых с календарной обрядностью (подробнее см.: [Велецкая 1978: 79–139; Tirta 1979: 90–95]).

Итак, рассмотрев современный календарный поминальный цикл албанцев Буджака и Приазовья, можно сказать, что в настоящее время центральным поминальным днем является *Пашка а Йогле* (*Тэ хэнэ тэ ндэрваррэ*), поскольку именно к этому дню приурочены основные события: обязательное посещение кладбища и коллективная трапеза (ранее — на кладбище, сейчас — дома). Прочие поминальные дни календарного цикла в настоящее время воспринимаются второстепенными (лишь некоторыми людьми практикуется посещение кладбища) или вообще забыты.

Стоит также отметить, что вследствие ряда факторов календарная поминальная традиция албанцев Приазовья претерпевает некоторые трансформации. Во-первых, происходит процесс уподобления албанской поминальной традиции украинской: наиболее яркой иллюстрацией этого служит устойчивое употребление термина *Проводá* в качестве наименования поминального дня *Пашка а Йогле*. Во-вторых, сейчас уже существуют предпосылки того, что в будущем поминальный цикл албанцев испытает мощное влияние канонического православия. Это может выражаться в том, что, помимо традиционных дней поминовения, в культуре албанцев Буджака и Приазовья появятся новые (например, Зимняя родительская неделя) и произойдет ревитализация к настоящему моменту забытых (Родительские субботы в течение года).

Устойчивость и живучесть поминальной обрядности, вероятно, объясняются не только потребностью чтить память усопших, но и сохранением представлений о связи мира мертвых с миром живых людей и способностью первых влиять на деятельность вторых. Суть поминальных обрядов свидетельствует о том, что в их основе лежат архаические представления о посмертном существовании человека в форме души. Однако стоит заметить, что вследствие ряда факторов на протяжении XX в. развитие поминальной обрядности шло по линии сокращения общего количества поминальных дней и редукции ритуальных практик.

IV. Культура захоронений и кладбища

Кладбищенская культура и связанный с ней круг вопросов не часто становятся темой описания в отечественных и зарубежных научных исследованиях⁹⁷. Возможно, ученых в первую очередь привлекает обрядовая сторона жизни этносов, а потому меньшее внимание уделяется сфере, которую условно можно назвать «культурой быта» либо «культурой среды обитания». Однако описание погребального обряда без рассмотрения культуры кладбища является неполным, поскольку, пожалуй, именно пространство кладбища — центр, локус погребально-поминальной обрядности. Действительно, ритуально оформленный путь покойника завершается на кладбище, а дальнейший его путь (пребывание в раю/аду, реинкарнация) 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, общаются (в том числе и с покойным). Для более глубокого понимания важности кладбища как локуса обряда стоит обратить внимание на то, что могила является единственной территорией в мире живых, закрепленной за усопшим⁹⁸.

Исследование культуры захоронений албанцев Украины базируется прежде всего на описаниях кладбищ сел Жовтневого и Георгиевки, поскольку там сохранились как погребения, относящиеся к досоветской истории села, так и деревянные кресты специфической формы, бытовавшие вплоть до последнего времени (до середины 1990-х годов в Приазовье, до 2000-х годов — в Буджаке) и не используемые ныне (см. далее).

Летом 2008 г. участниками экспедиции в албанские поселения Приазовья была предпринята попытка изучения сельских кладбищ Девнинского и Гаммовки, которые находятся соответственно в 2 и 6 км

⁹⁷ Среди публикаций албанских коллег см., например: [Tirtja 1976: 59–61; Gjergji 2002: 51–53]. Однако и в этих работах рассматриваются надгробные кресты и памятники, но не уделяется должного внимания самой культуре и организации кладбищенского пространства.

⁹⁸ Напомним, что, согласно традиционным представлениям православных, до сорокового дня покойный (или его душа) приходит в свой дом на правах полноправного жильца, а после этой даты — исключительно в качестве гостя.

от Георгиевки. Так, исследователями были обнаружены лишь единичные фрагменты каменных крестов начала XX в., аналогичных тем, что прекрасно сохранились на кладбище соседнего села Георгиевки, но, помимо этого, встретились не схожие ни с какими другими намогильные сооружения — сложенные из побеленного кирпича стелы высотой до 2 м, увенчанные православными крестами (с. Девнинское). Местные жители сделали предположение, что так раньше хоронили зажиточных односельчан. Изображения схожих памятников встречаются при описании кладбища в болгароязычном селе Огородное (Чийшия), расположенном в Буджаке [Степанов 2003: 524]. Что касается современной традиции и моды (можно сказать и так) на намогильные памятники, то кладбища трех сел в Приазовье в этом отношении совпадают.

Во-первых, поскольку большее количество наиболее ранних памятников было обнаружено на кладбище с. Георгиевки, представляется оправданным начать описание с данного сюжета, после чего перейти к анализу материала, полученного в с. Жовтневом (в мае 2011 г.). Во-вторых, с. Жовтнево (Каракурт) изначально было местом компактного проживания как минимум трех этнических групп (албанцев, гагаузов и болгар), поэтому материал, собранный в Буджаке, несет информацию не об этнической (албанской, болгарской и пр.), а о локальной специфике культуры (в том числе и погребения), выработанной балканскими колонистами.

Культура кладбища с. Георгиевки (Приазовье)

С первого взгляда кладбище с. Георгиевки ничем не отличается от любого деревенского погоста. 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. Исследователям не удалось выяснить ее изначальное назначение, но уже на протяжении многих лет внутри нее хранятся специальные шесты для переноски гроба с покойным от дома до кладбища — *пуртэка*. Недалеко от ворот и постройки располагается сложенное из кирпича возвышение в форме параллелепипеда (2 м длиной, 1 м шириной и 1 м высотой). На это сооружение ставят гроб с покойным для того, чтобы священник отслужил панихиду, а присутствующие произнесли прощальные речи.

Кладбище состоит из двух частей: старой и новой; между частями видна четкая граница. Старую часть кладбища издали легко можно принять за поле, покрытое выжженной травой, так как большинство могильных плит либо развалилось, либо ушло глубоко в землю. Об этой части кладбища местные жители знают крайне мало: лишь то, 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 нам⁹⁹ достаточных сведений и ответов на интересующие вопросы. Необходимо отметить, что в ходе полевой работы мы и не ожидали получить однозначных ответов. Поэтому историю кладбища албанского села Георгиевки необходимо изучать по сохранившимся надмогильным памятникам, а также надписям и изображениям на них.

Совершенно очевидно, что именно с этой старой части начинается история кладбища с. Георгиевки. Здесь были найдены могилы, датированные 1870-ми годами, то есть временем, отстоящим примерно на 10 лет от основания села выходцами из Буджака. За 100–130 лет большинство плит вросло в землю примерно на метр. Однако есть и исключения: хорошо сохранилась могила Филиппа Фучаджи (1905), возле которой разросся кустарник, таким образом защищающий захоронение от каких-либо подвижек почвы (рис. 13).

Старая часть кладбища была ориентирована на церковь, разрушенную в годы советской власти. Позднее на месте разрушенного храма построили типовой Дом культуры из белого кирпича. С северной и западной сторон кладбища отчетливо просматриваются следы канавы — так называемого *гандека*. До появления кирпично-металлической ограды, которая частично была возведена в 1970-е годы, *гандек* являлся важным элементом кладбища — его границей. Некрещеных, утопленников и самоубийц принято было хоронить за этой канавой, то есть совокупность могил в пределах этой границы мыслилась как территория, защищенная от проникновения нечистой силы. В большие церковные праздники священник служил панихиду

⁹⁹ В исследовании кладбища села Георгиевки Д.С. Ермолину помогали в разные годы С.Г. Минаев и А.А. Новик, за что он выражает им глубочайшую признательность.



Рис. 13. Могила Филиппа Фучаджи (1905). С. Георгиевка.
2007 г. Фото Д.С. Ермолина

по всем погребенным на кладбище, обходил три раза его с внутренней стороны рва. По словам информантов, кладбище два раза расширялось — *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 церкви — их также считали грешниками и запрещали отпевать. Соответственно, границы кладбища были важны и функционировали как маркер причастности к когорте праведников лишь в момент погребения конкретного человека.

В настоящее время всех усопших хоронят вместе, граница кладбища перестала играть роль дифференцирующего элемента. Представляется возможным выдвинуть гипотезу относительно того, почему именно канава была выбрана албанцами в качестве маркера границ кладбища (подобная практика не фиксируется среди других этнических групп, проживающих по соседству). Так, в горных районах Албании (например, в *краине* Голо Бордо / Голоборда на албанско-македонском пограничье) встречается подобный способ обозначения пространства кладбища в случае, если оно расположено на склоне горы. Местные жители объясняют данную практику исключительно с прагматической точки зрения: канавы-границы необходимы для того, чтобы предотвратить смыв захоронений весной в периоды, когда по горным склонам стекает большое количество воды (талой или дождевой) [АМАЭ: Ермолин 2010Б: 5 об.]. На действующем кладбище с. Жовтневого также сохраняются следы канавы по периметру самой старой его части. На вопросы о функциях *гандека* наиболее знающие информанты дали лишь ответ «от воды весной», хотя в открытой равнинной местности таяние снега не сопровождается паводком и потоками талой воды. Таким образом, можно предположить, что у албанцев Украины, предки которых проживали в горной местности (юго-восток современной Албании), мог сохраниться данный способ маркирования территории кладбища, утратив утилитарную прагматику.

Типы каменных крестов в 1870–1900-е годы

При первом осмотре старой части кладбища было обнаружено, что многие плиты расколоты на две части, причем эти сколы поразительно ровные. Возможно, это результат осквернения кладбища

в годы становления и укрепления советской власти (по крайней мере, такое объяснение дают сами информанты). Стоит заметить, что изученные могилы — лишь малая часть всех захоронений кладбища. В ходе исследования было найдено множество осколков и обломков каменных крестов, а также не больше десятка плит, эпитафии которых удалось прочесть и расшифровать. Из-за того что значительное количество крестов с течением времени было повреждено, большая часть обнаруженных фрагментов не позволила разобрать имевшиеся надписи и распознать нанесенный в XIX столетии орнамент.

В результате расшифровки надписей и анализа артефактов можно выделить четыре основных типа крестов, встречающихся в старой части кладбища (рис. 14).

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, под такими крестами нашли свое последнее пристанище основатели с. Георгиевки. 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 на настоящий момент. Добротно вырубленные и имеющие четкий набор христианской символики, они были характерны для 1900–1910-х годов. Эпитафия располагается на западной стороне. Бытование аналогичных по

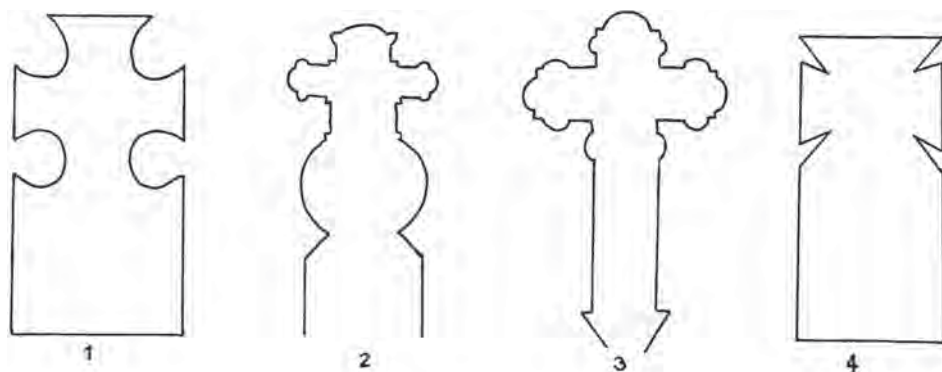


Рис. 14. Типы каменных крестов, бытовавших в 1870–1910 гг. в с. Георгиевке. 2009 г. Рисунок А.Н. Ермолиной

форме крестов было зафиксировано у крымских болгар [Носкова 2002: 101]. 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 эпитафия располагается исключительно на западной стороне. В литературе для форм крестов 3 и 4 также встречаются названия «трилистный» и «лапчатый» соответственно.

Наталкивает на определенные размышления тот факт, что формы каменных крестов, обнаруженные нами на кладбище с. Георгиевки, не являются сугубо балканскими. Так, в монографии известного археолога И.В. Сапожникова [Сапожников 1997], посвященной казачьим каменным крестам Степной Украины, можно найти описание и фотографии трилистных и лапчатых крестов, схожих с георгиевскими. В своей работе И.В. Сапожников рассматривает надгробия, датируемые XVIII — первой половиной XIX в. и распространенные в казачьих станицах Приднестровской степи (совр. Молдова и Одесская область Украины). Для настоящего исследования оказывается важным как время бытования самих крестов, так и район, где подобные надгробные сооружения использовались. Не исключено, что албанцы, прийдя в степи Причерноморья в начале XIX в., переняли у местного населения формы (а возможно, и традицию) каменных крестов, перенесли их в Приазовье. Хотя, скорее всего, мы имеем дело с традицией, широко распространенной в данном этнокультурном регионе. Старожилы Георгиевки утверждают, что надгробные кресты, рассматриваемые в работе, изготавливались в селе албанскими мастерами.

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

Ориентация могилы относительно сторон света и хронологические секторы кладбища. Теперь, имея представление о типах крестов и плит на могилах в старой 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 эпитафии (западная / восточная стороны).

Поскольку 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 покойнику в лицо* [АМАЭ: Новик 1998: 155].

Необходимо акцентировать внимание на том, что в Приазовье намогильный памятник в наши дни ставится, что называется, «в ноги покойному», однако в первой половине XX в. практика была иной — крест ставили «в головах» [Державин 1948: 165].

В настоящее время в Приазовье албанцы находят следующие объяснения постановке креста «в ноги»:

- а) чтобы на Судном дне покойнику было удобнее вставать из могилы, придерживаясь за крест;
- б) чтобы покойник мог глядеть на свой крест и молиться;
- в) чтобы крест/памятник не давил на голову покойнику¹⁰⁰.

Схожие объяснения приводят не только албанцы, но и представители других балканских этнических групп в Приазовье (гагаузы, болгары и греки) [Пономарьова 2006: 246], в то же время на Балканском полуострове традиция постановки намогильного памятника «в головах» сохраняется у всех этносов в неизменном виде вне зависимости от вероисповедания [Mehmeti 1978: 350; Вакарелски 1990: 128 и др.]. В качестве факторов, обусловивших эту важную трансформацию в культуре кладбища албанцев Приазовья (и ряда других этнических групп), вероятно, следует отметить влияние восточнославянского населения и проповедь местного духовенства в начале XX в. О втором факторе в настоящее время можно лишь строить гипотезы, сопоставляя факты с современной ситуацией в Буджаке. Так, в с. Жовтневом до настоящего времени сохраняется практика постановки намогильного памятника со стороны головы, однако сельский священник убеждает паству в неканоничности данной традиции.

¹⁰⁰ Иное объяснение постановки намогильного креста «в ноги» бытует на Русском Севере: «Исуса прибили ногами к кресту, поэтому в ногах ставят» [Народная Библия 2004: 381].

Следствием проповеди явилось некоторое количество погребений, на которых крест установлен «в ногах», и этот факт оценивается однозначно положительно как самим священником, так и наиболее активными прихожанками.

Последний же параметр — расположение эпитафии на намогильном памятнике — является одним из вопросов, ответ на который так и не был получен. Дело в том, что на современных крестах и плитах имя и информация о годах жизни покойного располагаются исключительно на восточной стороне. Когда и в связи с чем произошла смена стороны, неизвестно. Информанты также не смогли объяснить данную инновацию. Однако полевые наблюдения показывают, что на кладбищах в селах, населенных другими этническими группами (болгарами, украинцами, русскими), устойчиво бытует аналогичная особенность намогильных памятников. Скорее всего, эта ситуация обусловлена сложившейся традицией на рынке ритуальных услуг в крупных населенных пунктах района (пгт Приазовское, г. Мелитополь), где производятся и реализуются надгробные памятники.

Возвращаясь к типам намогильных памятников на кладбище с. Георгиевки, необходимо отметить, что кресты, схожие по форме, располагаются недалеко друг от друга. Это подтверждает идею о соотнесенности различных форм памятников с разными хронологическими периодами жизни села.

По собранным сведениям о захоронениях на старой части кладбища в ходе исследования был составлен план, на котором были условно выделены секторы, отражающие последовательные этапы освоения кладбища — вплоть до современной его части (рис. 15).

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 мы можем делать определенные заключения. По типам крестов, сосредоточенных в разных частях кладбища, представляется возможным

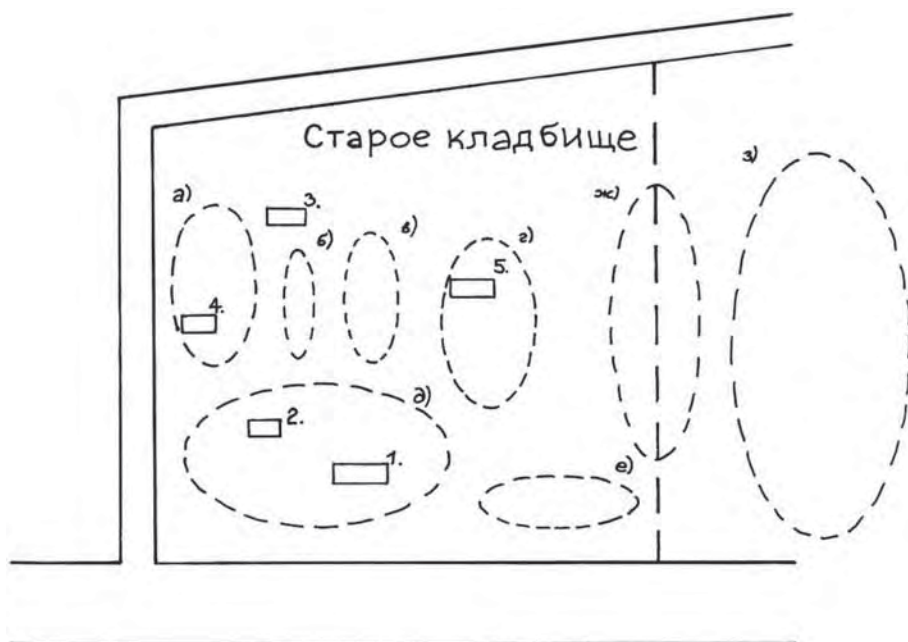


Рис. 15. Хронологические секторы старой части кладбища с. Георгиевки.
2007 г. Рисунок А.Н. Ермолиной

выделить следующие хронологические секторы албанского кладбища в с. Георгиевке:

- 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);
- в) плиты сделаны из ломкого камня, надпись с восточной стороны, грубо выбита;
- г) 1880-е годы — крест массивный, аккуратно вытесанный, надпись с западной стороны (тип креста 3);
- д) 1900-е годы — надпись с западной стороны (тип креста 2);
- 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.

Символика каменных крестов 1870–1900-х годов. Как в городской, так и в деревенской среде намогильные кресты наряду с нагруд-

ными, киотными, поклонными не ограничивались узким кругом духовенства и церковной жизни, а были представлены в быту мирянина и его семьи постоянно [Островский 1995: 54]. Именно поэтому важно рассмотреть ту информацию, которую несут в себе надгробные памятники. Необходимо также оговорить, что цель данного раздела — не дать сугубо культурологическое или искусствоведческое описание надгробных памятников, а на выбранном материале попытаться продемонстрировать значимость определенной символики надгробного креста и ее связь с культурой Балканского полуострова.

Камень (чаще известняк-ракушечник) различных пород для изготовления надгробий в данном регионе был выбран не случайно. 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 проявляется прежде всего в выборе материала при строительстве традиционного жилища. Достоверно известно, что крупномасштабная закупка древесины для строительных нужд началась лишь в советское время и была связана с деятельностью колхозов и совхозов. С ростом промышленных обменов между регионами стали возможны поставки древесины, в связи с чем в селах появлялись дощатые и бревенчатые сооружения (как правило, хозяйственные постройки).

Второй фактор — *утилитарно-практический*. Камень гораздо долговечнее по сравнению с древесиной. Полевые материалы экспедиций 2007–2009 гг. показывают, что самые ранние деревянные кресты датируются лишь 1950-ми годами. Именно поэтому невозможно подтвердить либо опровергнуть существование традиции использования деревянных крестов в весь 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.

И, наконец, третий фактор, возможно, повлиявший на распространение каменных и деревянных намогильных крестов, — *мифологический*. Согласно дохристианским представлениям, существовавшим среди самых разных этнических групп, душа человека после смерти находит пристанище в изготовленном из дерева или камня намогильном памятнике [Толстой 1995: 207]. Именно с этими воззрениями связано бытование антропоморфных надгробий. Стоит также заметить, что, возможно, как следствие данных представлений, а также из-за дороговизны и дефицита металла намогильные кресты, изготовленные из этого материала, не были распространены вплоть до последних десятилетий.

Перейдем к рассмотрению христианской символики на намогильных крестах, бытовавших в прошлом среди албанского населения Приазовья. Для более полного понимания христианских символов в контексте погребального памятника представляется оправданным привести основные функции креста (намогильного, нательного), опираясь на соотнесение его формы с христианской догматикой:

- 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) прославление христианского учения и апостольской церкви (первые четыре пункта цит. по: [Островский 1995: 56]);
- 5) прохождение каждым христианином жизненного пути Христа и утверждение бессмертия души.

Первое, на что сразу стоит обратить внимание при анализе упомянутых намогильных крестов, — это использование албанцами весьма ограниченного набора христианской символики (по сравнению, скажем, с русскими намогильными 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. Необходимо заметить, что в данном регионе шести- и восьмиконечные намогильные кресты появились лишь в последнее

время, а в интересующий нас период (вторая половина XIX — начало XX в.) использовались кресты четырехконечные (трилистные и лапчатые).

О том, что описываемый четырехконечный крест является вариантом изображения Голгофского креста — орудия пытки, на котором был казнен Христос, говорят имеющиеся титла: «ИС» — «ХР» («Исус Христос») и «НИ» — «КА» («Побеждает»). Полукруг внизу вертикальной балки также является элементом в изображении креста, помещенного на Голгофу. На албанских надгробиях отсутствует изображение черепа и костей, символизирующих Главу Адама, которая, согласно церковному преданию, находится в пещере под горой Голгофой. Существует ряд легенд о том, как Глава Адама попала 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 в IX в.

На оборотной стороне памятника представлен крест, из каждого угла средокрестья которого отходят по три луча. 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 «12» в роли своеобразного кода встречается и в раннехристианский период¹⁰¹. 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...» (Откр. 21: 12). Невозможно говорить однозначно о семантике двенадцати

¹⁰¹ Мифологизированное число «двенадцать» также фиксируется в дохристианскую эпоху как на Балканах, так и у многих народов мира (см.: [Иванов 1990а: 175–177; Tirta 2004: 382–387; Толстая 2012: 545–546]). — Прим. А.Н.

лучей в традиции албанцев Украины, но важно то, что подобные изображения не встречаются на казацких крестах, описание которых представлено в монографии И.В. Сапожникова [Сапожников 1997]. Данный факт еще раз говорит о том, что символика надмогильных памятников могла быть принесена албанцами с приходом на территорию Российской империи. Число «12» в традиции албанцев Балканского полуострова также глубоко символично среди всех конфессиональных групп, что, безусловно, восходит к мифологическим концепциям и сюжетам домонотеистического прошлого (см. подробнее: [Tirta 2004: 382–387]).

Солярная символика. Однако особенный интерес для данного исследования представляет следующий важный, хотя и встречающийся не на всех памятниках, элемент албанских каменных крестов, который принято называть розеткой. Представляется возможным утверждать, что этот знак имеет солярную природу. На одном кресте, как правило, изображены четыре подобных знака — три малых и один крупный (рис. 16). Малые знаки помещены в перекладыни креста, 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.

В отличие от Голгофского креста, который на всех обнаруженных памятниках выглядел практически одинаково, солярный знак

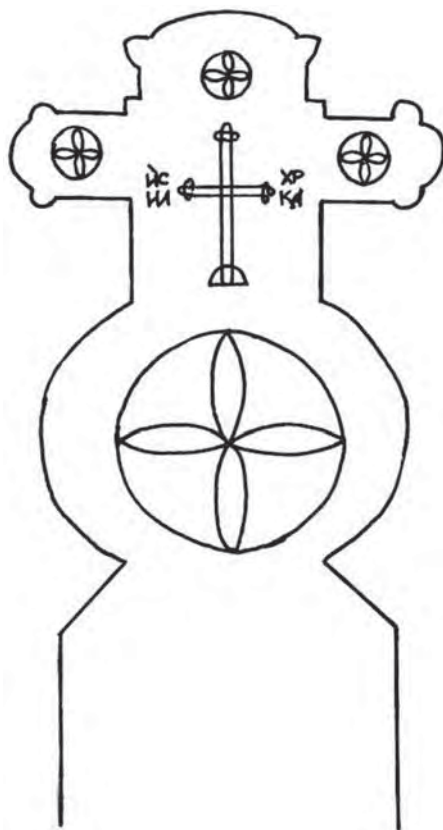


Рис. 16. Схематичное изображение солярных знаков на надмогильных крестах 1900–1910 гг. на кладбище с. Георгиевки. 2008 г. Рисунок А.Н. Ермолиной

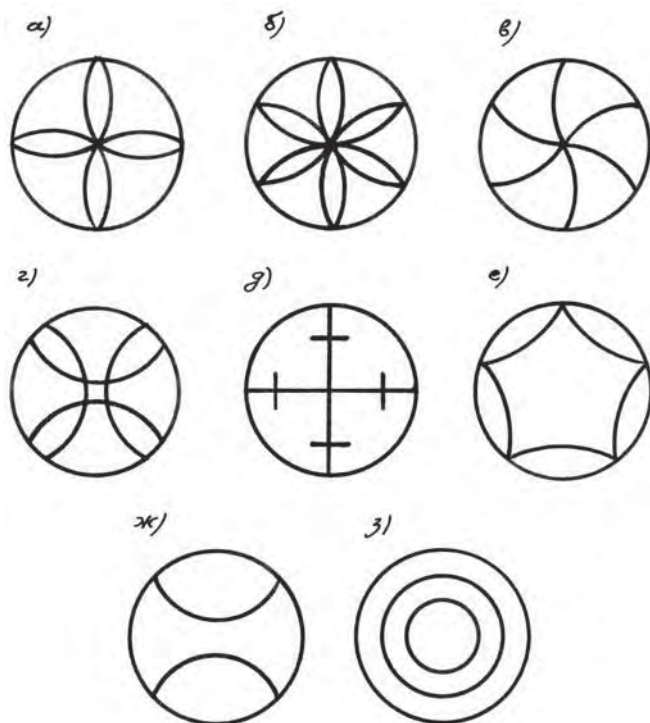


Рис. 17. Варианты солярных знаков, обнаруженных на надгробных памятниках на кладбищах сел Георгиевки и Гаммовки. 2009 г. Рисунок А.Н. Ермолиной

представлен как минимум в восьми вариантах, зафиксированных в ходе исследования (рис. 17).

Подобные солярные знаки широко распространены в различных культурах, являются своего рода орнаментальными универсалиями и, с точки зрения ряда ученых, имеют свастическое происхождение. Стоит, однако, подчеркнуть, что мы ни в коем случае не определяем солярную символику как исконно балканскую¹⁰². Представляется интересным осветить на имеющемся материале ее бытование среди албанцев Украины, а также провести параллели с данными, фиксируемыми на Балканском полуострове.

¹⁰² Например, аналогичная балканской традиции бытования солярной символики на надгробных памятниках фиксируется в западных областях Украины (что, тем не менее, можно рассматривать в качестве единого карпато-балканского культурного континуума) [Моздир 1996: 21–22].

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 [Иванова 1983]. Освещая культ солнца в пределах Балканского ареала, стоит упомянуть, что изображение солнца встречается на монетах иллирийской эпохи (I тыс. до н.э.) на территории современной Албании, а в наши дни эти же знаки и космические мотивы встречаются на женской традиционной одежде албанцев, на порталах архитектурных сооружений и надгробных памятниках. К настоящему моменту на Балканах устойчиво сохраняются обряды и практики, в основе которых лежит древний культ солнца, а языковой материал, в котором сохранились отклики поклонения дневному светилу, также свидетельствует о важности солярного культа на протяжении веков [Иванова 1983: 107; 2006: 251–253]. Особенно ценным для данного исследования является тот факт, что солнечная символика в виде круга широко применялась в погребальном инвентаре иллирийцев и средневековых албанцев (арберов) [Tirta 1996: 28; Иванова 2006: 66].

Однако бытование солярной символики более подробно освещено в зарубежных работах разных лет. Так, в классической работе этнограф, писательница и путешественница М.Э. Дарем [Durham 1928] приводит рисунки надгробных памятников черногорцев и албанцев-католиков [Ibid.: 124, 130]. На рисунках отчетливо видно, что на трех концах перекладин располагаются малые солярные знаки, аналогичные зафиксированным у албанцев Украины, но большая розетка в центре креста отсутствует. Помимо надгробных крестов, автор также приводит рисунки татуировок, которые боснийские женщины имели на запястьях и внешней стороне ладоней [Ibid.: 122]. Орнамент татуировок схож с некоторыми розетками, увиденными на крестах в Приазовье. Между солярными знаками на крестах и материалом, представленным в работе М.Э. Дарем, очевидна параллель — хочется думать, что мы имеем дело с общебалканскими мотивами, сохранявшимися у албанцев Буджака и Приазовья. Более того, экспедиция на Балканы, предпринятая осенью 2009 г., показала, что подобные розетки широко представлены в качестве элементов декора порталов православных храмов, на православных (черногорских, албанских, владшских) надгробных крестах, а также на мусульманских (албанских и македонских) надгробных камнях.

М.Э. Дарем 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 соотносительности с мусульманской традицией. Равносторонний (греческий) крест, по мнению М.Э. Дарем, также имеет солярную семантику и не связан с распятием Христа, в отличие от латинского креста [Ibid.: 111].

Сейчас невозможно и неправильно однозначно говорить о семантике подобных символов, поскольку мы имеем дело со следами нескольких различных культурно-религиозных пластов Балканского полуострова — это греческие, иллирийские и римские культы и культы, принесенные с нашествием кельтов в III в. до н.э., о которых современная наука располагает весьма скудными сведениями.

Вместе с романизацией на Балканы попадали в том числе и римские верования, переплетаясь с местным субстратом и образуя особый духовный синкретизм [Čerškov 1969: 64]. В частности, следует упомянуть митраизм как поклонение непобедимому солнцу. Во II тыс. до н.э. Митра мог изображаться рядом с солнцем, а позже у некоторых народов был отождествлен с дневным светилом [Иванова 1983: 108]. Впоследствии митраизм получил широкое распространение в балканских провинциях Римской империи.

В античный период солярная символика являлась украшением votivных и надгробных памятников на территории Балканского полуострова [Salihu 1990: 91–102]. Например, солярная розетка изображена на оборотной стороне стелы, посвященной божеству *Liber*¹⁰³. Данный памятник был обнаружен в месте Краль-Бишче (*Kralj-Bišće*) в Боснии [Imamović 1977: 396–397]. Другим примером бытования солярной символики может служить надгробная стела II в. н.э., обнаруженная в районе Дерсник-Раховец (*Dërsnik-Rahovec*) на территории Косово [Doli 2009: 371].

Крайне важным для данного исследования является упоминание солярной символики на надгробных плитах команской культуры [Historia 2002: 209]. Команская культура погребений (VI–VIII вв.) считается переходным этапом от поздней иллирийской Античности к эпо-

¹⁰³ О культе божества *Liber* см.: [Imamović 1977: 160–166].

хе албанского Средневековья. Данное 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, Косово, Македонии и Греции. Открытие команской культуры (с 1898 г.) и анализ ее памятников позволили говорить о возможной культурной преемственности между албанцами и иллирийцами. Прежде всего доказательством этого выступают типология и ориентация могил, а также погребальный инвентарь (оружие, украшения, орудия труда с иллирийской символикой) [Ibid.]. Общее описание погребальных обычаев и культа мертвых у иллирийцев представлено в труде хорватского ученого Александра Стипчевича [Stipčević 1974: 218–228].

Не углубляясь 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 легли христианство, став официальной религией Рима и Византии, а впоследствии, с приходом турок-османов, и ислам.

Наиболее авторитетные албанские этнографы полагают, что поклонение солнцу, луне и звездам, а также отражение культа небесных светил в мифах и обрядах связано преимущественно с тем, что жизнь албанцев прочно соединена с хозяйственно-культурными практиками скотоводства и земледелия [Tirta 2004: 77–83; 2006: 443].

После кратких и обобщенных замечаний, касающихся верований и культов в разные периоды истории Балкан, представляется важным упомянуть следующее: полевые наблюдения на Балканах показывают, что розетка как часть символики надмогильных памятников является элементом *надконфессиональным* и *надэтническим*. На могилах албанцев — православных, католиков, мусульман, приверженцев дервишского течения Бекташи, македонцев (православных и мусульман), православных черногорцев и влахов — встречаются разные ее вариации, в том числе и аналогичные приазовским¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Изображение солнца (и луны) фиксируется и на надмогильных памятниках греков (выходцев с Балкан и островов Средиземноморья) в Приазовье, в том числе в Ростовской области (рис. 18, 19, 20). — *Прим. А.Н.*



Рис. 18. Надгробие Маргариты Михайловны Блазо (1766–1797).
Общий вид. Мрамор. С. Маргаритово, Азовский район, Ростовская обл.
Июль 2015 г. Фото А.А. Новика



Рис. 19. Надгробие Маргариты Михайловны Блазо (1766–1797).
Изображение солнца. Мрамор. С. Маргаритово, Азовский район,
Ростовская обл. Июль 2015 г. Фото А.А. Новика



Рис. 20. Надгробие Маргариты Михайловны Блазо (1766–1797).
Изображение луны. Мрамор. С. Маргаритово, Азовский район,
Ростовская обл. Июль 2015 г. Фото А.А. Новика

Однако будет несправедливым не упомянуть, что у албанцев Приазовья рассматриваемая солярная символика вышла из употребления в рамках погребальной традиции в 1910-х годах и давно не используется на надгробных памятниках. Однако шестилепестная розетка до сих пор встречается в качестве орнаментального элемента, например на сундуках или заборах. Это и не удивительно: как в этнографических музеях на Балканах, так и в современной материальной культуре 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 своего существования в совершенно ином, бытовом, контексте.

Обратившись к записям бесед с информантами, собранным в ходе экспедиций в Приазовье в 2007–2010 гг., можно сделать предположение об обрядовой прагматике изображения солнца на надгробных памятниках албанцев. Как было отмечено выше, покойный в могиле ориентирован головой на запад, ногами на восток (чтобы утром солнце светило покойнику в лицо). Если представить расположение могилы относительно сторон света, получается, что изображение большого солярного знака является проекцией солнца, «встающего» с утра на востоке. Таким образом, находясь в могиле, усопший может всегда «наблюдать» солнце. На бытовую значимость солярной компоненты в культуре албанцев Украины указывает также довольно большое количество вариантов этих символов по сравнению с ограниченным и устоявшимся набором христианской символики.

Эпитафия. Что касается информации об усопшем, которая представлена на надгробных памятниках рассматриваемого нами периода, то прежде всего необходимо отметить, что все надписи сделаны на русском языке. Безусловно, в выборе языка ключевую роль сыграл тот факт, что у албанцев Украины для родного языка длительное время не существовало письменности. В 1880–1910-е годы лишь незначительное количество местного населения владело русским языком, получившим массовое распространение среди албанцев лишь в советский период.

Формулировки эпитафий, излагающие данные о погребенном, аналогичны русским, бытовавшим в то время¹⁰⁵:

*Здесь упокоится Раб Божий младенец Филипп Фучаджи
1905 год 7 лет.*

*Здесь поживает Раб Божий Петр Лячко 1908 года Апреля 22.
Михой Дороги умир 1884 г май 18.*

*Здесь покоится Степан Николаевич Конаров скон. 1874 сен-
тяб. 4 дн.*

*Здесь По-тся Раб Божий Михаил Ни-в Фучаджи Пр. 44 г.
Ум. 1880. Поставлен 1906 г. 9 Апр.*

Нам удалось расшифровать надписи лишь на малом количестве памятников — тех, которые были выполнены более качественно и сохранились лучше остальных.

Могилы во время голода 1932–1933 гг.

Что касается последнего сектора, состоящего из могил с крестом, выложенным из кирпича, они не могут быть очень старыми — иначе их не было бы видно (место просто поросло бы травой и кресты не лежали бы в правильном положении). Но, как видно на фотографиях и прорисовках, привезенных из экспедиции, контуры могилы отчетливо просматриваются. Информант И.С. Канаров (албанец, 1943 г.р., с. Георгиевка) сообщил, что так хоронили односельчан во время голодомора в 1930-х годах. Информантка А.И. Канарова (албанка, 1939 г.р., с. Георгиевка) более подробно рассказала 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].

¹⁰⁵ При передаче текстов мы использовали графику современного русского языка, то есть не отражали буквы, упраздненные в ходе реформы русской орфографии 1917–1918 гг.

В 2008 г. в с. Девнинском и в 2009 г. в с. Георгиевке на кладбищах властями были установлены памятники жертвам голодомора. По словам местных жителей, для установки монументов приезжали никому не известные люди, а местных жителей насильно сгоняли на открытие (с. Девнинское) или вообще не предупредили (с. Георгиевка), ограничившись лишь кругом из 5–6 человек, включая настоятеля сельского храма о. Александра, который отслужил панихиду.

Деревянные антропоморфные надгробные доски

На условной границе между старой и новой частями кладбища исследователями были обнаружены могилы с деревянными надгробными памятниками в форме креста, выпиленного из одной доски и по форме сопоставимого с каменным крестом типа 4.

Рассматриваемый тип надгробных памятников имеет вид профилированной доски в форме креста небольшой высоты (90–120 см) и толщины (1–3 см). Полевые материалы экспедиций в Приазовье 2007–2010 гг. показывают, что в начале 1950-х годов подобные кресты использовались как единственные надгробные, то есть их ставили в день похорон и оставляли. С середины 1970-х годов начинает преобладать иная тенденция — в день похорон ставили деревянный крест, а через год, если материальное положение семьи позволяло, вместо креста (крест при этом не выбрасывали, а устанавливали рядом или клали вдоль могилы) возводили памятник. Этот тип креста перестал использоваться в середине 1990-х годов, ему на смену пришел православный крест с шестью вершинами.

Пожалуй, ключевым моментом при рассмотрении данной проблематики является наличие двух форм креста, которые выбираются в зависимости от пола умершего (рис. 21).

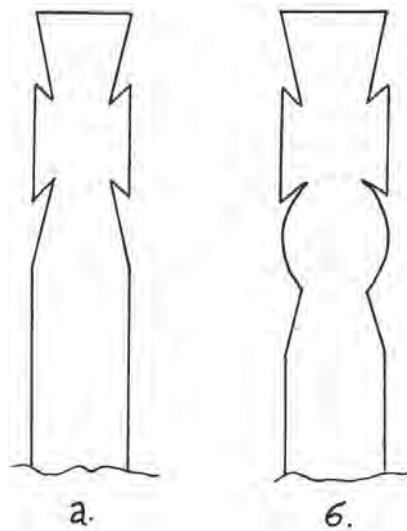


Рис. 21. Мужской (а) и женский (б) деревянные надгробные кресты, использовавшиеся албанцами в Приазовье до середины 1990-х годов. 2008 г. Рисунок А.Н. Ермолиной

Женский крест отличается от мужского деталью, расположенной ниже перекрестья: два полукруглых пропила образуют сегмент овальной формы, однако это отличие является существенно важным. Возможно, рассматриваемая деталь имеет антропоморфную природу. Безусловно, данная антропоморфность является «реликтом» традиций, имевших широкое распространение в прошлом. Из-за недолговечности древесины до нас дошли лишь надгробия, самые ранние из которых датируются началом 1950-х годов.

Подобные архаические деревянные надгробия в прошлом были распространены в Болгарии, Карпатах, на Подольщине вплоть до Полесья [Енчев-Видю 1994: 126; Толстой 1995: 206–212; Широцкий 1998: 151–156]. Н.И. Толстой относит появление такого типа намогильных 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 приспособляясь к форме христианского латинского (или православного) креста. При описании подобных намогильных памятников важно то, что количество и форма деталей надгробия зависят от пола и возраста покойного.

Таким образом, мы можем предположить, что отличительная деталь деревянных крестов, встреченных нами в с. Георгиевке, — полукруглые выступы по обеим сторонам ниже перекрестья — имеет антропоморфную природу и может символизировать женское начало — чрево, утробу. Поддержку этой идеи мы нашли в беседе с информанткой С.И. Бурлачко (болг. / алб., 1937 г.р., с. Георгиевка), которая предположила, 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, что мы имеем дело с архаичной традицией, вероятно общебалканской, которая сохранялась и в тот период, когда предки будущих албанцев Украины жили на территории современной Болгарии, среди болгар и гагаузов. Болгарские антропоморфные намогильные памятники и резные доски, хорошо описанные и зафиксированные в работах этнографов и художников, были распространены повсеместно, в том числе на севере Болгарии и в Северной Добружде (часть совр. Румынии). Инте-

ресен и важен тот факт, что доска с округлой верхней частью, которая преимущественно ставилась на женскую могилу, обозначается термином «кукла», что напрямую указывает на антропоморфную семантику [Вакарелски 1990: 128–129].

По форме и детальности некоторые из обнаруженных фрагментов надмогильных памятников схожи с досками, представленными в работе Н.И. Толстого [Толстой 1995: 206–212], и болгарскими деревянными надгробиями, описанными Х. Вакарелским [Вакарелски 1990: 128–136].

Современные могилы (1970–2000-е годы)

Начиная с 1970-х годов в культуре описываемых сельских кладбищ появляется тенденция использования типовых надмогильных памятников, изготавливаемых, например, в бюро ритуальных услуг в г. Мелитополе. Современный памятник представляет собой конструкцию из камня (как правило, гранита) или бетона, состоящую из двух деталей — цветочницы-клумбы и собственно вертикально установленной плиты, на которой указана информация о покойном, изображен портрет, нанесены эпитафия и зачастую православный крест. Подобная конструкция устанавливается, как правило, на годовщину смерти (об этом было сказано выше). До установления памятника на могиле находится деревянный крест (четырёх- или шестиконечный), который после установки каменного памятника либо ставится за него, либо кладется вдоль цветочницы, но ни в коем случае не выбрасывается. В 1980–1990-х годах появилась традиция окружать могилу металлической оградой, но, как показывают наблюдения, данная практика не получила широкого распространения в албаноязычных селах.

Стоит отметить, что с середины 1990-х годов наблюдается довольно резкий контраст в стиле украшения могил, что, безусловно, является следствием социальной стратификации общества. Например, могилы родителей главы сельского поселения выглядят более ухоженными и богатыми (по сравнению с остальными современными захоронениями): приземистый памятник (один на две могилы) из черного мрамора выполнен в современном стиле, прилегающая территория выложена тротуарной плиткой и обнесена невысокой оградой.



Рис. 22. Столы для проведения поминальных трапез.
С. Георгиевка. 2009 г. Фото Д.С. Ермолина

Столы для проведения поминальной трапезы

Описание культуры кладбища албанцев Приазовья было бы неполным без упоминания о конструкциях, расположенных на примыкающей к кладбищам территории в селах Георгиевке и Гаммовке. Длинные столы с лавками были установлены на том месте, где ранее проходила коллективная трапеза в дни поминовения, прежде всего на *Пашка а Йогле*. В этот день было принято ходить на кладбище, поливать могилы родных. Затем все присутствующие расстилали на земле скатерти, доставали еду и садились поминать. Именно поэтому в начале 1990-х годов в албанских селах изготовили описанные столы: в с. Гаммовке — из досок, в с. Георгиевке — металлический (рис. 22). Но век этих конструкций оказался недолгим. Как было сказано выше, в настоящее время *Пашка а Йогле* перестала собирать всех жителей на общую трапезу, посвященную предкам.

Культура кладбища с. Жовтневого (Буджак)

Как было сказано выше, основная проблема при описании кладбища с. Жовтневого в контексте погребального обряда албанцев

Украины — полиэтничный характер данного населенного пункта [Ермолин 2012: 125–128]. В настоящее время не существует территориального разделения кладбища по этническому принципу; это значит, что албанские, болгарские и гагаузские могилы могут располагаться по соседству. Имела ли место в прошлом ситуация, при которой погребение представителей различных этнических групп осуществлялось на разных частях кладбища (или кладбищах), — на этот вопрос в настоящее время однозначно мы ответить не можем: самая старая часть ныне действующего кладбища превращена в лужайку для выпаса лошадей, а надгробные камни свалены в канаву *гандек*, в прошлом обрамлявшую всю кладбищенскую территорию. Однако можно предположить, что, учитывая факт эндогамности браков (которая сохранялась в селе как минимум до 1930-х годов), в прошлом кладбище было разделено на различные секторы по этническому принципу, поскольку члены одной семьи (и шире — рода) погребались рядом.

Как уже было отмечено, подавляющее большинство памятников установлено со стороны головы погребенного; данные о покойнике размещаются с восточной стороны монумента.

В отличие от сел Приазовья, в Жовтневом наблюдается непрерывная сохранность каменных надгробных памятников, начиная с монументов, датированных 1910-ми годами. Несмотря на этот в целом положительный факт, данная ситуация лишь частично проливает свет на особенности и закономерности культуры кладбища албанцев в прошлом. Дело в том, что сохранившиеся памятники (с 1910-х годов) представляют собой образцы и типы, широко распространенные в Буджаке (и шире — в Бессарабии) среди различных этнических групп¹⁰⁶. Вероятно, они изготавливались в с. Каракурте местными мастерами, ориентировавшимися на образцы, которые были в моде в тот или иной промежуток времени. Помимо памятников в форме трилистного креста, в первых десятилетиях XX в. становятся распространенными стелообразные монументы с рельефным рисунком (христианской символикой и геометрическим орнаментом). На многих памятниках такого типа у основания имеется ниша

¹⁰⁶ Ср. с надгробными памятниками, зафиксированными в болгарском селе Огородное (Чийшия) [Степанов 2003: 521–524].



Рис. 23. Стелообразные надгробные памятники (1910–1920).

С. Жовтневое. 2011 г. Фото Д.С. Ермолина

для свечей, зажигаемых на кладбище (рис. 23). Обращает на себя внимание высокое качество исполнения некоторых стел — очевидно, это зависело в первую очередь от материального благосостояния семьи усопшего. Традиционная для начала XX в. форма стелы нашла отражение и в более поздних памятниках (1970–1990 гг.).

Примерно с середины 1940-х вплоть до середины 1980-х годов надгробные кресты не вытесывали из цельной каменной плиты, а изготавливали из бетона с использованием металлической арматуры. Подобное технологическое решение не могло не сказаться на внешнем облике надгробных памятников, которые в указанный период отличаются крайней однообразностью.

Параллельно с этими крестами с начала 1960-х годов в культуре захоронений с. Жовтневого происходит ориентация на городские образцы надгробных памятников: в моду входят типичные прямоугольные или трапециевидные плиты с цветочницей, выполненные из гранита или цемента.

Как и в селах Приазовья, в с. Жовтневом некрещеных детей и самоубийц в прошлом было принято хоронить на периферии кладбища, у его забора. Никто из информантов не сказал, что границей служила канава (*гандек*). Поскольку следы рва видны лишь на самой

старой части кладбища, вероятно, данный способ маркирования границ при увеличении площади перестал использоваться довольно давно.

Наиболее старые из дошедших до нас намогильных памятников были свалены в *гандек*: большинство из них расколосось на части, а те, что были выполнены из мягкого известняка, отсырели и подверглись эрозии, поэтому в настоящее время для изучения доступны лишь фрагменты плит и крестов, с минимальным количеством фрагментов текста и декоративных изображений, поддающихся распознаванию и временной идентификации. Анализ данных фрагментов показывает, что со второй половины XIX в. до 1910-х годов наиболее типичными формами намогильных памятников были лапчатые и трилистные кресты, а также плиты с полуциркульным завершением (рис. 24).

На фрагментах памятников присутствует преимущественно христианская символика в виде различных по форме крестов, как правило, четырехконечных равносторонних, в том числе вписанных в круг. На одном фрагменте отчетливо видно изображение человеческой головы, которая может либо символизировать Главу Адама, либо отсылать к антропоморфной природе намогильного памятника. В качестве особенности, отличающей сохранившиеся монументы с. Жовтневого от намогильных плит и крестов Приазовья, стоит отметить практически полное отсутствие солярной символики (зафиксирована лишь на одном памятнике 1880 г.) и наличие знаков тамгообразной формы, являющихся особенностью гагаузских намогильных камней [Курогло 1980: 109–111].

Поскольку целостность многих памятников была нарушена, мы не можем сделать каких-либо основательных выводов относительно их изначальной формы, но ясно следующее: в Буджаке и Приазовье имело место лишь малое количество общих типов монументов, а основная их масса в двух регионах отличалась. Возможно, причина этого кроется в том, что проживавшие в Каракурте албанцы были выходцами из различных сел на территории нынешней Болгарии, и эта локальная специфика могла отражаться и в намогильных памятниках.

Одной из самых ярких особенностей современной культуры кладбища с. Жовтневого являются резные деревянные намогильные доски (болг. *кукла*), которые бытовали вплоть до 2000-х годов и вышли



Рис. 24. Типичный намогильный памятник 1900–1910 гг.
на кладбище с. Жовтневого. 2011 г. Фото Д.С. Ермолина

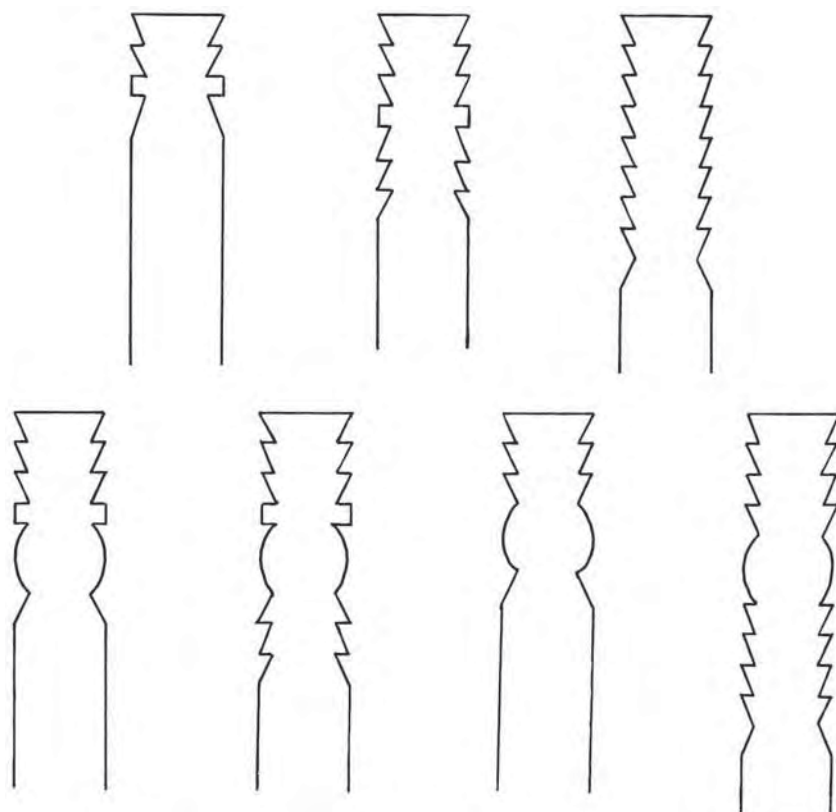


Рис. 25. Типы деревянных намогильных досок, бытовавших в с. Жовтневом до 2000-х годов. *Верхний ряд* — мужские, *нижний* — женские памятники. 2011 г. Рисунки А.Н. Ермолиной

из употребления вследствие политики местного духовенства. Эти памятники отличаются от приазовских как формой, так и количеством различных типов (рис. 25). Как и в Приазовье, женские доски маркируются вырезами в форме полукруга, другим обязательным элементом памятника является зигзагообразный пропил, причем количество зубьев с одной стороны доски варьируется от 1 до 8 (рис. 26). На доске также могут быть сделаны прямоугольные фигуры, образующие крест. В качестве цветового решения для данных намогильных памятников выбиралась краска зеленого или голубого цвета безотносительно пола усопшего. Рисунки схожих досок, преимущественно из Южной и Северной Добруджи (последняя — территория совр. Румынии), можно найти в альбоме И. Енчева-Видю [Енчев-Видю 1994: 74, 125 и др.].



Рис. 26. Деревянные надгробные памятники: женский (слева) и мужской (справа). С. Жовтневое. 2011 г. Фото Д.С. Ермолина

Однако на этом в описании культуры кладбища с. Жовтневого нельзя поставить точку. Из рассказов местных старожиллов стало известно о том, что, помимо действующего, в селе существует второе, заброшенное, кладбище. Действительно, в левобережной части Жовтневого (оно поделено на две части р. Карасулак), в которой проживают преимущественно гагаузы, на склоне холма нами были обнаружены следы старых захоронений.

В настоящее время не представляется возможным выяснить что-либо конкретное о данных могилах, однако совершенно очевидно, что на протяжении какого-то времени два кладбища существовали параллельно друг с другом. Об этом, в частности, свидетельствует чудом сохранившийся единственный каменный крест, на котором удалось расшифровать год смерти погребенного Константина Иванова (?) — 1862 г. (рис. 27). Носители этой фамилии, проживающие в селе сейчас, являются преимущественно албанцами, но какой ситуация была в прошлом, мы сказать не можем, поэтому этническая принадлежность усопшего также пока остается под вопросом.



Рис. 27. Памятник на могиле Константина Иванова (?) (1862)
на заброшенном кладбище с. Жовтневого. 2011 г. Фото Д.С. Ермолина

Возможно, в прошлом два кладбища были необходимы селу в связи с большими расстояниями между разными его частями, однако напрашивается и обратная трактовка — в каждом квартале села (так называемая *махала*¹⁰⁷) существовало свое кладбище, на котором погребались родственники, проживавшие в данной части села. Подобная архаичная организация населенного пункта, построенная по принципу родственных уз (количество родов в селе = количество кварталов = количество кладбищ), до сих пор встречается на Балканах¹⁰⁸.

Подводя итог сказанному, следует подчеркнуть, что за последние сто пятьдесят лет (таков возраст наиболее старых памятников) в культуре кладбищ албанского населения Украины произошли колоссальные изменения, основным результатом которых явилось почти полное отсутствие маркеров этнической принадлежности в современном типе захоронения. В качестве сохраняющихся особенностей организации кладбищенского пространства в селах балканских колонистов можно назвать: а) большую глубину могильной камеры (доходящую до 2 м); б) фиксируемую до последнего времени традицию намогильных памятников в виде резных досок; в) частично сохранившуюся практику маркирования границ кладбища канавой (*гандеком*).

Говоря об опрятности и облагороженности, необходимо отметить низкий уровень данных показателей на кладбищах во всех трех албанских селах в Приазовье (рис. 28). Захоронения 1950–1960-х годов, как правило, заросли кустарниками (малиной, сиренью) или высокой травой, а намогильные памятники подвергаются разрушению или вовсе отсутствуют. Действующее кладбище с. Жовтневого представляет собой менее удручающую картину — люди стараются поддерживать могилы своих родных и близких в порядке, в некоторых случаях это касается и захоронений 1930–1940-х годов. Возможно, причина бросающихся в глаза различий между кладбищами двух регионов кроется в разнице общей социально-экономической ситуа-

¹⁰⁷ Махала́ (алб. *mëhall/ë*, -а, болг. *махала*, из тур. *mahalle*) — квартал балканского села или города; термин вошел в употребление вследствие османского социально-культурного и языкового влияния.

¹⁰⁸ В частности, подобная ситуация была зафиксирована в с. Требиште (краина Голоборда / Голо Бордо, Восточная Албания).



Рис. 28. Общий вид кладбища в с. Георгиевке. 2009 г. Фото Д.С. Ермолина



Рис. 29. Общий вид кладбища в с. Жовтневом. 2011 г. Фото Д.С. Ермолина

ции, которая затрагивает все сферы жизни людей, включая организацию личного и общественного пространства (к которым также можно отнести и кладбища). Кроме того, состояние и поддержание культуры кладбища в с. Жовтневом определяются спецификой, характерной для данного региона в целом (рис. 29).

В июне 2014 г. нами также было обследовано кладбище албанского села Мандрица (Хасковская обл., Болгария). Несмотря на общую культурную и языковую близость албанцев Буджака и Приазовья с албанцами Мандрицы, организация кладбищенского пространства и традиция надгробных памятников существенно отличаются. Во-первых, кладбище в Мандрице расположено в значительном отдалении от села, на склоне холма (как и старое кладбище в Жовтневом). Во-вторых, доминантой кладбищенского пространства служит церковь св. Недели (в рус. trad. Кириаки) (1709), вокруг которой располагаются захоронения. В-третьих, традиция надгробных памятников среди албанцев Мандрицы демонстрирует скорее локальную, а не этническую специфику — к такому выводу можно прийти после сопоставления традиций, связанных с надгробными плитами, в Мандрице и близлежащих селах [Николчовска, Стефанов 1980: 94].

Между памятниками албанцев Украины и Болгарии существуют, однако, и функциональные сходства. Так, поскольку у албанцев Буджака, Приазовья и Мандрицы говор традиционно характеризуется лишь устной формой бытования, для составления эпитафий использовались письменные языки: среди албанцев Украины это был исключительно русский (несмотря на то что в соседних болгарских селах эпитафии на болгарском довольно часты), а албанцы Мандрицы ранее использовали греческий язык (рис. 30, 31), а в настоящее время — болгарский (рис. 32).

Итак, изучение захоронений албанских сел Буджака и Приазовья показало, что принципы организации кладбищенского пространства являются менее устойчивыми к инновациям, нежели погребально-поминальный комплекс. На изменения в данной сфере оказывает влияние ряд факторов, таких как соседнее окружение, социально-экономическая ситуация и, вероятно, активная позиция и миссионерская деятельность религиозных центров.

Заключение

В своей основе погребальный обряд албанцев Украины имеет общую для восточноевропейского ареала структуру. Однако, подробно рассмотрев компоненты, входящие в состав современной погребально-поминальной обрядности албанцев Буджака и особенно Приазовья, можно увидеть ее гетерогенный характер. Во-первых,



Рис. 30. Намогильная плита 1874 г. С. Мандрица
(Хасковская область, Болгария). 2014 г. Фото Д.С. Ермолина



Рис. 31. Намогильная плита 1902 г. С. Мандрица
(Хасковская область, Болгария). 2014 г. Фото Д.С. Ермолина



Рис. 32. Старые и современные надгробные памятники.
С. Мандрица (Хасковская область, Болгария). 2014 г.
Фото Д.С. Ермолина

обращает на себя внимание тот факт, что в погребальном обряде албанцев сохраняются черты, ныне бытующие на Балканах и отсутствующие среди восточнославянского населения (балканизмы). Балканские черты обрядности, существующие в Буджаке и Приазовье, обнаруживают прежде всего очевидные типологические параллели в традиционной обрядности албанцев, болгар и гагаузов, проживающих на Балканах (это и не удивительно, поскольку именно болгары (а позже и гагаузы) являлись постоянными соседями албанцев с момента исхода последних со своих земель). Тем не менее в настоящее время в плане традиционной культуры зачастую представляется практически невозможным отделить *албанское* от *болгарского* и/или *гагаузского*, поэтому мы можем говорить лишь о балканском культурном пласте в погребально-поминальной обрядности колонистов Буджака и Приазовья.

В основе общих для Центральных и Восточных Балкан представлений и поверий лежат как христианство византийского обряда, сближающее погребальный обряд православных албанцев, болгар,

македонцев, греков и влахов, так и дохристианские верования. К тому же не стоит исключать возможности албано-славянского культурного симбиоза до исхода предков албанцев Украины с родных земель [Горгиев 2009: 102–103]. О вероятности этого, в частности, говорит большое количество топонимов славянского происхождения в районе г. Корчи [Селищев 1931: 213, 294, 302, 304 и др.; Широков 1962: 29–32]. Балканские компоненты в культуре албанцев Буджака и Приазовья в настоящее время играют роль мощных маркеров самосознания, подчеркивающих самобытность потомков балканских колонистов и их «инаковость» по отношению к соседнему окружению [Иванова 2000: 50].

Безусловно, в силу различных факторов многие из тех представлений, которые были вынесены с Балкан, со временем перестали актуализироваться в рамках традиции (в частности, в погребально-поминальном комплексе) — их место и функции в структуре обряда заняли новые элементы, некоторые из них на настоящем этапе уже воспринимаются как *свои*. Так, обрядовый акт «печатания» могилы, как представляется, имеет восточнославянскую природу, но при этом в настоящее время является неотъемлемой процедурой чина погребения, имея установленное место в структуре и определенную форму проведения. Этот пример демонстрирует системность трансформации погребального обряда албанцев: входя в структуру ритуала, новые элементы как бы заполняют свободную ячейку, сохраняя общий характер действия.

Однако не только и не столько восточнославянские черты приобрела культура албанцев Украины в минувшем столетии. Со второй половины XX в. советская идеология и быт обретают престиж в поселениях «задунайских» колонистов. В этот период усиливаются социально-экономические и культурные контакты между албанскими селами и окружающими их населенными пунктами (прежде всего г. Одесса, Мелитополь) [Там же: 48], объемы производства совхозов набирают обороты, албанских парней начинают призывать на службу в армию¹⁰⁹, популярные песни современных исполнителей звучат на

¹⁰⁹ Во время Великой Отечественной войны албанцев, как и других представителей «некоренных» народов СССР, не призывали в действующую армию [АМАЭ: Новик 1998; Иванова, Маркова 2004: 108].

сельских и семейных праздниках. Еще раньше, в 1930-х годах, по приказу правительства в Приазовье были закрыты или разрушены многие храмы, на их месте построены дома культуры, в которых селяне собирались на многочисленные мероприятия (например, на общественный праздник «проводы на пенсию») [Иванова, Маркова 2004: 110, 113]. Безусловно, в подобных условиях традиция оказалась под мощным влиянием пропаганды Советского государства, державшего курс на выработку единой интернациональной культуры советского народа и ценностей нового общества. Установки и реалии нового времени отразились и на переменах, произошедших в обрядах жизненного цикла: советское (и городское влияние вообще) в контексте похорон было отчасти рассмотрено в данной работе, хотя и современная сельская свадьба, и рождение ребенка также включают в свои сценарии ряд не предусмотренных традицией действий [Иванова 2000: 51–52].

Последние двадцать пять лет жизни в независимой Украине, как и все прочие этапы истории албанцев, уже успели отразиться на культуре данной этнической группы.

Во-первых, к одному из наиболее очевидных и прозрачных последствий (в контексте похорон) наступивших перемен можно отнести расширение рынка ритуальных услуг. Невиданное ранее разнообразие покупных венков и искусственных цветов, гробов и надмогильных памятников на любой вкус сейчас стало привычным и в некотором смысле обязательным сопровождением похорон. Как и следовало ожидать, это привело к нивелированию ряда этнических особенностей. Так, до конца XX в. у албанцев бытовала особая форма надмогильных крестов, причем различающаяся в зависимости от пола умершего, — теперь захоронения последних лет ничем не отличаются албанское кладбище от соседнего в украинском селе.

Во-вторых, действия местного духовенства и их позиция по отношению к «пережиткам язычества» вызывают отторжение у части местного населения. Тем не менее в результате этой деятельности происходят не только перемены в погребальном обряде, главное — меняется отношение носителей к собственной культуре. Безусловно, участие духовенства и его место и роль в жизни сообщества (особенно если у населения и священства различное этническое происхождение) — специальная тема антропологического исследования, актуальная для постсоветского пространства.

Анализ погребально-поминальной обрядности албанцев Буджака и Приазовья показывает, что перемены происходят в основном в семантике ритуальных действий («содержательный план» в погребальной обрядности, в терминологии О.А. Седаковой¹¹⁰), в то время как структура обрядности («акциональный план») остается зачастую неизменной. Иными словами, новые компоненты, вписываясь в систему обряда, занимают свободные ячейки либо место прежних элементов. В целом же, рассмотренные примеры послужили демонстрацией того, что даже такой устойчивый к инновациям феномен культуры, как погребальный обряд, является подвижным, открытым к преобразованиям и изменяющимся вместе с остальными сферами жизни.

В то же время наблюдения за непрекращающимся процессом трансформации погребально-поминального комплекса албанцев могут быть полезны в плане прогнозирования развития некоторых аспектов самобытной культуры в рамках ее пребывания в отрыве от источника традиции — Балкан. На примере похоронной обрядности албанцев Буджака и Приазовья можно проследить, какие компоненты наиболее устойчивы к трансформации и являются ритуальным ядром, а какие поддаются изменениям довольно легко.

Таким образом, современная погребально-поминальная обрядность албанцев служит отражением пройденных к настоящему моменту этапов истории, а более детальное и всестороннее изучение составных компонентов обрядности (с привлечением этнолингвистических данных) проливает свет на неизвестные страницы прошлого данной этнической группы и помогает понять процессы трансформации албанской культуры.

¹¹⁰ О различных планах в невербальном тексте погребального обряда см.: [Седакова 2004: 29–30].

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Источники

АМАЭ

АМАЭ: Ермолин 2008 — *Ермолин Д.С.* Приазовский отряд. Полевой дневник 2008 г. // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 1851. 47 л.

АМАЭ: Ермолин 2009А — *Ермолин Д.С.* Погребально-поминальная обрядность албанцев Приазовья. Полевые записи 2009 г. // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 1905. 41 л.

АМАЭ: Ермолин 2009Б — *Ермолин Д.С.* Традиционная культура македонцев-мусульман Голоборды (Восточная Албания). Полевые записи 2009 г. // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 1907. 28 л.

АМАЭ: Ермолин 2010А — *Ермолин Д.С.* Приазовский отряд. Погребально-поминальная обрядность жителей с. Георгиевка, Гаммовка, Девнинское, Чкаловка, Мироновка, Новоконстантиновка, Строгановка Приазовского р-на Запорожской обл. Украины. Полевая тетрадь. 2010 г. // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 1972. 63 л.

АМАЭ: Ермолин 2010Б — *Ермолин Д.С.* Материалы экспедиционной поездки в с. Требшит, р-н Голоборда, Албания. Полевая тетрадь. 2010 г. // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 1970. 24 л.

АМАЭ: Ермолин 2011А — *Ермолин Д.С.* Семейная обрядность молдаван, албанцев, гагаузов. Кишинев — с. Жовтневое (Каракурт) — Одесса. Полевая тетрадь. 2011 г. // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 2021. 34 л.

АМАЭ: Ермолин 2011Б — *Ермолин Д.С.* Приазовский отряд. Албанские поселения Приазовья, г. Бердянск. Полевая тетрадь. 2011 г. // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 2023. 18 л.

АМАЭ: Новик 1998 — *Новик А.А.* Приазовский отряд. О материальной и духовной культуре албанцев, украинцев Приазовья. Полевые записи. 1998 г. // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 1726. 202 л.

АМАЭ: Новик 2002 — *Новик А.А.* Приазовский отряд (г. Мелитополь — с. Георгиевка — г. Одесса). Полевая тетрадь. 2002 г. // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 1750. 104 л.

АМАЭ: Новик 2005 — *Новик А.А.* Приазовский отряд (г. Мелитополь — с. Георгиевка — г. Одесса). Полевая тетрадь. 2005 г. // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 1796. 86 л.

АМАЭ: Новик 2009А — *Новик А.А.* Приазовский отряд. Полевая тетрадь. 2009 г. // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 1934. 95 л.

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

АМАЭ: Новик 2011А — *Новик А.А.* Каракурт–2011. Традиционная культура албанцев, болгар и гагаузов Буджака. Полевая тетрадь. Ксерокопия. Апрель–май 2011 г. // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 2039. 100 л.

АМАЭ: Новик 2011Б — *Новик А.А.* Отчет об экспедиционных исследованиях в Буджаке в мае 2011 г. Принтерный вывод. Март–май 2011 г. // Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 2040. 38 л.

АИЭА

АИЭА: Иванова 1970 — *Иванова Ю.В.* Полевая тетрадь Ю.В. Ивановой. 40 л. 1970 г. // Архив ИЭА. Ф. 54. Оп. 1. № 1394.

ПМА

ПМА: Дугушина 2009 — *Дугушина А.С.* Приазовский отряд. Экспедиция в албанские села Украины. 2009 г.

ПМА: Морозова 2011 — *Морозова М.С.* Экспедиция в с. Жовтневое (Одесская обл., Украина). Полевая тетрадь. 2011 г.

ПМА: Ермолин 2014 — *Ермолин Д.С.* Экспедиция в албанское село Мандрица (Обл. Хасково, Болгария). Полевая тетрадь. Июнь 2014 г. 7 л.

СПбФ АРАН

СПбФ АРАН: Державин 1948 — *Державин Н.С.* Материалы к работе «Албанцы-арнауы на Приазовье Украинской ССР». 411 л. 1948 г. // СПбФ АРАН. Ф. 827. Оп. 1. № 688.

АЕ

АЕ: Mani 1958 — *Mani V.* Zakonet e kohës së kaluar (Korçë, 1958) // Arkivi i Etnografisë. Inv. 89/11. Dos. 20.

АЕ: Mitrushi 1967 — *Mitrushi Ll.* Zakone mbi lindjen, martesën dhe vdekjen në Tomorricë. 1967 // Arkivi i Etnografisë. Inv. 422/9. Dos. 12.

АЕ: Tase 1968 — *Tase P.* Që nga djepi gjer në varr. Material etnografik mbledhur nga Pano Tase në fshatrat e Rrethit Përmet // Arkivi i Etnografisë. 1968. Inv. 440/8.

Литература

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

Байбурин 1993 — *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 242 с.

Байбурин, Левинтон 1990 — *Байбурин А.К., Левинтон Г.А.* Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд / Отв. ред. Вяч. Вс. Иванов, Л.Г. Невская. М.: Наука, 1990. С. 64–99.

Болгарские полевые материалы 2008 — Болгарские полевые материалы для «Общекарпатского диалектологического атласа» / Публ. Л. Василевой, М. Витановой, С. Керемидчиевой // Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура. Памяти Галины Петровны Клепиковой: сб. ст. / Ин-т славяноведения РАН; отв. ред. А.А. Плотникова. М.: Б. и., 2008. С. 355–479.

Бромлей, Кашуба 1982 — *Бромлей Ю.В., Кашуба М.С.* Брак и семья у народов Югославии: Опыт историко-этнографического исследования. М.: Наука, 1982. 239 с.

Будина 1994 — *Будина О.Р.* К проблеме миграции в Россию: особенности культурно-бытовых традиций у потомков балканских мигрантов // История. Культура. Этнология: докл. российских ученых к VII Междунар. конгрессу по изучению Юго-Восточной Европы (Салоники, сентябрь 1994 г.) / В.Н. Виноградов (отв. ред.), Л.В. Заборовский. М.: Ин-т славяноведения и балканистики РАН, 1994. С. 198–206.

БЕР 1979 — Български етимологичен речник / Ред. Вл. И. Георгиев. София: Изд. на БАН, 1979. Т. II (И–Крепя). 740 с.

Ђаповић 2009 — *Ђаповић Л.* Смрт и оностраност у клетвама. Посебна издања. Београд: Етнографски институт САНУ, 2009. Књига 66. 101 с.

Вакарелски 1977 — *Вакарелски Х.* Етнография на България. 2-е изд. София: Наука и изкуство, 1977. 676 с.

Вакарелски 1990 — *Вакарелски Х.* Български погребални обичаи: Сравнително изучаване. София: Изд-во на Българската акад. на науките, 1990. 224 с.

Вампирите 1988 — Вампирите во македонските верувања и преданија / Подгот. Л. Спировска, Т. Вражиновски. Скопје: Институт за фолклор «Марко Цепенков», 1988. 98 с.

Велецкая 1968 — *Велецкая Н.Н.* О некоторых ритуальных явлениях языческой погребальной обрядности (к анализу сообщения Ибн-Фадлана о похоронах «русса») // История, фольклор, культура и этнография славянских народов. М.: Наука, 1968. С. 192–212.

Велецкая 1978 — *Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М.: Наука, 1978. 240 с.

Виноградова 1995 — *Виноградова Л.Н.* Вода // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1: А–Г. С. 386–390.

Виноградова 1996 — Виноградова Л.Н. Календарные переходы нечистой силы во времени и в пространстве // Концепт движения в языке и культуре / Отв. ред. Т.А. Агапкина. М.: Индрик, 1996. С. 166–184.

Виноградова 2008 — Виноградова Л.Н. Смерть хорошая и плохая в системе ценностей традиционной культуры // Категории жизни и смерти в славянской культуре: сб. ст. М.: ИСЛ РАН, 2008. С. 48–56.

Георгиева 2013 — Георгиева И. Българска народна митология. 3-е изд., перераб. и доп. София: Академично издателство «Проф. Марин Дринов», 2013. 200 с.

Голант 2008 — Голант Н.Г. Этнолингвистические материалы из коммуны Мэлая, Румыния (жудец Вылча, область Олтения) // Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура (Памяти Г.П. Клепиковой): сб. ст. / ИСЛ РАН; отв. ред. А.А. Плотникова. М., 2008. С. 271–323.

Голант 2010 — Голант Н.Г. Балканские элементы в мифологических представлениях жителей юго-западной Румынии (по материалам экспедиции в коммуну Половрадзь, жудец Горж, область Олтения) // Материалы полевых исследований МАЭ РАН / Отв. ред. Е.Г. Федорова. СПб.: МАЭ РАН, 2010. Вып. 10. С. 153–159.

Ѓоргиев 2009 — Ѓоргиев Д. Населението во македонско-албанскиот граничен појас (XV–XVI вв.). Скопје: Институт за национална историја, 2009. 205 с.

Греки 2004 — Греки России и Украины / Сост., отв. ред. Ю.В. Иванова. СПб.: Алетейя, 2004. 624 с.

Державин 1898 — Державинъ Н.С. Очерки быта южнорусскихъ болгаръ. I. Родинные и свадебные обычаи // ЭО. 1898. № 3. С. 37–62.

Державин 1908 — Державинъ Н.С. Болгарскія колоніи Новороссійскаго края. Херсонская и Таврическая губерніи. Симферополь: Таврическая губернская типографія, 1908. 237 с.

Державин 1914 — Державинъ Н.С. Болгарскія колоніи въ Россіи (Таврическая, Херсонская и Бессарабская губерніи). Материалы по славянской этнографіи. София: Държавна печатница, 1914. 259 с., ХСVIII л. ил.

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

Дерментли 2003 — Дерментли Ф. Перелистывая страницы памяти. Донецк: Новая печать, 2003. 247 с.

Енчев-Видю 1994 — Енчев-Видю И. Български народен кръст / Гл. ред. Н. Тенева. София: Академично издателство «Марин Дринов», 1994. 186 с.

Ермолин 2011 — Ермолин Д.С. Причитания у албанцев Украины: фольклорная форма и живая традиция // Традиционная культура. 2011. № 4. С. 69–79.

Ермолин 2012 — Ермолин Д.С. Этнокультурные стереотипы потомков балканских колонистов Буджака и Приазовья // Музей. Традиции. Этничность. 2012. № 2. С. 124–134.

Ермолин 2013а — Ермолин Д.С. Погребально-поминальная обрядность и культура захоронений // Голо Бордо (Gollobordë), Албания. Из материалов балканской экспедиции РАН и СПбГУ 2008–2010 гг. / Под ред. А.Н. Соболева, А.А. Новика. СПб.: Наука; München: Verlag Otto Sagner, 2013 (Materialien zum Sudosteurosprachatlas / Hrsg. von H. Schaller und A. Sobolev. Bd. 6). С. 158–169.

Ермолин 2013б — Ермолин Д.С. Погребальные причитания албанцев Украины *in* и *ex situ*, или Еще раз о жанровости аутентичного материала (полевые записи 2009–2011 гг.) // Албанская филология, балканистика, проблемы языкознания: К 100-летию со дня рождения члена-корреспондента РАН Агнии Васильевны Десницкой / Редкол.: А.Х. Гирфанова, М.В. Домосилецкая, А.В. Жугра, Н.Н. Казанский, А.Ю. Русаков, Н.Л. Сухачев. СПб.: Наука, 2013. С. 282–292.

Зеленин 1917 — Зеленинъ Д.К. Древнерусский языческий культ «заложныхъ» покойниковъ // Извѣстія Академіи наукъ. Петроградъ: Типографія Академіи Наукъ, 1917. С. 399–414.

Зеленин 1991 — Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография / Пер. с нем. К.Д. Цивиной; примеч. Т.А. Бернштам, Т.В. Станюкович и К.В. Чистова; послесл. К.В. Чистова. М.: Наука, 1991. 511 с.

Зеленин 1994 — Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М.: Индрик, 1994. 368 с.

Зечевић 1982 — Зечевић С. Култ мртвих код срба. Београд: Вук Караџић; Етнографски музеј, 1982. 124 с.

Иванов 1990а — Иванов Вяч.Вс. Двенадцать апостолов // Мифологический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Советская энциклопедия, 1965. С. 175–177.

Иванов 1990б — Иванов Вяч.Вс. Реконструкция структуры символики и семантики индоевропейского погребального обряда // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд / Отв. ред. Вяч.Вс. Иванов, Л.Г. Невская. М.: Наука, 1990. С. 5–11.

Иванов, Топоров 1965 — Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М.: Наука, 1965. 251 с.

Иванова 1977 — Иванова Ю.В. Греки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX — начало XX в.). Весенние праздники / Редкол.: С.А. Токарев, И.Н. Гроздова, Ю.В. Иванова, В.К. Соколова. М.: Наука, 1977. С. 322–336.

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

Иванова 2000 — Иванова Ю.В. Албанские села в Приазовье. Этнографические наблюдения за пятьдесят лет // Итоги полевых исследований / Отв. ред. З.П. Соколова. М.: ИЭА РАН, 2000. С. 40–53.

Иванова 2005 — *Иванова Ю.В.* Труд людей и мир богов // Этноэкологические аспекты духовной культуры / Ред.: В.И. Козлов, А.Н. Ямсков, Н.И. Григулевич. М.: ИЭА РАН, 2005. С. 58–80.

Иванова 2006 — *Иванова Ю.В.* Албанцы и их соседи. М.: Наука, 2006. 367 с.

Иванова, Маркова 2004 — *Иванова Ю.В., Маркова Л.В.* Этнографические заметки о болгарях и албанцах Северного Приазовья (по материалам экспедиций 1993–1994 гг. в Приморский и Приазовский районы Запорожской области Украины) // Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН — 2002 / Отв. ред. З.П. Соколова. М.: Наука, 2004. С. 102–117.

Иванова-Бучатская 2010 — *Иванова-Бучатская Ю.Вал.* Народная медицина албанцев Приазовья. Современное состояние по материалам экспедиции 2005 г. // Проблемы славяноведения: сб. науч. ст. и материалов / Отв. ред. С.И. Михальченко. Брянск: Изд-во Брянского гос. ун-та, 2010. Вып. 12. С. 233–257.

Кабакова 2009 — *Кабакова Г.И.* Роженица // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 2009. Т. 4: П (Переправа через воду) — С (Сито). С. 461–463.

Кауфман Н., Кауфман Д. 1988 — *Кауфман Н., Кауфман Д.* Погребални и други оплаквания в България. София: Изд. на БАН, 1988. 391 с.

Кашуба 1977 — *Кашуба М.С.* Народы Югославии // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX — начало XX в.). Весенние праздники / Редкол.: С.А. Токарев, И.Н. Гроздова, Ю.В. Иванова, В.К. Соколова. М.: Наука, 1977. С. 243–273.

Колев 1987 — *Колев Н.* Българска етнография. София: Наука и изкуство, 1987. 291 с.

Крантов 2004 — *Крантов А.* Представления о душе и смерти у бессарабских болгар // Одеська болгаристика: Науковий щорічник. Вип.2. Історія та культура болгар і греків Півдня України: до 200-річчя заснування с. Тернівка / ред. О.О. Бачинська, О.М. Дзиговський, О.Б. Дьомін. Одеса: Одеське наукове товариство болгаристів: Тернівське болгарське товариство ім. Івана Вазова, 2004. С. 50–54.

Криничная 2005 — *Криничная Н.А.* Легенды о возвращении из загробного мира (по восточнославянским материалам) // ЭО. 2005. № 6. С. 114–129.

Ксенофонтова-Петренко 1979 — *Ксенофонтова-Петренко О.Н.* Семейные обряды в селе Саргана // Культурно-бытовые процессы на юге Украины / Отв. ред. Ю.В. Иванова. М.: Наука, 1979. С. 173–184.

Курогло 1980 — Курогло С.С. Семейная обрядность гагаузов в XIX — начале XX в. Кишинев: Штиинца, 1980. 140 с.

Малинка 1898 — Малинка А.Н. Новогреческие похоронные причитания и представления о загробной жизни // ЭО. 1898. № 3. С. 107–112.

МДАБЯ 2005 — Малый диалектологический атлас балканских языков. Серия лексическая. Т. I: Лексика духовной культуры / Под ред. А.Н. Соболева. Munchen: Biblion Verlag, 2005. 432 с.

Моздир 1996 — Моздир М. Українська народна меморіальна скульптура. Київ: Наукова думка, 1996. 132 с.

Молдаване 2010 — Молдаване / Отв. ред. М.Н. Губогло, В.А. Дергачев; ИЭА РАН; Ин-т культ. наследия АН Молдовы. М.: Наука, 2010. 542 с.

Морозов, Толстой 1995 — Морозов И.А., Толстой Н.И. Ад // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1: А–Г. С. 93–94.

Мошков 2004 — Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда: этнографические очерки и материалы / Сост. С.С. Булгар, С.С. Куроглу. Кишинев: F.E.P. “Tipogr. Centrală”, 2004. 550 с.

Народная Библия 2004 — «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой; отв. ред. В.Я. Петрухин. М.: Индрик, 2004. 576 с.

Нидерле 1956 — Нидерле Л. Славянские древности / Пер с чеш. Т. Ковалевой, М. Хазанова. М.: Изд-во ин. лит-ры, 1956. 453 с.

Николчовска, Стефанов 1980 — Николчовска М., Стефанов И. Ивайловград и покрайнината му през възраждането. София: Септември, 1980. 117 с.

Новик 2010 — Новик А.А. Пасхальные празднества и обряды албанцев Приазовья: По материалам прошлых и новых экспедиций 1998–2009 гг. // Проблемы славяноведения: сб. науч. ст. и материалов / Отв. ред. С.И. Михальченко. Брянск: Изд-во Брянского гос. ун-та, 2010. Вып. 12. С. 273–302.

Носкова 2002 — Носкова И.А. Крымские болгары в XIX — начале XX в.: история и культура. Симферополь: СОНАТ, 2002. 151 с.

Островский 1995 — Островский А.Б. Православные нагрудные кресты (Зримые черты символов) // Кунсткамера. Этнографические тетради. 1995. Вып. 8–9. С. 54–74.

Парашкевов 1907 — Парашкевов П. Погребални обичаи у българите // Известия на семинара по славянска филология при Университета в София. София, 1907. Кн. II. С. 371–410.

Петреска 2002 — Петреска В. Демони на судбината во македонските народни верувања // Македонски фолклор. Скопје, 2002. Година XXX. Број 60. С. 83–98.

Петровић 2004 — *Петровић С.* Српска митологија. У веровању, обичајима и ритуалу. Београд: Народна књига; Алфа-Невен, 2004. 860 с.

Плотникова 1999 — *Плотникова А.А.* Кладбище // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1999. Т. 2: Д–К (Крошки). С. 503–507.

Плотникова 2004 — *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М.: Индрик, 2004. 767 с.

Пономарьова 2006 — *Пономарьова І.С.* Етнічна історія греків Приазов'я (кінець XVIII — початок XXI ст.). Історико-етнографічне дослідження. Київ: Реферат, 2006. 300 с.

Попов 1997 — *Попов Р.* Български народен календар. София: Изд. Свят. Наука, 1997. 111 с.

Пригарина 1995 — *Пригарина Т.В.* Обряды вызывания дождя у болгар Южной Бессарабии // Етнографічні дослідження населення України: матеріали Першої Всеукраїнської етнологічної конференції студентів та молодих вчених / Ред. В.Н. Станко та інші. Одеса, 1995. С. 62–65.

Пропп 1996 — *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. 364 с.

Раденковић 1996 — *Раденковић Љ.* Символика света у народној магији јужних словена. Ниш: Просвета, 1996. 386 с.

Раденковић 1999 — *Раденковић Љ.* Демони настали од умрле некрште-не деце код балканских Словена // В поисках «балканского» на Балканах / Редкол.: А.А. Плотникова, И.А. Седакова, Т.В. Цивьян. М.: Ин-т славяноведения РАН, 1999. (Балканские чтения 5. Тезисы и материалы). С. 74–76.

Раденкович 2011 — *Раденкович Л.* Красный цвет в погребальной обрядности и народной демонологии славян // Балканский спектр: от света к цвету / Редкол.: М.М. Макарцев, И.А. Седакова, Т.В. Цивьян. М.: Пробел-2000, 2011. (Балканские чтения 11. Тезисы и материалы). С. 94–99.

РСБКЕ 1955 — Речник на съвременния български книжовен език / Гл. ред. Ст. Романски. София, 1955. Т. I: А–К. 682 с.

Сазонов 1995 — *Сазонов С.В.* Время похорон // История и культура Ростовской земли, 1994: Материалы науч. конф., посвящ. 150-летию со дня рождения А.А. Титова, 26–28 окт. 1994 г. Ростов: Содействие, 1995. С. 50–58.

Салманович 1977 — *Салманович М.Я.* Румыны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX — начало XX в.). Весенние праздники / Редкол.: С.А. Токарев, И.Н. Гроздова, Ю.В. Иванова, В.К. Соколова. М.: Наука, 1977. С. 296–312.

Сапожников 1997 — *Сапожников І.В.* Кам'яні хрести степової України (XVIII — перша половина XIX ст.). Одеса: Чорномор'я, 1997. 165 с.

Свешникова, Цивьян 1979 — *Свешникова Т.Н., Цивьян Т.В.* К функциям посуды в восточнороманском фольклоре // Этническая история восточных романцев. Древность и Средние века / Редкол.: В.В. Иванов, В.Д. Королук (отв. ред.), Е.П. Наумов. М.: Наука, 1979. С. 147–190.

Седакова 1994 — *Седакова И.А.* Балканославянские представления о демонах судьбы: трансформации во времени и в пространстве // Время в пространстве Балкан: Свидетельства языка: сб. ст. / Отв. ред. И.А. Седакова. М.: ИСл, 1994. С. 42–63.

Седакова 2000 — *Седакова И.А.* Похоронная обрядность в болгарском селе Равна // Живая старина. 2000. № 1. С. 43–44.

Седакова 2007 — *Седакова И.А.* Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М.: Индрик, 2007. 432 с.

Седакова 1990 — *Седакова О.А.* Тема «доли» в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал) // Исследования в области балтославянской духовной культуры: Погребальный обряд / Отв. ред. Вяч. Вс. Иванов, Л.Г. Невская. М.: Наука, 1990. С. 54–63.

Седакова 2004 — *Седакова О.А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М.: Индрик, 2004. 319 с.

Селищев 1931 — *Селищев А.М.* Славянское население в Албании. София: Македонски научен институт; Тип. П. Глушкова, 1931. 352 с.

Сорочяну 2008 — *Сорочяну С.С.* Наименования церковных праздников и хрононимов в гагаузском народном календаре // *Revista de etnologie și culturologie. Chișinău*, 2008. Vol. III. P. 115–122.

Степанов 2003 — *Степанов В.П.* Похоронно-поминальная обрядность // Чийшія: Нариси історії та етнографії болгарського села Городне в Бессарабії. Одеса, 2003. С. 492–527.

Степанов 2008 — *Степанов В.П.* Дохристианские представления и народные знания украинского населения с. Мусаит в иноэтничном окружении (экспедиционные материалы) // *Revista de etnologie și culturologie. Chișinău*, 2008. Vol. III. P. 142–149.

Сумцов 1889 — *Сумцовъ Н.Ө.* Этнографическіе замѣтки // ЭО. 1889. № 3. С. 111–133.

Толстая 1994а — *Толстая С.М.* Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал / Отв. ред. Н.И. Толстой. М.: Наука, 1994. С. 111–129.

Толстая 1994б — *Толстая С.М.* К характеристике акционального кода традиционной народной культуры // Лингвоэтнокультурная история Балкан и Восточной Европы / Редкол. Н.П. Гринцер, В.Н. Топоров, Т.В. Цивьян. М.: Ин-т славяноведения и балканистики РАН, 1994. (Балканские чтения 3. Тезисы и материалы). С. 68–71.

Толстая 1999 — *Толстая С.М.* Обрядовое голошение: лексика, семантика, прагматика // Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян / Отв. ред. С.М. Толстая. М.: Индрик, 1999. С. 135–148.

Толстая 2000 — *Толстая С.М.* Славянские мифологические представления о душе // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология / Отв. ред. С.М. Толстая. М.: Индрик, 2000. С. 52–95.

Толстая 2004 — *Толстая С.М.* Обмирание // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 2004. Т. 3: К (Круг) — П (Перепелка). С. 462–464.

Толстая 2012 — *Толстая С.М.* Число // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 2012. Т. 5: С (Сказка) — Я (Ящерица). С. 544–547.

Толстой 1990 — *Толстой Н.И.* Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд / Отв. ред. Вяч. Вс. Иванов, Л.Г. Невская. М.: Наука, 1990. С. 119–128.

Толстой 1995 — *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. 2-е изд., испр. М.: Индрик, 1995. 512 с.

Толстые 1979 — *Толстые Н.И. и С.М.* О жанре «обмирания» (посещения того света) // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979. С. 63–65.

Топорков 2009 — *Топорков А.Л.* Печь // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 2009. Т. 4: П (Переправа через воду) — С (Сито). С. 39–44.

Топоров 1977 — *Топоров В.Н.* К древнебалканским связям в области языка и мифологии // Балканский лингвистический сборник / Отв. ред. Т.В. Цивьян. М.: Наука, 1977. С. 40–58.

Трефилова 2008 — *Трефилова О.В.* Гагаузская терминология народной духовной культуры в северо-восточной Болгарии. Семейная обрядность // Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура. Памяти Галины Петровны Клепиковой: сб. ст. / Ин-т славяноведения РАН; отв. ред. А.А. Плотникова. М.: Б. и., 2008. С. 232–270.

Тэрнер 1983 — *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. 277 с.

Украинцы 2000 — Украинцы / Отв. ред. Н.С. Полищук, А.П. Пономарев. М.: Наука, 2000. 534 с.

Фишман 2004 — *Фишман О.М.* Три женские судьбы (Карельская старобрядческая традиция Тихвинского края. XX в.) // Русский Север: Аспекты уникального в этнокультурной истории и народной традиции. СПб.: МАЭ РАН, 2004. Вып. 6. С. 50–70.

Харитоновна 1997 — Харитоновна В.И. О хождении по огню, воде и странствиях в иных мирах // ЭО. 1997. № 1. С. 116–120.

Христианство 1993 — Христианство: Энциклопедический словарь: в 3 т. / Гл. ред. С.С. Аверинцев. М.: Большая российская энциклопедия, 1993. Т. 1. 868 с.

Чистов 2005 — Чистов К.В. Исполнитель фольклора и его текст // Фольклор. Текст. Традиция: сб. ст. / Отв. ред. К.В. Чистов. М.: ОГИ, 2005. С. 134–143.

Шабашов 2002 — Шабашов А.В. Гагаузы: система терминов родства и происхождение народа. Одесса: Астропринт, 2002. 744 с.

Широков 1962 — Широков О.С. Происхождение бессарабских албанцев (опыт глоттохронологии) // Научные доклады высшей школы. Филологические науки. 1962. Т. 4 (20). С. 26–36.

Широцкий 1998 — Широцкий К. Надгробні хрести на Україні // Невичерпні джерела пам'яті: Збірки наукових статей, матеріалів та републікацій. Одеса: ОКФА, 1998. Т. I: Намогильні хрести запорозьких козаків: До 1000-ліття літописання та книжкової справи в Україні. С. 140–165.

Шрадер 1913 — Шрадеръ О. Индоевропейцы / О. Шрадеръ; переводъ Ѳ.И. Павлова; подъ ред. и со вступ. ст. А.Л. Погодина. С.-Петербургъ: Типографія П.П. Сойкина, 1913. 212 с.

Ястребов 1894 — Ястребовъ В.Н. Матеріалы по этнографіи Новороссійскаго края, собранныя въ Елисаветградскомъ и Александрійскомъ уѣздахъ Херсонской губерніи В.Н. Ястребовымъ. Одесса: Тип. шт. Одесскаго военнаго округа, 1894. 202 с.

Ahmetaj 2009 — Ahmetaj M. Duket e lindjes, dasmës dhe të vdekjes në Hogosht. Dardanë: NOSITI, 2009. 134 f.

Ahmeti 1980 — Ahmeti A.M. Ritet e vdekjes te Shqiptarët e Malësisë së Plavës dhe të Gësisë // Gjurmime albanologjike. Folklor dhe etnologji. 1979. (Bot. 1980). IX. F. 255–261.

Alexiou 2002 — Alexiou M. The Ritual Lament in Greek Tradition. 2nd ed. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2002. 293 p.

Budina 1993 — Budina O. Shqiptarët në Ukrainë: Përshkrim historiko-etnografik për kulturën tradicionale // Kultura popullore. 1993. № 1–2. F. 145–152.

Campbell 1964 — Campbell J.K. Honour, Family and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community. Oxford: Clarendon Press, 1964. 416 p.

Čerškov 1969 — Čerškov E. Rimljani na Kosovu i Metohiji. Beograd: Arheološko društvo Jugoslavije, 1969. 139 s.

Danforth 1982 — Danforth L.M., Tsiaras A. The Death Rituals of Rural Greece. Princeton: Princeton University Press, 1982. 248 p.

Davies 2002 — *Davies D. J.* Death, Ritual and Belief: the Rhetoric of Funerary Rites. 2nd ed. L.: Continuum International Publishing Group, 2002.

Doli 2009 — *Doli F.* Arkitektura vernakulare e Kosovës. Prishtinë: SHRTA, 2009. 439 f.

Durham 1928 — *Durham M.E.* Some tribal origins, laws, and customs of the Balkans. L.: G. Allen & Unwin, 1928. 318 p.

Gennep 1909 — *Gennep A. van.* Les rites de passage: étude systématique des rites... P.: É. Nourry, 1909. 315 p.

Gjergji 2002 — *Gjergji A.* Mënyra e jetesës në shekujt XIII–XX. Përmbledhje studimesh. Tiranë: KOTTI, 2002. 377 f.

Gjidede 2007 — *Gjidede P.M.* “Nga djepi në varr”: lindja, martesë, vdekje në Myzeqenë e Vogël (Vlorë) // Kultura popullore. 2007. № 1–2. F. 231–260.

Gjika 2002 — *Gjika A.* Kolonja e Kurveleshit / Red. K.F. Shabani. Përmet: Fjalët e Qiririt, 2002. 393 f.

Historia 2002 — Historia e popullit shqiptar: Vëllimi i parë. Ilirët. Mesjeta. Shqipëria nën Perandorinë Osmane gjatë shek. XVI — vitet 20 të shek. XIX: hartuar nga grup autorësh / Grupi drejtues Kristaq Prifti etj. Tiranë: TOENA, 2002. 806 f.

Ilo 2008 — *Ilo V.* Dardha dhe njerëzit e saj. Tiranë, 2008. 247 f.

Imamović 1977 — *Imamović E.* Antički kulturni i votivni spomenici na području Bosne i Hercegovine. Sarajevo: Veselin Masleša, 1977. 518 s.

Islami 1955 — *Islami S.* Material gjuhësor nga kolonitë shqiptare të Ukrainës // Buletin për Shkencat Shoqërore. 1955. № 2. F. 163–180.

Kadishani 1980 — *Kadishani J.* Disa bestyttni rreth paralajmërimit të vdekjes në Drenicë // Gjurmime albanologjike. Folklor dhe etnologji. 1979. (Bot. 1980). IX. F. 262–264.

Kenna 1976 — *Kenna M.E.* Houses, Fields, and Graves: Property and Ritual Obligation on a Greek Island // Ethnology. 1976. Vol. 15. № 1. P. 21–34.

Krasniqi 1997 — *Krasniqi M.* Aspekte mitologjike: besime e bestyttni. Prishtinë: Gazeta “Rilindja”, 1997. 393 f.

Latifi 2006 — *Latifi L.* Mbi huazimet turke në gjuhën shqipe, krahasuar me gjuhët e tjera të Ballkanit. Tiranë: Dudaj, 2006. 544 f.

Mançe 2007 — *Mançe M.* Fjalor shqip-rusisht: rreth 25000 fjalë. Tiranë: EDFA, 2007. 732 f.

Mehmeti 1978 — *Mehmeti F.* Zakone, rite e besime vdekjeje në Kelmend // Etnografia Shqiptare. 1978. № 9. F. 333–358.

Meyer 2007 — *Meyer G.* Fjalor etimologjik i gjuhës Shqipe. 1891. Tiranë: Çabej, 2007. 591 f.

Musliu, Dauti 1996 — *Musliu S., Dauti D.* Shqiptarët e Ukrainës. Udhëpërshkrime dhe punime shkencore. Shkup: Shkupi, 1996. 208 f.

Nushi 1974 — *Nushi J.* Mitologji e besime në Myzeqe (me një parathënie nga M. Tirta) // Etnografia Shqiptare. 1974. № 5. F. 283–339.

Pllana 2004 — *Pllana Sh.* Vajtimet shqiptare // Gjurmime albanologjike. Folklor dhe etnologji. 2001. (Bot. 2004). № 31. F. 27–47.

Prifti 2010 — *Prifti B.* Toskëria: Kolonja dhe Leskoviku — zakone, rite, ceremoni. Tiranë: Vllamasi, 2010. 397 f.

Salihu 1990 — *Salihu E.* Motivet astrale në monumentet mbivarrore të periudhës romake në Dardani dhe prania e tyre në kulturën popullore shqiptare // Studimi etnografik i ndryshimeve bashkëkohore në kulturën popullore shqiptare. Prishtinë: materiale nga sesioni shkencor i mbajtur në Prishtinë më 7 dhe 8 dhjetor 1989 / Red. D. Statovci, F. Syla. Prishtinë: Instituti Albanologjik, 1990. F. 91–102.

Shtjefni 1998 — *Shtjefni K.* Mirdita: Doke dhe zakone. Tiranë: Albin, 1998. 192 f.

Siqeca, Kullashi 1987 — *Siqeca Sh., Kullashi Z.* Doke e zakone të Rugovës rreth lindjes, martesës dhe vdekjes // Rugova. Monografi etnografike / Red. M. Krasniqi. Prishtinë, 1987. F. 141–164.

Stevanović 2009 — *Stevanović L.* Laughing at the funeral: Gender and anthropology in the Greek funerary rites. Belgrade: Serbian academy of science and arts, 2009. 373 p.

Stipčević 1974 — *Stipčević A.* Iliri. Povijest, život, kultura. Zagreb: Školska knjiga, 1974. 246 p.

Sulejmani 1984 — *Sulejmani F.* Bestytnitë për vdekjen në Malësinë e Tetovës // Gjurmime albanologjike. Folklor dhe etnologji. 1984. № 14. F. 201–218.

Sulejmani 2005 — *Sulejmani F.* Lindja, martesja dhe mortja në Malësitë e Tetovës. Tetovë: Çabej, 2005. 510 f.

Thomas [1985] — *Thomas L.-V.* Rites de mort: Pour la paix des vivants. Paris: Fayard, [1985]. 294 p.

Thornton 1937 — *Thornton P.* Dead Puppets Dance. London: Collins, 1937. 332 p.

Tirta 1979 — *Tirta M.* Aspekte të kultit të të parëve e të të vdekurve ndër shqiptarë // Etnografia Shqiptare. 1979. № 10. F. 51–96.

Tirta 1996 — *Tirta M.* Vdekja në rite e besime ndër shqiptarë // Kultura popullore. 1996. № 1–2. F. 15–31.

Tirta 2004 — *Tirta M.* Mitologjia ndër shqiptarë. Tiranë: Shkenca, 2004. 452 f.

Tirta 2006 — *Tirta M.* Etnologjia e shqiptarëve. Tiranë: GEER, 2006. 540 f.

Tirta 2007 — *Tirta M.* Panteoni e simbolika: doke e kode në etnokulturën shqiptare. Tiranë: Nënë Tereza, 2007. 376 f.

Tirtja 1976 — *Tirtja M.* Survivances religieuses du passé dans la vie du peuple (Objets et lieux de culte) // Etnographie Albanaise (Edition spéciale

à l'occasion de la Conférence Nationale des Etudes Ethnographiques en Albanie). Tiranë, 1976. F. 49–69.

Tuda 1978 — *Tuda Sh.* Të dhëna për zakonet e vdekjes dhe vajtimet në Strugë dhe rrethinë // Gjurmime albanologjike. Folklor dhe etnologji. 1977. (Bot. 1978). VII. F. 159–179.

Visaret e kombit 1944 — Visaret e kombit. Vëllimi XIII. Doke e zakone familjare. Tiranë: Tirana, 1944. 200 f.

Voronina et al. 1996 — *Voronina I., Domosileckaja M., Sharapova L.* E folmja e shqiptarëve të Ukrainës / Përkthyes M. Vejzaj. Shkup: Shkupi, 1996. 208 f.

Xhaçka 1959 — *Xhaçka V.* Disa zakone në festa kalendarike popullore në Devoll // BUSHI. SShSh. 1959. № 3. F. 268–274.

Плач на албанском языке

(записан на похоронах в мае 2011 г. в с. Жовтневом (Каракурт);
оригинал аудиозаписи хранится в фонде «Приазовский отряд»
архива отдела европеистики МАЭ РАН)

*Për çì më <нрзб.>,
çì bërë t'i, mër svát'a! [плачет],
për çì pun a bërë, këtë púnë ja-ja,
rëndë un shiptón dëk rëndë jishtë,*

*amán, <нрзб.> Tán'o,
kë sýsha Tán'o.
Sváte, më ndëlej, un asné nëg du,*

*Dázhi lúle nok mórë,
Árçi lizh bí n'i qirinjtë të vdesht.
Svát'a, nok du asn'i qewqir'i yiç këtú,
svát'a,*

*Dúa se të jécënësh
Tysh v'inë kózhden
<нрзб.>*

*Un i svát'a n'i límët,
Un ë svát'a n'i límët jam, un svát'e
mb'i.*

*Un jam z'i kur mu shp'i. [плачет]
Tánjo, tán'o, tán'o mán'a,
Kush at të kërshlland'isësh tu mán'e,
K'ysh tótu t'i të karshlland'isn'i.*

*[плачет]
Ajó at'i ishtë n'i t d'ilí,
Ajó at'i li ishtë n'i t d'ilí,
Ajó kur déshn'i kózhd'en vétam*

*Kózhd'en vétam <нрзб.> vétam.
Svát'e, më ndílej, svát'ej, më ndílej,*

Spas'i bát'i vdek, më dóllë za jim

Почему мне [...],
Что сделала ты, мор сватья! [плачет]
Почему сделала это, ай,
Тяжело, я понимаю, что тяжело
было,

Аман, [...] Таня,
Кого [...] Таня.
Сватья, меня упокой, я никого не
хочу,

Даже цветы не взяла ты.
Пришла лишь бы в свечах умереть,
Сватья, не хочу никакого [...]

вообще здесь, сватья,
Хочу, чтоб ты ходила,
Как приходила каждый день,
[...]

Я и сватья на току,
Я со сватьей на току, я сватья [...].

Я черная, когда дома. [плачет]
Таня, Таня, Таня, мане,
Кого встретишь ты, мане,
Как тете тебя встретить. [плачет]

Она там была в воскресенье,
Она там была ли в воскресенье,
Она когда хотела, я каждый день
ходила,

Каждый день ходила, [...] ходила.
Сватья, меня упокой, сватья, меня
упокой,

Спаси, старший брат умер, мне
вышло за ним

<нрзб.> *dhe të vdek n'i hérë n'i
boln'icët,
Ku të vétam, mër svát'e,
Ku të vétam, vdék'i t'i vétam.*
[плачет]
*Dhe at'i kur jishtë në klíshë,
Ne klíshë at'i, <нрзб.>...
Svátí, svátí y'in ga kéd'i ot'y'inëm
N'i përvij etázh.
Del, Tán'a, kërshí,
Tán'a, del kërshí!
A më t'itë përdhétë, mán'e.
Ató të tírë tút'e n'i kufën'íktë,
A ngróje të ngrínët,
Mán'e, r'i, yaj, mán'e. [плачет]
Aj bózhej, bózhe, marí svát'e,
K'ysh bërë r'ishát't'i vet'inë kështú
bëké svát'e,
K'ysh bërë r'ishát'un të mbëdhen'jtë
dhëmbra k'ishna,
Amá gji nog burë r'ishát'.
No gji mére, gji mére no, ku asén't'i
odjété. [плачет]*

D'i ka të vd'ëndur, svát'e, ndilëzet,

*Svát'e símb'it, o, svátos Ilúsha.
Nok a d'i, Ilúsha, t'i li nok d'i li,
Nok a d'i, çí du them.
Ajú gjif d'i kush i ga tózhe zdrídhët,
Mózhe bër'i zvan'ít'.
Ûnë i zvéte kur mu bër'i zven'ít'.
Mámo, svát'i dón'u jértka ga p'átíj
etázh.
Un zéra të dr'idhëm, mob'illkën a
zbóra,
Mob'illkën a zbóra, d'édushka ya atí
<нрзб.>.*

[...] и умереть однажды в больнице,
Куда мне идти, мор сватья,
Куда мне идти, умерла ты, идти.
[плачет]
И там когда была в церкви,
В церкви там, [...]...
Сват, сват входит, [...] войдем
На первый этаж.
Выйди, Таня, навстречу,
Таня, выйди навстречу!
Ааа, [...], мане.
Они все там, на кухне,
Согрей еду,
Мане, сядь, поешь, мане. [плачет]
Ай, боже, боже, мари сватья,
Как решила ты, себе так сделала,
сватья,
Как решила, я большие боли имела,
Но все не решила.
Но все возьми, все возьми туда, где
ничего тебе не будет. [плачет]

Знаешь, были родины, сватья,
царство небесное,
Сватья, в этом году, у свата Илюши.
Не знаю, Илюша, ты не знаешь ли,
Не знаю, что хочу сказать.
Он все знает, кто [...] тоже трясется,
Может, позвонил.
Я [...], когда мне позвонили.
Мамо, сватья Доню пришла с пятого
этажа.
Я начала трястись, мобилку потеря-
ла,
Мобилку потеряла, дедушка оттуда
[...].

Dímka sîn n'e znall sho t'i dón'u se Димка сын не знал, что ты, Дюню,
ub'illa. [плачет] себя убила. [плачет]

Íshtë rëndë dhe asner'i nok tha asén'. Было тяжело, и никто не сказал
[говорит] ничего. [говорит]

Зап. во время похорон в с. Жовтневом, Болградский р-н, Одесская обл.

Плакальщица: жен., около 60 лет, албанка.

Записано автором в 2011 г.

Пер. М.С. Морозовой (ИЛИ РАН, СПбГУ).