

Денис Ермолин

Структура и характер современной погребально-поминальной обрядности албанцев Приазовья

Статья посвящена рассмотрению погребального обряда албанцев Приазовья, вычленению в его структуре различных культурных напластований и проведению типологических параллелей в ареально близких традициях. Изучение данной этнической группы автор начал в 2007 г. в рамках совместной комплексной этнографической и этнолингвистической экспедиции Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) и Санкт-Петербургского университета в албанские поселения Приазовья. С тех пор состоялось четыре экспедиционные поездки (2007–2010 гг.), в ходе которых был собран материал по погребально-поминальной обрядности, послуживший основой настоящей работы.

В этнографической науке принято считать, что погребально-поминальный обрядовый комплекс наименее чувствителен к инновациям и лучше других сохраняет архаичные черты. Действительно, представления о загробном мире, о правильном переходе в тот мир и пребывании в нем, об участии предков в судьбе социума являются устойчивыми и передаются от поколения к поколению в виде поверий, традиций, ритуалов, поскольку феномен неизбежности смерти не может быть постигнут исключительно рационально и требует дополнительных

Денис Сергеевич Ермолин
Музей антропологии
и этнографии (Кунсткамера)
РАН,
Санкт-Петербург
denis.ermolin@gmail.com

ментальных усилий и иррациональных построений, призванных снижать стресс, вызываемый страхом смерти.

Погребальный обряд любой культуры связан с выполнением погребально-поминальных обычаев, под которыми в этнографии понимаются «не регламентированные юридическими установлениями способы и нормы обращения с умершим членом общества, своего рода неписанный “свод” погребальных правил и представлений, предписывающих каждому индивиду стиль поведения в конкретной ситуации» [Суханов 1973: 4].

Возможно, и обрядовая, и нарративная составляющие погребально-поминального комплекса сохраняются в наиболее развернутом виде, если конкретная этносоциальная группа не переживает в ходе своей истории значительных перемен и потрясений¹. В противном случае, как представляется, происходят качественные (но не закономерные) изменения уклада жизни, обычаев и обрядов, коллективных привычек, характеристик, знаний, убеждений и образа мысли, то есть всего того, что принято понимать под традицией [Колева 1969: 72–73]. Подобные события, коренным образом влияющие на общественную жизнь социума и на закономерную преемственность культурных ценностей, мы будем называть *факторами трансформации* культуры. К этим факторам можно отнести следующие изменения:

– *географические* — перемещение данной этнической группы в пространстве;

– *конфессиональные* — приобретение новой конфессионально-религиозной принадлежности (в том числе кардинальные изменения внутри конкретной религиозной системы — разделения, расколы, отрицание религиозной составляющей как таковой и пр.);

– *политические* — изменения политического строя того окружения, в котором проживает данная этническая группа;

– *экономические* — преобразования товарно-рыночных отношений, влекущие за собой существенные изменения в укладе жизни;

– *этносоциальные* — смена этнического окружения, социальных ролей и статусов.

¹ Данное положение иллюстрирует идеальное состояние развития традиции, но это не означает, что в подобных условиях, когда этническая группа не испытывает серьезного влияния извне, в культуре не протекают никакие изменения — можно предположить, что происходящие изменения носят закономерный характер (об этом см.: [Колева 1969: 73]).

Необходимо учитывать, что данные преобразования происходят во времени, иными словами, *диахронический* фактор присутствует вне зависимости от того, влияют ли вышеперечисленные факторы на состояние культуры конкретной этносоциальной группы или нет. Несомненно, выделение данных факторов трансформации культуры является примерным (многие из них взаимосвязаны и взаимообусловлены) и охватывает лишь самые очевидные; для более подробного рассмотрения необходимо последующее теоретическое осмысление конкретного историко-этнографического материала.

В данной работе автор попытается рассмотреть некоторые элементы современного погребального обряда албанцев Приазовья сквозь призму выделенных факторов и продемонстрировать, каким образом конкретные изменения места, окружения, уклада жизни могут влиять на трансформацию некоторых аспектов культуры. Объектом исследования является современное состояние культуры албанцев, проживающих в селах, расположенных в Приазовском районе Запорожской области (Республика Украина). Предметом исследования выбраны некоторые элементы погребально-поминальной обрядности в диахроническом разрезе (конец XIX — начало XXI в.), представленной в качестве цельного динамического единства, вписанного в парадигму обрядов жизненного цикла. Материалом послужили полевые записи, собранные автором в ряде сел Приазовья с албанским, болгарским, русским (православным и старообрядческим) и украинским населением в период с 2007 по 2010 г. Помимо этого, для анализа были привлечены опубликованные и хранящиеся в архивах полевые материалы, а также работы отечественных и зарубежных исследователей по этнографии карпато-балканского, причерноморского и приазовского ареалов.

Краткая история албанских сел в Приазовье

Для более детального понимания предмета настоящего исследования — похоронного обряда — представляется необходимым осветить основные этапы истории социально-этнической группы, в настоящее время рассматриваемой под экзоэтнонимом *албанцы Приазовья* (о самоназвании и самосознании албанцев Приазовья см.: [Иванова, Маркова 2004: 105; Новик 2010])¹.

¹ Вероятно, первые переселения албанцев в пределы Российской империи относятся к началу 1775 г. Тогда, вследствие участия албанского населения в русско-турецких войнах на стороне России, свыше 1 тыс. албанцев переселилось в район Ялты и Балаклавы [Державин 1948: 156; Арш 1963: 78–79; Иванова, Маркова 2004: 102]. В 1795 г. в окрестностях Одессы был сформирован дивизион, состоявший из албанцев (арнаутов) и греков [Кеппен 1861: 1–2]. Однако, поскольку вектор движения предков нынешних приазовских албанцев был иным, данная проблема к настоящему исследованию прямого отношения не имеет.

В приазовских степях албанское население является пришлым. Ряд лингвистических (в том числе сходство с албанским говором с. Мандрица в Болгарии) и этнографических свидетельств позволяет считать, что предки албанцев, проживающих на Украине, были выходцами из юго-восточной части современной Республики Албания, а именно из области Корча-Виткукь [Десницкая 1968: 375]. Полевые наблюдения и сопоставление лингвистических и этнографических данных, полученных в Приазовье и на Балканском полуострове в последние годы, позволяют выдвинуть гипотезу, что возможной областью проживания предков приазовских албанцев также являются районы Девол и Колёнья (северо-восточнее и юго-западнее г. Корча соответственно). Анализ фонетики и лексики говора украинских албанцев также говорит в пользу того, что наиболее вероятным местом проживания их предков, является долина верхнего течения р. Девол (краина¹ Корча) [Широков 1962: 34].

Принято полагать, что албанцы покинули свои земли на рубеже XV и XVI вв. [Там же: 35], спасаясь от османского преследования [Иванова 2000: 40], однако не исключено, что переселение имело и иную цель — разместиться на более плодородных равнинных землях². К настоящему моменту маршрут и места пребывания этих людей на протяжении последующих нескольких столетий не определены. Известно, однако, что в 1810–1811 гг. большая группа албанских, болгарских и гагаузских³ переселенцев из с. Девни (Деви) близ г. Варны и г. Сливна [Кеппен 1861: 1–2; Широков 1962: 26] попала в пределы Российской империи и по одним данным основала село вблизи бывшего татарского поселения Каракурт Измаильского уезда⁴ [История 1978: 385], по другой версии — на этом месте поселений прежде не было [Десницкая 1968: 374; Иванова 2006: 302]. В 1861–1862 гг. вместе с болгарскими, гагаузами, украинцами и русскими, албанцы заселили степи Приазовья — на месте ногайских поселений выходцы из Каракурта основали три села, существующие и по сей день. В настоящее время албанские поселения носят названия Георгиевка, Девнинское и Гаммовка (Приазовского района Запорожской области), хотя сами жители этих сел, говоря на албанском языке, употребляют и старые тюркские (ногайские) топонимы — Тюшки, Таз и Джандран соответственно. Таким образом, на территории Украины

¹ Краина (алб. *krahin|ë-a*) — историко-этнографическая область Албании.

² Эта идея родилась в ходе совместного обсуждения данной проблемы ведущим албанским этнографом, специалистом по юго-востоку Албании А. Гьерги (*Andromaqi Gjergji*), А.А. Новиком и автором настоящей статьи.

³ Об основных районах компактного расселения гагаузов в Болгарии см.: [Маринов 1956: 47–48].

⁴ В наше время этот населенный пункт носит название с. Жовтневое Болградского района Одесской области.

сохраняются четыре села с албаноязычным населением, первым из которых является с. Жовтневое (Каракурт) в Одесской области, где в настоящее время совместно проживают албанцы, болгары и гагаузы, а также представители иных этносов (всего около 20). Подробное отечественное описание заселения Приазовья колонистами приведено в работах Н.С. Державина и Ю.В. Ивановой [Державин 1914; Иванова, Чижикова 1979]. Болгарский взгляд на это историческое событие представлен в труде Й.К. Колева «Българите извън България (1878–1945 г.)». Примечательно, однако, что при подаче материала в качестве одной из этнических групп колонистов автор упоминает гагаузов, а о присутствии албанцев не сказано ни слова [Колев 2005: 220–234].

Итак, исторические периоды от переселения албанцев со своих земель до появления их потомков в Приазовье в настоящее время поддаются следующей классификации (по географическому принципу):

1. *албанский* период (ориентировочно до начала XVI в.);
2. *южнославянский* период (XVI в. — 1811 г.) — территория современной Македонии и Болгарии;
3. *причерноморский* период (1811–1862 гг.) — современная Одесская область Украины;
4. *приазовский* период (1862 г. — н.в.) — современная Запорожская область Украины. Этот период, в свою очередь, делится на более мелкие составляющие (по историко-политическому принципу):

– в составе Российской империи (1862–1917 гг.)

– в составе СССР (1917–1991 гг.)

– в составе Независимой Украины (1991 г. — н.в.).

Полевая работа 2007–2010 гг. в этом регионе показала, что глубина исторической памяти в среднем составляет восемьдесят лет (до 1930-х гг.), в то время как средний возраст информантов, с которыми работал автор, 70–75 лет. Рассказы о голоде 1932–1933 гг., пожалуй, самом значимом потрясении в новейшей истории албанцев Приазовья, информанты пересказывают, как правило, со слов своих родителей или старших членов социума. За время экспедиции были получены лишь отрывочные этнографические сведения за период с 1930-х по 1950-е гг. Очевидно, что к настоящему моменту мы обладаем несравнимо большей информацией о характере и укладе жизни албанцев Приазовья за последние пятьдесят лет (1960–2000-е гг.), чем за все предыдущие периоды их пребывания в Османской и Российской империях, а также в Советском Союзе.

Основные источники и теоретическая база исследования

Как было сказано, основным материалом для написания настоящей статьи послужили полевые наблюдения и записи, сделанные автором во время пребывания в Приазовье. Помимо этого в исследовании использовались сведения, полученные предшественниками и коллегами в изучаемом регионе¹. Полевые материалы по культуре албанцев Приазовья, с которыми ознакомился автор, хранятся в научных архивах ИЭА и МАЭ РАН, а также в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН (см. раздел «Архивные материалы»).

Исследователи, посещавшие полиэтничный регион Приазовья, отмечают значительные сходства в родинной, свадебной и погребальной обрядности приазовских албанцев, болгар и гагаузов [Иванова, Чижикова 1979: 5; Иванова 1981; Будина 1984; Иванова, Маркова 2004: 105]. Действительно, к настоящему моменту эти три этнические группы проживают в непосредственном территориальном, культурном (имея общее фольклорное наследие) и социальном (первые экзогамные браки албанцев заключались в конце XIX — начале XX в. с болгарскими и гагаузами [Воронина, Новик 1999: 61; Иванова 2000: 47]) соседстве на протяжении нескольких сотен лет². В связи с этим представляется необходимым привлечение болгарского и отчасти гагаузского этнографического материала по погребальной обрядности³.

Сложнее обстоит дело с собственно албанским материалом, от которого можно было бы оттолкнуться в попытке типологического сопоставления структуры современного погребального комплекса приазовских и балканских албанцев. Во-первых, нужно помнить, что албанцы покинули свои земли относительно давно — предположительно, в XVI вв. (и каких-либо свидетельств для этого периода не сохранилось); с тех пор и в социальной, и в культурно-религиозной жизни албанского народа произошли значительные изменения. Тем не менее проведение

¹ Среди исследователей, положивших начало этнографическому изучению приазовских албанцев и внесших в него большой вклад, нельзя не отметить Н.С. Державина, Ю.В. Иванову и О.Р. Будину. В настоящее время этнографией региона занимаются А.А. Новик и Ю.В. Бучатская, совместно с которыми вел полевые исследования автор. Среди публикаций, посвященных культуре приазовских албанцев, стоит выделить: [Державин 1948; Иванова 1981; 2000; Будина 1984; 1994; Budina 1993; Новик 2000; 2010; Иванова, Маркова 2004; Иванова-Бучатская 2008].

² С 1862 г. можно все же говорить о некотором культурном и социальном обособлении албанцев после образования отдельных от болгар поселений.

³ В качестве одного из центральных трудов по данной проблематике нужно упомянуть монографию Х. Вакарелски «Български погребални обичаи. Сравнително изучаване» [1990], подробным образом описывающую похоронно-поминальный комплекс в разных регионах Болгарии, в том числе и в интересующей нас местности — северо-восточной части Болгарии (регион Добруджа), где предположительно проживали предки будущих приазовских албанцев и гагаузов до переселения в пределы Российской империи.

параллелей в погребальной обрядности албанцев Украины и албанцев Балканского полуострова является одной из целей настоящего исследования. Во-вторых, с 1950-х гг. (когда стало возможным говорить об академической албанской этнографической науке¹) и вплоть до настоящего времени внимание албанских этнографов в основном было направлено на описание наиболее интересных и показательных краин, таких как, скажем, Мат, Дукагын, Мюзекя или Люма. В результате в албаноязычной этнографической литературе, освещающей проблемы погребального комплекса, встречается крайне мало описаний похоронно-поминальной обрядности юго-восточных областей Албании². Тем не менее привлечение албанского материала необходимо. В этом отношении нельзя не упомянуть работы этнографа М. Тирта [Tirta 1979; 1996; 2004; 2006]. В своих статьях и монографиях он довольно подробно описывает культы предков и мертвых, поверья, связанные со смертью, культуру намгильных памятников, а также собственно погребальные практики, распространенные во всем ареале расселения албанцев в пределах Балкан. Пожалуй, на сегодняшний день в данных работах содержится наиболее полное и разноплановое описание албанского погребально-поминального комплекса.

Не менее важным при изучении албанцев Приазовья представляется и привлечение теоретического и практического материала, касающегося обрядности восточных славян³, с которыми в непосредственном соседстве проживает исследуемая общность. В данном исследовании погребальный обряд как один из обрядов жизненного цикла рассматривается с позиций структурно-семантического анализа ритуала⁴.

Все отмеченные выше публикации призваны обозначить лишь основные направления предыдущих исследований погребальной обрядности интересующих нас частей карпато-балканского

¹ Безусловно, существуют более ранние описания культуры (в том числе и элементов погребального обряда) албанцев, которые сделаны иностранцами, служившими или путешествовавшими по албанским землям (см., например: [Holland 1815; Hughes 1830; Hahn 1854; Durham 1928] и некоторые другие). Как правило, эти тексты иллюстрируют лишь ту обрядовую сторону, которая казалась их авторам наиболее яркой и непохожей. Краткое перечисление средневековых описаний погребального обряда албанцев, сделанных иностранцами, можно найти также в [Tirta 2006: 326].

² Некоторые этнографические описания данной местности удалось найти в Архиве Института культурной антропологии и искусствоведения (г. Тирана, Албания).

³ Комплексное описание восточнославянских погребальных обычаев и обрядов приведено, например, в монографии Д.К. Зеленина [1991].

⁴ Этот подход представлен в монографии А.К. Байбурина «Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов» [1993] и в коллективном томе под редакцией Вяч. Вс. Иванова и Л.Г. Невской «Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд» (М., 1990). При рассмотрении функционального и семантического пространства погребального обрядового текста невозможно не вспомнить работу О.А. Седаковой «Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян» [2004] и этнолингвистический словарь «Славянские древности» под общей редакцией Н.И. Толстого (М., 1995–2009).

и славянского ареалов. Помимо этого существует большое количество неупомянутых работ отечественных и зарубежных исследователей, которые в той или иной степени помогли автору в осмыслении имеющегося полевого материала и в написании данной статьи.

Структура и компоненты погребальной обрядности албанцев

Основу похоронно-поминальной обрядности албанцев Приазовья составляют общие для восточно-европейского ареала компоненты, типологически сближающие ее с традицией тех регионов, в которых албанцы проживали после того, как оставили свои земли (тип погребения, поза умершего, структура погребальной обрядности и поминального цикла и пр.). Однако непростая история данной этнической группы привела к тому, что к настоящему моменту погребально-поминальный обряд приазовских албанцев представляет собой сложный комплекс, состоящих из разных по своей природе компонентов и культурных напластований. Для более эффективного анализа конкретных компонентов, рассматриваемых в данной работе, представляется полезным и оправданным вписать каждый из них в обобщенную схему, отражающую структуру современного погребального обряда албанцев Приазовья, которая в самом упрощенном виде выглядит следующим образом¹:

прижизненная подготовка к смерти: *приготовление савана*²;

агония, наступление смерти: *завешивание зеркал в доме*;

пребывание покойного дома: *ночевка дома, запреты на свободное перемещение животных*;

подготовка к погребению (в день похорон): *снятие мерки, развязывание рук и ног, приготовление гроба*;

обрядовые акты в доме до погребения: *приход гостей с цветами*;

погребальная процессия: *перемещение до кладбища, участие духовенства в процессии*;

погребение, возвращение с кладбища: *«печатание» могилы*;

возвращение с кладбища, поминки: *последовательность блюд*;

действия в последующие дни: *поливание могил и походы на кладбище, поминальные трапезы и акты поминовения в течение года*.

¹ При составлении схемы погребального обряда автор использовал следующие материалы: [Кремлева 1989: 307–326; Плотникова 1996: 41–43; Седакова 2004: 85–94].

² После названия общего этапа (например, *прижизненная подготовка к смерти*) приводится названия обрядового акта (например, *приготовление савана*), на семантике которого подробнее останавливается автор в настоящей работе.

Вычленение данных компонентов из обрядового комплекса и их анализ предпринимается автором для того, чтобы рассмотреть погребально-поминальный обряд в качестве развивающегося и гибкого по своему характеру, но в то же время единого и целостного явления культуры албаноязычного населения Приазовья, которое является важным маркером идентичности данной этносоциальной общности. Одной из задач анализа также является установление близости и проведение типологических параллелей с обрядовыми формами локальных традиций, находившихся в непосредственном контакте с приазовскими албанцами.

Прижизненная подготовка к смерти: *приготовление савана.* Пожалуй, самым важным элементом смертной одежды¹, который каждый человек должен приготовить себе еще при жизни, является саван (приаз. алб. *mirobez|ë-a* — *миробэза*). Миробэза представляет собой отрез белого ситца 1,5–1,7 метра длиной и 0,8 метра шириной с отверстием для головы. Материал не сшивается и не обметывается. Раньше при изготовлении савана не использовали металлические предметы (иглу, ножницы) — ткань рвали, а отверстие прожигали. Сейчас допускается минимальное использование ножниц.

По представлениям албанцев, миробэза — это божественное одеяние, и перед Богом человек должен предстать только в белой смертной рубахе. В случае ее отсутствия покойный будет вынужден «на том свете ходить голым, потому что там красивой одежды нет» [АМАЭ. К. 1. Оп. 2. № 1905. 2009: 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. Мироновка) используют белую рубаху с рукавами, длиной ниже колен. Наряду с албанцами, погребальную рубашку типа миробэза используют только приазовские болгары (с. Строгановка), однако она имеет некоторые отличия. Болгарская *пригурылка* изготавливается из отреза белой ткани длиной 1,2–1,5 метра. Отверстие для головы прожигается (отсюда и название одеяния). Спереди пригурылка спускается чуть ниже поясицы, сзади — прикрывает лопатки. Аналогичная практика зафиксирована у болгар Добруджи [Вакарелски

¹ Албанцы Приазовья хоронят покойных в одежде, надетой поверх савана. Сам же саван надевают на голое тело умершего таким образом, чтобы спереди полотнище доходило до колен, а сзади — до поясицы [АМАЭ. К. 1. Оп. 2. № 1726. 1998: 153].

1990: 79]. Таким образом, сравнение различных этнических групп, проживающих в непосредственном соседстве, позволяет считать вышеописанный тип смертного одеяния (миробэза, пригурылка) в контексте культуры албанцев и болгар элементом, который мог быть принесен на новое место жительства с Балканского полуострова и сохраняется по настоящее время.

Наступление смерти: *завешивание зеркал в доме.* Среди албанцев бытует обычай завешивания зеркал в доме усопшего сразу после констатации смерти (ранее — переворачивания отражающей поверхностью к стене) — практика, широко распространенная во всем ареале расселения южных и восточных славян и их соседей [Вакарелски 1990: 64–65]. Зеркало — предмет магический, это своего рода дверь в иной мир, противоположный миру живых. Поэтому в то время, когда кто-то из близких находится в переходном состоянии между этими мирами, нужно предпринять меры, направленные на обеспечение безопасности самому переходящему и окружающим (см.: [Толстая 2000: 321–322]). В пределах карпато-балканского ареала это же правило завешивания зеркал неукоснительно выполняется во время родов во избежание того, чтобы роженица увидела свое отражение [Седакова 2007: 199]. Данные представления можно интерпретировать следующим образом: поскольку граница между мирами открыта, ожидаемого развития событий не происходит — мертвец, увидевший свое отражение в зеркале, лишается покоя и превращается в вампира; роженица умирает. Зеркало в доме находится в завешенном состоянии до сорокового дня, после чего материал, которым оно было завешено, снимают.

В современных условиях жизни эта традиция находит свое отражение в новых действиях, исполняемых в рамках погребально-поминальной обрядности. Если гроб до кладбища везут на машине, то нужно также завесить зеркала заднего вида автомобиля. Появившись в селе сравнительно недавно, телевизор также органично вписался в парадигму обряда. В доме покойного телевизор не включают на протяжении девяти дней с момента смерти. Вот как об этом сообщила информантка Е.Н. Мельничук (1934 г.р., алб., с. Георгиевка): *До сорока дней у нас и телевизор раньше не смотрели, а теперь — ну, шо — он пришел, включил телевизор — ему же не скажешь. Но до девяти дней мы не включаем телевизор* [АМАЭ. К. 1. Оп. 2. № 1851. 2008: 41].

Пребывание покойного дома: *ночевка дома.* По представлениям, существующим у приазовских албанцев, покойный должен «переночевать» дома, после чего на следующий день его тело предадут земле. Однако в настоящее время в некоторых случаях

после констатации смерти тело умершего отвозят в морг. Соответственно, принятый у албанцев порядок хоронить почившего на следующий день изменяется — в морге тело может находиться до нескольких суток. Иногда случается так, что из морга покойного привозят в день погребения и дома он «не ночует». В этой ситуации вся структура предпогребальной обрядности распадается — нет необходимости «сторожить покойника» [АМАЭ. К. 1. Оп. 2. № 1905. 2009: 7].

Запреты на свободное перемещение животных. В то время, пока покойник находится в доме, считается обязательным убирать со двора домашних животных (прежде всего, кошек и собак). Согласно поверьям, распространенным на всей территории Балканского полуострова, если кошка (или другое животное) перепрыгнет через покойного, то последний обратится в вампира [Бромлей, Кашуба 1982: 211; Плотникова 2008: 20–21; Трефилова 2008: 263 и мн. др.]. Важно подчеркнуть, что подобные представления бытуют и у балканских албанцев вне зависимости от их вероисповедания [Durham 1928: 226; Mehmeti 1978: 342; Ahmeti 1979: 257; Юлы, Соболев 2003: 439]. Справедливости ради стоит заметить, что данное поверье сохранилось в Полесье и Западной Украине [Седакова 2004: 49, 178], что, однако, может говорить лишь о более широкой распространенности данного поверья в прошлом в ареалах расселения восточных славян.

Приазовские албанцы объясняют необходимость таких мер тем, что *кошка может глаза покойного потревожить* [АМАЭ. К. 1. Оп. 2. № 1905. 2009: 19]. Иное объяснение заключается в том, что *мертвому нельзя дорогу переходить* (в т.ч. перепрыгивать через него) [Там же: 22]. 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* [Там же: 36]. Подобной семантикой наделено еще одно зафиксированное объяснение: *когда собака воет, она выводит (выживает) еще кого-то из дому — кто-то из членов семьи умрет*¹ [Там же]. В представлении приазовских албанцев, кошка является животным, связанным с миром мертвых, воплощением черта (приаз. алб. *d'all*). Собака же не наделена подобными качествами, она считается хозяйкой дома.

Подготовка к погребению (в день похорон): *снятие мерки, развязывание рук и ног.* После того как тело усопшего обмыто,

¹ Подобное предзнаменование смерти встречается в ряде районов Албании [Mehmeti 1978: 337; Kadishani 1979: 264].

нужно связать руки и ноги для того, чтобы тело приняло правильное положение. Иногда под подбородком также повязывают тесьму либо сложенный платок. 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. К. 1. Оп. 2. № 1851. 2008: 7]. Помимо всего прочего эти предметы наделены магической силой — «знающие» с их помощью могут навести самую сильную порчу. По словам информантов, в селе регулярно происходят случаи кражи веревок прямо из гроба. У украинцев, проживающих в Буджаке¹, вода с мертвого и веревки-вязки также обладают значительной вредоносной силой [Степанов 2008: 144, 146].

Более архаичной, однако, является практика закладывать веревки-вязки с ног, рук, из-под подбородка, а также черную нитку, которой измеряли рост умершего, под черепицу на угол дома. Данное свидетельство было получено нами только от одного информанта — Анны Кирилловны Бурлачко (1940 г.р., алб., 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 «*kaşmeti ðe şindeti kutu tseş* (счастье и здоровье здесь чтобы остались)» [Державин 1948: 164]. В беседе с нами (А.А. Новиком и автором) А.К. Бурлачко также добавила, что раньше старики клали нитку и вязки под крышу, чтобы из этого материала *птица сделала гнездо* (приаз. алб. *fişca ad bunet yurik*) [ПМА 2010а]. В высказанной информантом мотивировке обрядового акта помещения нити под крышу кроется глубокий символизм: из вещей, находившихся в соприкосновении с покойником и обладающих особой магической силой, птица должна свить гнездо, являющееся символом продолжения рода и непрекращающейся жизни (подробнее о магических свойствах гнезда см.: [Гура 1995]). Помимо этого, сама птица также является воплощением души умершего [Велецкая 1978: 31].

В настоящее время практика класть вязки и нитку в гроб полностью заместила бытовавшую ранее традицию, которая не фиксируется в погребальном обряде ряда этнических групп, населяющих Приазовье (украинцы, болгары, русские). Класть предметы, оказавшиеся в соприкосновении с покойным, в гроб, избавляясь от них, — действие, вполне ожидаемое в современной культуре погребения, но и обрядовые акты, направленные на сохранение в семье жизненной силы почившего

¹ Буджак — область, расположенная в междуречье Прута и Днестра.

родича (закладывая веревочки под черепицу дома) также весьма закономерны¹. О других обрядовых актах с ниткой-меркой подробнее см.: [Седакова 1990: 61; 2004: 206].

Приготовление гроба. До начала 1990-х гг. гробы изготавливались в сельской плотницкой мастерской. По словам информантов, до 1970-х гг. не существовало практики обивать гроб тканью или красить его. Позднее в моду вошли гробы с драпировкой каркаса; причем важно упомянуть, что бытовала следующая дистрибуция цвета ткани: красным обивали гробы людей, активно участвовавших при жизни в общественно-политических событиях и являвшихся членами КПСС. Похороны убежденных коммунистов проходили торжественно, с красными стягами, с *чертом* (приаз. алб. *ma d'all*) — как говорят информанты. Албанцев, не состоявших в коммунистической партии, хоронили в черных гробах. В настоящее время эта традиция частично сохранилась в отношении людей старшего возраста, хотя гробы, как и следует ожидать, покупные. Все чаще в наши дни для обивки гробов используют ткани разных цветов. Устойчивая в недалеком советском прошлом семантика красного гроба как маркера принадлежности усопшего к коммунистической партии постепенно сходит на нет.

Обрядовые акты в доме до погребения: приход гостей с цветами. Нельзя идти в дом, где находится покойник, с пустыми руками — строго обязательным является правило прийти с цветами, причем албанцы подчеркивают особую важность живых цветов и зелени. Раньше помимо пышных и ярких букетов садовых цветов, в которых просто утопал гроб с покойным, считалось необходимым принести небольшой букетик, неизменными составляющими которого являлись *базилик* (приаз. алб. *bisilok*, лит. алб. *borzilok*, лат. *Ocimum basilicum* — *базилик благородный*) и *бессмертник* (приаз. алб. *çelemik*, лат. *Helichrysum arenarium* — *бессмертник песчаный*). К этим растениям добавлялось небольшое количество зеленых листьев и все вместе связывалось красной нитью, но ни в коем случае нельзя было завязывать узел. Такой букет приазовские албанцы называют *китка* (приаз алб. *kitk|ë-a*).

Приготовив *китку*, человек заворачивал в носовой платок небольшое количество денег и сладости (конфеты, печенье, куски сахара), причем концы платка, сложенные вместе,

¹ Практика положения веревок-вязок в гроб фиксируется также в некоторых локальных болгарских 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 [Там же: 81]. В некоторых регионах Албании перед похоронами покойному стригли ногти, затем заворачивали их вместе с иглой, которой шили подушку в гроб, в платок и закладывали под крышу с восточной стороны. Это делали для того, чтобы покойный не унес удачу с собой [Nushi 1974: 303].

наматывались на стебли растений в букете, но узел не завязывался. Упоминание этих же предметов (включая способ организации подарка) обнаруживается в контексте свадебной традиции болгар — подобная совокупность вещей выступает в качестве дара невесте от родителей жениха [Седакова 2007: 75–76]. Наблюдения такого рода выступают очередным доказательством пересечения функциональной семантики похорон и свадьбы как обрядов перехода¹. Подойдя к гробу с покойником, пришедший должен три раза перекреститься и произнести *Ндэлезэт!* (приаз. алб. *Ndelezët* ‘Царствие Небесное’), после чего можно положить цветы в гроб.

Близкие родственники покойного должны были приготовить и положить в гроб несколько букетиков с просьбой передать их конкретным умершим людям. Считалось, что усопший, попав на тот свет, будет раздавать *kitki* 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 покойника в качестве посредника, а сам факт смерти — как возможность связи с потусторонним миром. При фиксации погребальной обрядности албанцев в начале XX в. отмечается, что при последних минутах умирающего присутствующие обращаются к нему со словами «*šumë ndelez (имярек)! (такому-то!)*, как бы посылая через умирающего свой поклон ранее умершему близкому родственнику» [Державин 1948: 164].

В настоящее время в контексте современного похоронно-поминального комплекса бытуют многие 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 исключительную важность этого аспекта. Албанцы подчеркивают, что цветы, положенные в гроб, принадлежат покойному; во многом именно с этими представлениями связан существующий у албанцев запрет, согласно которому нельзя вынимать цветы из гроба. По албанскому поверью, разбрасывание цветов во время траурной процессии повлечет за собой новые смерти в селе — дорожка из растений укажет путь на кладбище.

В карпато-балканском ареале базилик является обрядовым растением, поскольку по представлениям целого ряда этносов и этнических групп, населяющих данный регион, это растение

¹ См. об этом, например, статью: [Байбурин, Левинтон 1990].

наделено сильными магическими (прежде всего, очистительными) свойствами. Релевантными для настоящей работы также являются данные, согласно которым повсеместно в Болгарии люди, приходящие проститься с умершим, приносили ветвь базилика [Вакарелски 1990: 81; Усачева 1995: 132]. В албанских поверьях базилик имеет прямое или косвенное отношение к миру мертвых. Вот лишь малая часть примеров того, каким образом данное растение может использоваться в разных регионах Албании: базилик подкладывают под голову умершему; одежду, в которой человек преставился, стирают с отваром растения; в день повторной свадьбы вдовца или вдовы могилу почившего супруга окропляют отваром базилика [Sejdiu 1984: 160; Домосилецкая 2006: 117].

Цветы и растения, используемые в многочисленных обрядах, по мнению ряда исследователей, с одной стороны, связаны с культом плодородия, продолжением жизни, победой жизни над смертью и бессмертием, но с другой — имеют прямое отношение к культу предков и связаны с представлениями о душах умерших [Humphreys 1983: 159; Виноградова, Усачева 2000: Tirta 2004: 272, 288–290; 311; Усачева 2009: 407].

Погребальная процессия: *перемещение до кладбища.* В подавляющем большинстве случаев в настоящее время гроб до кладбища везут на машине, в то время как ранее от дома до кладбища гроб несли на специальных шестах *пуртека* (приаз алб. *purtek|ë-a*). Сами албанцы не видят в данной инновации ничего, что бы угрожало их традиции. Многие информанты оценивают быстроту, удобство, легкость данного способа перемещения. Гроб с покойным (ногами вперед) ставят в кузов автомобиля те люди, которые копали могилу, они же несут гроб по кладбищу. На машине также везут крышку гроба, крест, венки. По пути следования машина трижды останавливается на перекрестках — так делали раньше, когда покойного несли на пуртека. После того как автомобиль с гробом и остальные присутствующие прибывают к кладбищу, траурная процессия выстраивается в такой же последовательности, как было в прошлом (несущие крест — крышку гроба — сам гроб), и движется до места, отведенного под захоронение. До уже приготовленной могилы гроб несут, как и прежде, на шестах пуртека.

Участие духовенства в процессии. Другой пласт инноваций, фиксируемых в обрядовом акте перемещения траурной процессии до кладбища, является более тонким и связан с организацией в албанских селах приходов УПЦ (МП) и участием священнослужителей в погребальной обрядности. Стремясь организовать чин погребения по всем современным православным канонам, местное духовенство борется с «языческими

суевериями», т.е. элементами локальной традиции [Иванова, Маркова 2004: 112]. Так, например, священник, служивший в албанских селах с 1999 по 2007 гг., запрещал повязывать белый платок на надгробный крест и на правую руку всем людям, находящимся на дворе во время выноса гроба из дома (как того требует традиция албанцев). Помимо прочего произошел сдвиг некоторых гендерных ролей во время следования траурной процессии до кладбища. Ранее крест и крышку гроба должны были нести люди одного пола с покойным, однако местное духовенство запретило женщинам таким образом участвовать в процессии, мотивируя это тем, что Христос был мужчиной. В настоящее время крест, крышку гроба и сам гроб несут только мужчины (даже в том случае, если используют транспорт).

Перемены вызвали недовольство среди большей части местного населения. Вот как об этих инновациях, инициированных священником, вспоминает одна пожилая албанка:

И у нас когда умирали — и бабы брали крест, а потом был один западник [священник — Д.Е.], он проучил нас: умер покойник, должен нести крест мужчина. Лет десять назад умерла моя двоюродная сестра, я взяла крест нести. Платок — у нас, если женщина умерла, вяжут платок на кресту — батюшка встретил меня, я как раз выхожу, и он выходит. Говорит: «А чего ты взяла крест? Мужчина должен. Иисус Христос нес свой крест, он и должен». Я отдала брату своему, чужому не отдам — не скажу «на». А он говорит: «Отдала крест, а покойник будет твою тряпку кушать?» Ну, шо там платок завязан... Сделали, и он понес — брат (Р.И. Канарова, 1928 г.р., алб., с. Георгиевка) [АМАЭ. К. 1. Оп. 2. № 1905. 2009: 34].

Погребение: «печатание» могилы. В случае если священник сопровождает траурную процессию на кладбище, все предписываемые христианским чином действия совершаются там. Перед заколачиванием крышки 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. После этого с четырех краев могилы священник чертит лопатой по одному кресту — печатает могилу [АМАЭ. К. 1. Оп. 2. № 1934. 2009: 15; АМАЭ. К. 1. Оп. 2. № 1935. 2009: 67]. Таким образом, гроб считается запечатанным до Второго пришествия Христа. Если на кладбище не присутствует священник, то могилу печатают миряне. Обряд печатать могилу, вероятно, имеет характер привнесенного элемента в культуре приазовских албанцев: он является неотъемлемым компонентом, прежде всего, украинско-погребального комплекса и не встречается на Балканах

[Вакарелски 1990: 87; Украинцы 2000: 325]. Однако в качестве ключевого момента стоит отметить то, что в настоящее время ритуал запечатывания могилы не воспринимается как заимствование и все информанты подчеркивают необходимость его совершения.

Возвращение с кладбища, поминки: *последовательность блюд.* Первая поминальная трапеза совершается сразу после того, как люди возвращаются с кладбища. Как и раньше, на поминки приходят, в том числе, и те люди, которые выполняли в ходе похорон важные обрядовые функции: мыли покойного, копали могилу (они же несли и опускали гроб). Семья усопшего устраивает поминки либо у себя дома (сейчас во дворе или в доме, а раньше собирались исключительно внутри дома — в комнате, где стоял гроб), либо в столовой. 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 число людей, во-вторых, за определенную плату решаются вопросы приготовления большого количества пищи и мытья посуды.

Информанты отмечают, что ассортимент блюд на поминальной трапезе в последние годы существенно изменился, и в настоящее время сближается с праздничным столом. Как прежде, поминки начинают с кутьи. В качестве первого блюда выступает *чорба* (приаз. алб. *çorba*, суп типа борща), после него, как правило, подают блюдо под названием *картоля тэ ндэндра* (приаз. алб. *kartola të ndendra*, тушеная картошка с мясом и томатом). 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* (приаз. алб. *uzvar*, 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 ритуалом¹.

Проведение поминок по такому сценарию — практика последних 30–40 лет. Албанцы старшего поколения вспоминают, что во времена их молодости подобные обильные поминальные

¹ Несмотря на мощное славянское влияние, ассортимент ритуальных блюд и структура поминальной трапезы приазовских албанцев обнаруживает сходства с аналогичными компонентами культуры албанцев страны Корча [АЕ. Інв. 89/11. Dos. 20. 1958: 148–149].

трапезы неизменно осуждались стариками. Из рассказов наших информантов становится ясно, что процесс превращения поминальной трапезы из скромного обеда в застолье протекал постепенно. Наиболее ранним сценарием проведения поминок после похорон из сохранившихся в памяти албанцев, вероятно, стоит считать следующий. Женщины первыми возвращались с кладбища в дом покойного, где их ждали родственники, которые не присутствовали при погребении. В передней комнате были накрыты столы, причем ассортимент блюд был крайне скудным, а приготовленная пища имела характер повседневной (это отмечают сами албанцы): кутья, тушеная фасоль (приаз. алб. *bathë*), картоля тэ ндэндра, *крупа ма лякэр* (приаз. алб. *krupa ma lakër*, тушеная перловая крупа с кислой капустой), *чорба тэ прэрэ* (приаз. алб. *çorba të prerë*, сладкая домашняя лапша с изюмом). Первая партия женщин входила в комнату и *вставала вокруг стола* (sic! — после похорон поминали стоя). На поминках не пользовались никакими столовыми приборами, на это существовал запрет — следовало ломать хлеб, после чего макать кусок хлеба в тарелку с блюдом. В каждое блюдо макали трижды, выпивали по стакану узвара и расходились. Затем к столу приглашалась следующая партия ожидающих. После того как все женщины помянут усопшего, с кладбища возвращались мужчины и таким же образом участвовали в поминальной трапезе. Помимо еды им полагалось по три глотка домашнего красного вина. С 1970-х гг. на столах появляются салаты и закуски (при этом пользуются приборами), уверенное место на столе занимает водка (как мужской напиток), женщинам позволено пить вино, а сама трапеза проходит сидя. С конца 1980-х гг. мужчины и женщины участвуют в ней вместе.

Действия в последующие дни: поливание могил и походы на кладбище. До девятого дня с момента смерти близкие родственники ходят на кладбище и поливают водой свежую могилу, это делается каждый день утром и вечером [АМАЭ. К. 1. Оп. 2. № 1726. 1998: 157]. На восьмой день вечером, полив могилу, родные приглашают усопшего на поминки: *Приходи к нам завтра на обед* [ПМА 2010а]. На следующий день утром не ходят — покойный должен отдохнуть, а идут после поминок. В течение первого года посещение кладбища и поливание могилы происходит в остальные предусмотренные традицией поминальные даты и каждую субботу.

Как видно из этого описания, у албанцев Приазовья до настоящего времени устойчиво сохраняется обычай поливания могил при посещении кладбища. В качестве посуды раньше использовали обыкновенные чайники, с появлением пластиковых бутылок стали пользоваться ими. Бутылки на кладбище

несут без крышки, *потому что это ихняя вода* [АМАЭ. К. 1. Оп. 2. № 1851. 2008: 11]. По возвращению с кладбища чайник или бутылку ставят на порог дома, где посуда 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 льют три раза в форме креста, начиная со стороны головы, таким образом, чтобы распределить кресты равномерно по могиле. Этот ритуал направлен на то, чтобы обеспечить умершего необходимым количеством воды. Основная цель поливания — напоить покойника, утолить его жажду (приаз. алб. *a lak të vdekurnë*) и дать ему умыться. Подобными мотивами руководствуются и албанцы Балкан, когда поливают могилы своих близких [Юллы, Соболев 2003: 438; Tirta 2006: 324–325]. На могиле также оставляют воду в банке или в стакане. После этого на могиле зажигают свечи и раздают сладости всем присутствующим на кладбище и тем, кого повстречают на обратном пути домой.

В советский и постсоветский период, до появления в селе постоянного священника УПЦ (МП)¹, люди использовали для поливания могилы обычную воду из колонки. С основанием прихода священники выступали резко против давнего обычая поливать могилы, но в качестве уступки позволяли албанцам окроплять могилы святой водой (приаз. алб. *ajazm|ë-a, айазма*). Не все люди готовы были принять подобную альтернативу, но даже они сейчас добавляют святую воду в ту, которой поливают могилы своих усопших родных.

Тем не менее деятельность священника некоторым образом изменила отношение албанцев (из числа активных прихожан церкви) к своей традиции. Так, информанты, которые стали посещать церковь при отце Викторе (в 1999–2007 гг.), 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 наливать нельзя — они и так там плавают. А святая вода до него дойдет* [АМАЭ. К. 1. Оп. 2. № 1905. 2009: 14]. Рассказывая о погребальном обряде албанцев, особенно о тех практиках, которых нет в православной традиции, наша информантка часто добавляла, что раньше в их обрядности такого не было (хотя обычай поливания могил приазовскими албанцами 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 выполнять их потому, что в селе не было священника и некому было научить.

¹ С 1995 г. настоятелем храма в с. Георгиевка был о. Марк, в 1999–2007 гг. — протоиерей Виктор (Довгошей), с 2007 г. по настоящее время в селе служит о. Александр (Палажевич).

Ритуальное поливание могил и омовение костей водой или вином (в случае так называемого повторного погребения) широко известны и хорошо описаны на Балканском, в частности на албанском, румынском, болгарском и гагаузском, материале [Парашкевов 1907: 406; Салманович 1977: 304; Вакарелски 1990: 144–145; Tirta 2004: 227, 230–231; Трефилова 2008: 248–249; Ђаповић 2009: 76–77]. Полевая работа среди славянского мусульманского населения области Голоборда (Восточная Албания) показала, что подобный обычай сохранился и у данной этнической группы [ПМА 2010б].

Для настоящего исследования важным является упоминание обряда поливания могил повсеместно на территории расселения албанцев на Балканах и связь его с культом воды [Stublla 2007: 143–145]. Анализ обычая поливания могил на Балканах показывает, что его ключевой мотив — «потребность умершего в успокоении, хотя в основе этих воззрений, уходящих вглубь 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 восстанавливаемого индоевропейского погребального обряда [Иванов 1990: 5, 7].

Поминальные трапезы и акты поминовения в течение года. В настоящее время существует два общепринятых коллективных типа почитания памяти усопшего в течение года (иногда трех лет) со дня смерти: *поминальная трапеза*¹ (на 3-й, 9-й, 40-й дни и годовщину) и *раздача сладостей* родственникам, друзьям и близким знакомым с обходом села и обязательным посещением кладбища родными (на 20-й день, три, шесть, девять месяцев). 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, в индивидуальном (частном) поминальном цикле выделяются основные (на 3-й, 9-й, 40-й дни, год, три года) и второстепенные (на 20-й день, три, шесть, девять месяцев) по форме поминки. Кроме этих двух категорий поход на кладбище без последующей совместной трапезы и с раздачей сладостей на кладбище (первые 9 дней и каждую субботу в течение года) следует считать отдельным типом поминовения. Расположив вышеописанные типы на условной «шкале включенности социума в поминальный комплекс», получаем следующий перечень возможных поминальных действий:

¹ Поминальная трапеза оканчивается *раздачей*: родственники усопшего дают каждому присутствующему просфору, тарелку и ложку, а также сладости [АИЭА. Ф. 54. Оп. 1. Д. 1394. 1970: 23].

— *поход на кладбище без последующей трапезы и с раздачей сладостей на кладбище* — на протяжении девяти дней с момента смерти (кроме дня погребения, 3-го и 9-го дней) и каждую субботу в течение года;

— *поход на кладбище с последующим обходом села и раздачей сладостей «за упокой»* — 20-й день, три, шесть, девять месяцев;

— *поход на кладбище с последующей коллективной трапезой в доме усопшего (или в столовой)* — 3-й, 9-й, 40-й дни, год, три года (иногда).

Данные сценарии поминок относятся к настоящему времени, однако в прошлом поминальный цикл был несколько иным: по словам информантов, после похорон на кладбище ходили ежедневно до 40-го дня, а на 20-й день и на три, шесть, девять месяцев также устраивали обед¹. Другими словами, сценарий, при котором родственники усопшего ходят по селу и *раздают*, является инновацией, а традиционной формой поминок в любую из дат служили коллективные трапезы. Отголоски этого звучат в словах информантов:

Когда зовут на три дня, уже близких родичей, девять дней тоже справляют, на двадцать дней у нас раздают. Сорок дней справляют, на три месяца раздают, полгода можно справить, если есть чем, девять месяцев раздают, год справляют (Е.Н. Мельничук, 1934 г.р., алб., с. Георгиевка) [АМАЭ. К. 1. Оп. 2. № 1905. 2009: 22].

На девять дней поминаем, на сорок дней поминаем, поминали и на полгода — а теперь уже не поминают. На сорок дней поминают и на год (А.И. Канарова, 1939 г.р., алб., с. Георгиевка) [АМАЭ. К. 1. Оп. 2. № 1851. 2008: 4].

Приведенные выше отрывки из интервью демонстрируют, что установленный в прошлом тип поминовений (обед или раздача) в определенный день с момента смерти сейчас может подвергаться изменениям. Н.С. Державиным было зафиксировано, что до 1940-х гг. 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*².

Можно сделать осторожное предположение, что распределение типов поминовений в зависимости от дня с момента смерти

¹ Сходную структуру имеет поминальный цикл албанцев Балканского полуострова, исповедующих христианство греческого обряда [АЕ. Inp. 89/11. Dos. 20. 1958: 154–155].

² 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].

к настоящему времени подверглось некоторому восточнославянскому влиянию¹, которое выразилось в выделении основных (на 3-й, 9-й, 40-й дни и годовщину) и второстепенных поминок из всей совокупности поминальной обрядности, состоявшей ранее из событий, имевших одинаковую форму. Сейчас невозможно однозначно утверждать, существовали ли раньше смысловые и семантические различия между поминальными датами, но то, что нынешние «второстепенные» поминки были более важными событиями для семьи усопшего и их близких, очевидно.

Характер современного погребального обряда албанцев

Как было отмечено выше, в своей основе погребальный обряд албанцев Приазовья имеет общую для восточноевропейского ареала структуру. Однако при рассмотрении некоторых компонентов, входящих в состав современной погребально-поминальной обрядности албанцев Приазовья, становится заметным ее гетерогенный характер. Во-первых, обращает на себя внимание тот факт, что в погребальном обряде албанцев сохраняются черты, ныне бытующие на Балканах и отсутствующие у восточнославянского населения. Для наименования подобных компонентов при изучении приазовских албанцев представляется удобным использовать термин *балканизмы*². Под балканизмами следует понимать явления и феномены культуры, сохранившиеся в ритуалах, обычаях, представлениях албанцев Приазовья с тех времен, когда их предки проживали в пределах карпато-балканского ареала. Балканские черты обрядности, бытующие в Приазовье, обнаруживают, прежде всего, очевидные типологические параллели в традиционной обрядности албанцев и болгар, проживающих на Балканах (это и неудивительно, поскольку именно болгары являлись непременными соседями албанцев с момента исхода последних со своих земель). Тем не менее в настоящее время представляется практически невозможным отделить «албанское» от «болгарского», поэтому мы можем говорить лишь о балканском культурном пласте в погребально-поминальной обрядности приазовских албанцев и болгар. В основе общих для Центральных и Восточных Балкан представлений и поверий лежат как христианство византийского обряда, сближающее погребальный обряд православных албанцев, македонцев, греков, влахов

¹ Описание поминок в южно- и восточнославянской традициях можно найти, например, в: [Толстая 2009].

² Термин *балканизм* применительно к явлениям народного менталитета и культуры использовал, в частности, Н.И. Толстой [1995: 123]. Описывая традицию албанцев Приазовья, О.Р. Будина называет рассматриваемые явления *компонентами балканского происхождения* [Будина 1994: 205].

и болгар, так и достихрианские верования. К тому же не стоит исключать возможности албано-славянского культурного симбиоза до исхода предков приазовских албанцев с родных земель. О вероятности этого, в частности, говорит большое количество топонимов славянского происхождения в районе Корчи, в том числе в хорошо обследованном селе со славяноговорящим населением Бобоштица [Широков 1962: 29–32]. Балканские компоненты в культуре приазовских албанцев в настоящее время играют роль важных маркеров идентичности, подчеркивающих самосознание, 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 (и в частности, в погребально-поминальном комплексе) — их место и функции в структуре обряда заняли новые элементы, из коих некоторые на настоящем этапе уже воспринимаются как «свои». Так, скажем, обрядовый акт «печатания» могилы, как представляется, имеет восточнославянскую природу, но при этом в настоящее время является неотъемлемой процедурой чина погребения, приобретающая установленное место в структуре и определенную форму проведения. Этот пример демонстрирует системность трансформации погребального обряда албанцев Приазовья: входя в структуру ритуала, новые элементы как бы заполняют свободную ячейку, сохраняя общий характер действия.

Возможно ли установить точное время вхождения так называемых восточнославянских компонентов в парадигму албанской обрядности? Конечно же, нет. Во многих случаях мы имеем дело с культурными напластованиями, которые протекали постепенно и являлись следствием целой совокупности факторов. Тем не менее представляется вероятным, что первые массовые культурные контакты албанцев с восточными славянами происходят не раньше второй четверти XX в., т.е. через сто с лишним лет после попадания албанцев в пределы Российской империи. Эту точку зрения подтверждают несколько фактов. Во-первых, и в 1811 г. (Причерноморье), и в 1862 г. (Приазовье) «задунайские колонисты» (болгары, албанцы, гагаузы) занимали незаселенные степные земли, на которых до них обитали лишь полукочевые ногайцы. Во-вторых, до установления советской власти в регионе албанские колонии вели довольно изолированное существование (показателем может служить хотя бы то, что еще в 1948 г. некоторые албанцы с трудом изъяснялись по-русски [Иванова 2000: 45]). В-третьих, после голода 1930-х гг. в опустевшие села Северного Приазовья происходит массовое принудительное переселение из различ-

ных областей Украины и России [Иванова 2000: 45]. С этого момента в албанских поселениях регистрируются первые межэтнические браки албанцев с представителями других национальностей (русских, украинцев, белорусов)¹; количество таких браков особенно возросло в 1960–1970-х гг. [Иванова, Маркова 2004: 107]. И, наконец, косвенным свидетельством является то, что в описаниях Н.С. Державина, работавшего в албанских селах с 1910 по 1926 г. (с перерывами), мы не находим каких бы то ни было упоминаний о культурном влиянии восточных славян на албанцев. Таким образом, вероятнее всего, что восточнославянские представления и практики, наряду с элементами так называемого «народного христианства», начинают проникать в повседневную и обрядовую сторону жизни албанцев с 1930-х гг.

Однако не только и не столько восточнославянские черты приобрела культура приазовских албанцев 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, с г. Мелитополь) [Иванова 2000: 48], возрастает число работающих в совхозах людей, албанских парней начинают призывать на службу в армию², популярные песни современных исполнителей звучат на сельских и семейных праздниках. Еще раньше, в 1930-х гг., по приказу правительства в регионе закрывают и разрушают многие храмы, на их месте строят дома культуры, в залах которых селяне собираются на многочисленные мероприятия (например, на общественный праздник «проводы на пенсию») [Иванова, Маркова 2004: 110, 113]. Несомненно, в подобных условиях традиция оказалась под мощным влиянием советской идеологии, державшей курс на выработку единой интернациональной культуры советского народа и ценностей нового общества [Бромлей 1985: 11–12]. Ценности и реалии нового времени отразились и на переменах, произошедших в обрядах жизненного цикла: советское влияние (и городское вообще) в контексте похорон было отчасти рассмотрено в данной работе; вместе с тем и современная сельская свадьба, и рождение ребенка также включают в свои сценарии ряд непредусмотренных традицией действ [Иванова 2000: 51–52].

¹ Первые браки албанцев с представителями восточнославянских народов, по-видимому, стали заключаться в 1930-е гг., в то время как в конце XIX — начале XX в. у албанцев фиксируются смешанные браки с болгарями и гагаузами, которых они считали «своими» [ПФА. Ф. 827. Оп. 1. № 688. 1948: б; Воронина, Новик 1999: 61; Иванова 2000: 47].

² Во время Великой Отечественной войны албанцев, как и других представителей «некоренных» народов СССР, не призвали в действующую армию [Иванова, Маркова 2004: 108].

Последние двадцать лет жизни в независимой Украине, как и все прочие этапы истории приазовских албанцев, уже успели отразиться на состоянии того, что (во многом по инерции) автор называет традицией. 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 надгробных памятников на любой вкус сейчас стало привычным и, в некотором смысле, обязательным сопровождением похорон. Как и следовало ожидать, это привело к унификации и нивелированию ряда этнических особенностей. Так, к примеру, до конца 1980-х гг. у албанцев бытовала особая форма надгробных крестов, причем различная в зависимости от пола умершего [Ермолин, Новик 2009: 113–115]; сейчас же албанский погост ничем не отличается от кладбища в соседнем украинском селе.

Во-вторых, как уже было отмечено, действия местного духовенства и их позиция по отношению к «пережиткам язычества» вызывает отторжение у части местного населения. Тем не менее в результате этой деятельности происходят не только перемены в погребальном обряде, но, что важнее, меняется отношение носителей к собственной культуре. Безусловно, участие духовенства и его место и роль в жизни сообщества (особенно если у населения и у священства различный этнический фон) — специальная тема антропологического исследования, актуальная для постсоветского пространства. В данной работе автор лишь обозначает увиденные «в поле» тенденции трансформации культуры и пытается определить факторы, влияющие на эти процессы.

Заключение

Каждый исторический этап, отмеченный какими-либо значительными переменами в образе жизни приазовских албанцев, отразился так или иначе и в погребальном комплексе. Описанные метаморфозы произошли вследствие различных факторов: географического, политического, экономического, конфессионального, этносоциального, которые зачастую составляют пучок причин, приводящих к трансформации культуры (подробное описание данных процессов см. в [Колева 1969: 73–75]). Анализ погребально-поминальной обрядности приазовских албанцев показывает, что перемены происходят в основном в семантике ритуальных действий (*содержательный план* в погребальной обрядности в терминологии О.А. Седаковой¹),

¹ О различных планах в невербальном тексте погребального обряда см.: [Седакова 2004: 29–30].

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.

С другой стороны, 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 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 приазовских албанцев служит отражением пройденных к настоящему моменту этапов истории, а более детальное и всестороннее изучение составных компонентов обрядности (с привлечением этнолингвистических данных) может пролить свет на неизвестные страницы прошлого данной этнической группы и позволить лучше понять процессы трансформации албанской культуры, протекающие в полиэтничном регионе Приазовья.

Список сокращений

АЕ — Архив этнографии при Институте культурной антропологии и искусствоведения (Тирана, Албания) / Arkivi i Etnografisë pranë Institutit të Antropologjisë Kulturore dhe Studimit të Artit (Tiranë, Shqipëri)

АИЭА — Архив Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН

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

ПМА — Полевые материалы автора

ПФА — Санкт-Петербургский филиал Архива РАН

Архивные материалы

АЕ. Inv. 89/11. Dos. 20. Mani V. Zakonet e kohës së kaluar. Korçë, 1958 г.

АИЭА. Ф. 54. Оп. 1. Д. 1394. Иванова Ю.В. Приазовские албанцы. Полевая тетрадь, 1970 г.

- АМАЭ. К. 1. Оп. 2. № 1726. Новик А.А. Приазовский отряд. О материальной и духовной культуре албанцев, украинцев Приазовья. Полевые записи, 1998 г.
- АМАЭ. К. 1. Оп. 2. № 1851. Ермолин Д.С. Приазовский отряд. Полевой дневник, 2008 г.
- АМАЭ. К. 1. Оп. 2. № 1905. Ермолин Д.С. Погребально-поминальная обрядность албанцев Приазовья. Полевые записи, 2009 г.
- АМАЭ. К. 1. Оп. 2. № 1934. Новик А.А. Приазовский отряд. Полевая тетрадь, 2009 г.
- АМАЭ. К. 1. Оп. 2. № 1935. Новик А.А. Отчет об экспедиционных исследованиях в Приазовье в июле-августе 2009 г.
- ПФА. Ф. 827. Оп. 1. № 688. Державин Н.С. Материалы к работе «Албанцы-арнауты на Приазовье Украинской ССР». 1948 г.

Полевые материалы

- ПМА 2010а — Ермолин Д.С. Приазовский отряд. Полевая тетрадь 2010 г. (личный архив).
- ПМА 2010б — Ермолин Д.С. Экспедиция к славянам области Голоборда (Восточная Албания). Полевая тетрадь 2010 г. (личный архив).

Библиография

- Арш Г.Л.* Албания и Эпир в конце XVIII — начале XIX в. (Западнобалканские пашалыки Османской империи). М.: Наука, 1963.
- Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993.
- 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.
- Бромлей Ю.В.* Современные этносоциальные процессы у восточнославянских народов СССР // Советская этнография. 1985. № 4. С. 3–12.
- Бромлей Ю.В., Кашуба М.С.* Брак и семья у народов Югославии: Опыт историко-этнографического исследования / ИЭА АН СССР. М.: Наука, 1982.
- Будина О.Р.* К проблеме миграции в Россию: особенности культурно-бытовых традиций у потомков балканских мигрантов // История. Культура. Этнология: Доклады рос. ученых к VII Междунар. конгрессу по изучению Юго-Восточной Европы. М.: ИСБ РАН, 1994. С. 198–206.
- Будина О.Р.* О соотношении общих и локальных традиций (на примере балканских этнических групп на Украине и в Молдавии) // Советская этнография. 1984. № 2. С. 15–27.
- Вакарелски Х.* Български погребални обичаи: Сравнително изучаване. София: Изд-во на Българската акад. на науките, 1990.

- Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М.: Наука, 1978.
- Виноградова Л.Н., Усачева В.В.* Зеленъ // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2: Д–К (Крошки). М.: Международные отношения, 2000. С. 308–312.
- Воронина И.И., Новик А.А.* Балканское за пределами Балкан. Этноязыковые контакты в албаноязычных поселениях Украины // В поисках «балканского» на Балканах: Балканские чтения — 5: Тезисы и материалы симпозиума / Ред. А.А. Плотникова, И.А. Седакова, Т.В. Цивьян. М.: Ин-т славяноведения РАН, 1999. С. 60–62.
- Гура А.В.* Гнездо // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общей ред. Н.И. Толстого. Т. 1: А–Г. М.: Международные отношения, 1995. С. 502–503.
- Державин Н.С.* Албанцы–арнауты на Приазовье Украинской ССР // Советская этнография. 1948. № 2. С. 156–169.
- Державин Н.С.* Болгарские колонии в России (Таврическая, Херсонская и Бессарабская губернии). Материалы по славянской этнографии. София: Държавна печатница, 1914.
- Десницкая А.В.* Албанский язык и его диалекты. Л.: Наука, 1968.
- Домосилецкая М.В.* Название базилика в албанском и других балканских языках // Проблемы балканской филологии: Сб. статей / Отв. ред. А.Ю. Русаков. СПб.: ИЛИ РАН, 2006. С. 115–123.
- Ђаповић Ј.* Смрт и оностраност у клетвама: Посебна издања. Књига 66. Београд: Етнографски ин-т САНУ, 2009.
- Ермолин Д.С., Новик А.А.* К вопросу изучения похоронных обрядов албанцев Приазовья // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 9 / Отв. ред. Е.Г. Федорова. СПб.: МАЭ РАН, 2009. С. 99–117.
- 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.
- 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.
- 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 Ю.В.* Албанцы и их соседи. М.: Наука, 2006.
- Иванова Ю.В.* Тенденция развития этнических групп в многонациональной среде (на примере албанских поселений на юге Украины в XIX–XX вв.) // Советская этнография. 1981. № 4. С. 95–107.
- Иванова Ю.В., Маркова Л.В.* Этнографические заметки о болгарях и албанцах Северного Приазовья (по материалам экспедиций

1993–1994-х годов в Приморский и Приазовский районы Запорожской области Украины) // Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН 2002 / Отв. ред. З.П. Соколова. М.: ИЭА РАН, 2004. С. 102–117.

Иванова Ю.В., Чижикова Л.Н. Из Истории заселения Южной Украины // Культурно-бытовые процессы на юге Украины. М.: Наука, 1979. С. 3–11.

Иванова-Бучатская Ю.Вал. Албанцы села Георгиевка в начале XXI в.: социальная идентичность и ее компоненты // Проблемы славяноведения: Сб. науч. статей и материалов / Отв. ред. С.И. Михальченко. Вып. 10. Брянск: Изд-во БГПУ, 2008. С. 239–252.

История городов и сел Украинской ССР: В 26 т. [Т. 6:] Одесская область. Киев: Укр. сов. энциклопедия, 1978.

Кеппен П. Хронологический указатель материалов для истории инородцев Европейской России. СПб.: Изд. Имп. Акад. наук, 1861.

Колев Й.К. Българите извън България 1878–1945 г. София: Тангра — ТанНакРа, 2005.

Колева Т.А. О некоторых вопросах развития обычаев (на болгарском материале) // Советская этнография. 1969. № 1. С. 68–78.

Кремлева И.А. Программа сбора материала по похоронно-поминальным обычаям и обрядам // Русские: семейный и общественный быт. М.: Наука, 1989. С. 307–326.

Маринов В. Принос към изучаването на бита и културата на турците и гагаузите в североизточна България. София: Изд. на БАН, 1956.

Новик А.А. Албанцы и славяне в поселениях юга Украины. По материалам экспедиций 1998 г. // Проблемы славяноведения: Сб. науч. статей и материалов / Отв. ред. С.И. Михальченко. Вып. 1. Брянск: Изд-во БГПУ, 2000. С. 234–243.

Новик А.А. Самосознание албанцев Украины: к вопросу этнонима (полевые материалы 1998–2008 гг.) // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 10 / Отв. ред. Е.Г. Федорова. СПб.: МАЭ РАН, 2010. С. 57–76.

Парашкевов П. Погребални обичаи у българите // Известия на семинара по славянска филология при Университета в София. София, 1907. Кн. 2. С. 371–410.

Плотникова А.А. Карпато-балканский диалектный ландшафт — новые перспективы: язык и культура во взаимодействии // Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура. Памяти Галины Петровны Клепиковой: Сб. статей / Отв. ред. А.А. Плотникова. М.: Ин-т славяноведения РАН, 2008. С. 10–25.

Плотникова А.А. Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М.: Ин-т славяноведения и балканистики, 1996.

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

- Седакова И.А.* Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М.: Индрик, 2007.
- Седакова О.А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М.: Индрик, 2004.
- Седакова О.А.* Тема «доли» в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд / Отв. ред. Вяч. Вс. Иванов, Л.Г. Невская. М.: Наука, 1990. С. 54–63.
- 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. 3. P. 142–149.
- Суханов И.В.* Обычаи, традиции, обряды как социальные явления. Горький: Волго-Вятское кн. изд-во, 1973.
- Толстая С.М.* Зеркало // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общей ред. Н.И. Толстого. Т. 2: Д–К (Крошки). М.: Международные отношения, 2000. С. 321–324.
- Толстая С.М.* Поминки // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 4: П (Переправа через воду) — С (Сито). М.: Международные отношения, 2009. С. 162–169.
- Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. 2-е изд., испр. М.: Индрик, 1995.
- 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. статей / Отв. ред. А.А. Плотникова. М.: Ин-т славяноведения РАН, 2008. С. 232–270.
- Украинцы / Отв. ред. Н.С. Полищук, А.П. Пономарев. М.: Наука, 2000. (Народы и культуры).
- Усачева В.В.* Базилик // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 1: А–Г. М.: Международные отношения, 1995. С. 131–133.
- Усачева В.В.* Растения // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 4: П (Переправа через воду) — С (Сито). М.: Международные отношения, 2009. С. 406–412.
- Широков О.С.* Происхождение бессарабских албанцев (опыт глоттохронологии) // Филологические науки. (Научные доклады высшей школы). 1962. № 4. С. 26–36.
- Юлы Дж., Соболев А.Н.* Албанский гегский говор села Мухурр (краина Дибыр): Синтаксис. Лексика. Этнолингвистика. Тексты. München: Biblion Verlag, 2003.
- Ahmeti A.M.* Ritet e vdekjes te Shqiptarët e Malësisë së Plavës dhe të Gusisë // Gjurmime albanologjike. Folklor dhe etnologji. IX. 1979. (Bot. 1980). F. 255–261.

- Budina O.* Shqiptarët në Ukrainë: Përshkrim historiko-etnografik për kulturën tradicionale // *Kultura Popullore*. 1993. Nr. 1–2. F. 145–152.
- Durham M.E.* Some Tribal Origins, Laws, and Customs of the Balkans. L.: G. Allen & Unwin, 1928.
- Hahn, von J.G.* Albanesische Studien. Jena: Verlag von Friedrich Mauke, 1854. H. 1.
- Holland H.* Travels in the Ionian Isles, Albania, Thessaly, Macedonia & c. During the years 1812 and 1813. L.: printed for Longman, Hurst etc., 1815.
- Hughes T.S.* Travels in Greece and Albania. 2nd ed. L.: Henry Colburn and Richard Bentley, 1830. Vol. 2.
- Humphreys S.C.* The Family, Women and Death: Comparative studies. L.: Routledge & Kegan Paul, 1983.
- Kadishani J.* Disa bestyni rreth paralajmërimet të vdekjes në Drenicë // *Gjurmime albanologjike. Folklor dhe etnologji*. IX. 1979. (Bot. 1980). F. 262–264.
- Mehmeti F.* Zakone, rite e besime vdekjeje në Kelmend // *Etnografia shqiptare*. 1978. Nr. 9. F. 333–358.
- Nushi J.* Mitologji e besime në Myzeqe (me një parathënie nga M. Tirta) // *Etnografia shqiptare*. 1974. Nr. 5. F. 283–339.
- Sejdiu Sh.* Fjalorth etnobotanik i shqipes. Prishtinë: Rilindja, 1984.
- Stublla Sh.* Mbijetesa (Aspekti muzeor). Prishtinë: XHAD, 2007.
- Tirta M.* Aspekte të kultit të të parëve e të të vdekurve ndër shqiptarë // *Etnografia shqiptare*. 1979. Nr. 10. F. 51–96.
- Tirta M.* Etnologjia e shqiptarëve. Tiranë: GEER, 2006.
- Tirta M.* Mitologjia ndër shqiptarë. Tiranë: Mësonjëtorja, 2004.
- Tirta M.* Vdekja në rite e besime ndër shqiptarë // *Kultura Popullore*. 1996. Nr. 1–2. F. 15–31.