

Тернер 1983 — Тернер В. Символ и ритуал / сост. и автор предисл. В. А. Бейлис. М., 1983.

Українські народні пісні 1972 — Українські народні пісні з Лемківщини / зібрав Орест Гижя; заг. ред. С. Грици. Київ, 1972.

Фольклорні записи 1983 — Фольклорні записи Марка Вовчка та Опанаса Марковича / атрибуція автографів, упоряд., передм. і приміт. О. І. Дея. Київ, 1983.

Франко 1898 — Людови вірування на Підгір'ю / публікація І. Франка // Етнографічний збірник. 1898. Т. 5.

Фядосік 2001 — Фядосік А. Радзінная паэзія (функцыянальнасць арадаў і абрадавай паэзіі, семантыка, жанравы састаў) // Сямейна-абрадавая паэзія. Народны тэатр / А. С. Фядосік, А. С. Емяльянаў, У. М. Сысоў, М. А. Каладзінскі, навук. ред. К. П. Кабашнікаў. Мінск, 2001 (Беларускі фольклор: Жанры, віды, паэтыка. Кн. 2).

Хрестинні пісні 2007 — Хрестинні пісні / збірка та упоряд. Ганна Сокіл. Львів, 2007.

Чистов 1986 — Чистов К. В. Народные традиции и фольклор. Очерки теории. Л., 1986.

Чубинський 1995 — Чубинський П. П. Мудрість віків. Київ, 1995.

Шейн 1902 — Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1902. Т. 1. Ч. 1.

Шекерик-Доників 1918 — Родини і хрестинні на Гуцульщині (В селі Головах і Краснолі, Косівського пов.) / публікація П. Шекерик-Дониківа // Матеріали до українськоруської етнології. Львів, 1918. Т. 18.

Kolberg 1882 — Kolberg O. Pokucie. Krakow, 1882. Cz. I.

### Сокращения

АН — Архів Інституту народознавства Національної академії наук України (Архів Інституту народознавства).

НАФРФ — Научний архівний фонд рукописей и фонозаписей Інституту мистецтвознавства, фольклористики и етнології ім. М. Т. Рильського Національної академії наук України.

**Summary.** *The article presents the comparative analysis of laudatory motives of Ukrainian and Belorussian christening poetry, connected with midwife, woman in labor, her husband and newborn baby. The structural typological method of study enabled to specify common features and national particularities of Ukrainian and Belorussian christening songs.*

**Key words:** *christening, christening song, laudatory motive, midwife, woman in labor.*

УДК 392.11, 392.12, 392.122, 392.16  
ББК 63.5

А. С. ДУГУШИНА  
(Санкт-Петербург)

## ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ РОДИННОГО ЦИКЛА В КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ АЛБАНЦЕВ УКРАИНЫ

**Аннотация.** *В статье рассматриваются избранные аспекты родинной обрядности албанцев Украины, которые нашли отражение в культурной памяти этнической группы: роль и статус повитухи, ритуальный отказ от ребенка, кумовство, верования, направленные на защиту и социализацию роженицы и ребенка.*

**Ключевые слова:** *албанцы Украины, традиционная культура, культурная память, родинная обрядность.*

Южные рубежи Украины являются местом проживания и тесного соседства различных этнических групп [Иванова, Чижикина 1979]. В частности, территория Северного Причерноморья (область Буджак) и Приазовья представляет собой область компактного расселения «задунайских колонистов», к числу которых относятся албанцы — православные выходцы с Балканского полуострова, мигрировавшие в конце XVIII — начале XIX в. вместе с болгарами и гагаузами на территорию Российской империи [Державин 1948; Широков 1962, 26]. Переселение данных этнических групп связано с царской политикой массового заселения пустующих степных территорий, отошедших к России в результате Русско-турецких войн.

Первое албанское село, Каракурт (современное название — укр. Жовтневе, Болградский р-н Одесской обл.), возникло в 1811 г. Выходцами из этого села в 1861—1862 гг. были основаны три албаноязычных поселения в Запорожской обл. Украины: с. Георгиевка (укр. Георгіївка, прежнее название — Тюшки), с. Гаммовка (укр. Гамівка, старое название — Джандран) и с. Девнинское (укр. Дівнинське, преж-

де — Таз). До современной территории расселения албанцы несколько веков (ориентировочно с XVI—XVII вв.) прожили в восточной Болгарии, спасаясь от гнета турок-османов [Иванова 2006, 81—83]. Согласно соотношению албанского идиома с диалектным ландшафтом Албании зоной метрополии албанцев Буджака и Приазовья принято считать юго-восточную часть страны — современные области Корча, Девоп и Колёнья [Десницкая 1968, 475; Новик 2010, 67].

Смена территории расселения, политические устройства, процессы индустриализации и социокультурная интеграция различных этнических групп на юге Украины (болгар, гагаузов, греков, русских, молдаван, украинцев) явились причиной появления инноваций в албанской локальной культуре и, неизбежно, утраты или трансформации отдельных ее элементов. В частности, речь пойдет о традиционной духовной культуре — родинной обрядности, которая по мере существования этнической группы в различных обстоятельствах претерпела ряд изменений. Ретроспективные воспоминания о важных с точки зрения представителей группы традициях в культуре родин составляют богатый пласт коллективных представлений о самобытности своей общности, определяют ее этническую специфику и занимают важное место в культурной памяти.

Рассмотрение родинной обрядности базируется на данных полевых этнолингвистических экспедиций в албанские села Буджака и Приазовья, проводившихся в летние периоды с 2008 по 2013 г. сотрудниками МАЭ РАН и студентами филологического факультета СПбГУ. Материалы, собранные в результате экспедиционной деятельности, представляют собой богатый фонд Отдела европеистики [АОЕ], который включает в себя диктофонные записи интервью с информантами на различные этнолингвистические темы, полевые дневники, коллекции одежды и предметов быта, а также рисунки и фотографии, отражающие специфику собранных материалов. В полевых беседах на тему родинной обрядности использовались специально подготовлен-

ная анкета-опросник, состоящая из 480 пунктов (сост. А. А. Новик при участии автора статьи), а также этнолингвистический опросник [Плотникова 1996], при работе с которыми сопоставлялись данные, полученные от информантов разного возраста (от 17 до 90 лет). Помимо этого в исследование были привлечены сведения о традиционной культуре соседних этнических групп (болгар, гагаузов, русских), собранные автором, а также монографии и статьи по этнографии балканских колонистов [Дихан 2001, Кубей и кубейцы 2001, Шабашов 2002, Чийшия 2003, Гагаузы 2011] для выявления общих черт в ритуалах, связанных с рождением детей. Как можно предполагать, не все родинные практики осмысляются носителями традиции с точки зрения разницы с ныне бытующими порядками (например, обрезание пуповины, одежда для новорожденных, избавление от плаценты и пр.). В данной статье мы остановимся лишь на выборочных аспектах исследуемой темы, а именно на тех, в нарративах о которых особенно часто наблюдалась выраженная рефлексия информантов над состоянием самобытности их культуры родин в прошлом.

Изучение взаимосвязи культуры и памяти в современном гуманитарном знании приобрело черты особой комплексной научной дисциплины, опирающейся на «синтез социокультурной и интеллектуальной истории, что предполагает анализ явлений интеллектуальной сферы в широком контексте социального опыта, исторической ментальности и общих процессов духовной жизни общества, включающем и теоретическое, и идеологическое, и обыденное сознание» [Репина 2004, 39; Соколова 2008]. Исследовательские школы исторической, или культурной, памяти сложились в XX в. в зарубежной историографии, прежде всего во французской и немецкой. Французский социолог Морис Хальбвак в своей работе «Память и ее социальные условия» (1925) впервые предложил рассматривать воспоминания как коллективный социальный феномен («коллективную память»), который служит для социальной группы условием ее самоидентификации, единства

и ощущения собственного своеобразия [Арнаутова 2006, 47, 50]. М. Хальбвакс подчеркивал принципиальное отличие коллективной исторической памяти от понимания истории в традиционном смысле: «коллективные рамки памяти не сводятся к датам, именам и формулам, а, напротив, представляют течения мысли и опыта, в которых мы находим наше прошлое только потому, что оно ими пропитано» [Хальбвакс 2005]. Опираясь на идеи Хальбвакса, немецкий исследователь Янн Ассман развивает изучение истории памяти в культурологическом направлении (*kulturelles Gedächtnis*) [Ассман 2004]. По мысли Ассмана, «культура отражает формы мышления, ментальности, духовную деятельность индивидов и групп в искусстве, символах, ритуалах, языке, формах организации жизни и формирует универсальное поле взаимодействия образа мышления, практики и социальных институтов» (цит. по: [Арнаутова 2006, 49]). Ассман различает два вида памяти: коммуникативную и культурную. Первая приобретает членами группы посредством языка в повседневной коммуникации. Культурная же память формируется веками, формируясь через ритуализированные формы коммуникации: сакральные действия, «устойчивые объективации, традиционную символическую кодировку/инсценировку» в слове, образе, танце и т. д. [Ассман 2004, 59]. Ассман понимает культурную память как форму трансляции и актуализации значимых для социальной группы культурных смыслов через поколения, которые в настоящем управляют переживаниями, действиями, жизненной практикой людей: «прошлое скорее сворачивается здесь в символические фигуры, к которым прикрепляется воспоминание» [Там же, 54]. Соответственно, опорными пунктами культурной памяти становятся «судьбоносные события прошлого», воспоминания о которых передаются при помощи текстов, ритуалов и институционализированной коммуникации (например, празднований, в терминологии Ассмана — «фигурами воспоминаний») [Бехманн 2010, 119]. Задача изучения «истории памяти» состоит в том, чтобы установить, какие события остаются

«живыми» и релевантными в культурной памяти группы: важным является не прошлое как таковое, а значение, которое настоящее придает событиям прошлого [Арнаутова 2006, 54].

В современных работах, большинство из которых опирается на идеи М. Хальбвакса и Я. Ассмана (см., например, [Erl1 2008]), в фокус исследования попадают различные аспекты «культурного знания» (мифы, ритуалы, памятники, воспоминания и пр.), удовлетворяющие условному определению концепта культурной памяти: взаимодействие прошлого и настоящего в социокультурном контексте<sup>1</sup>. Широкое понимание памяти позволяет объединить в себе различные явления биологического, коммуникативного и социального характера: на уровне нейронных связей, каждодневного общения и традиции [Erl1 2011, 7]. «Память может включать все что угодно — от спонтанного ощущения до формализованной публичной церемонии» [Репина 2004, 42].

В соответствии с такой антропологически ориентированной теорией истории памяти культура рассматривается в трех базовых ипостасях: социальной (люди, социальные отношения и институты), материальной (предметы материальной культуры и медиа) и ментальной (культурно обусловленные образы мышления и психическая деятельность) [Erl1 2008, 4]. Несмотря на концептуальные и терминологические различия в исследованиях, посвященных проблемам памяти и культуры, все они объединяются общей идеей: «предметом истории становится не событие прошлого, а *память* о нем, тот *образ*, который запечатлелся у переживших его участников и современников» [Репина 2004, 41].

<sup>1</sup> По этой причине понятия «коллективной» и «социальной» памяти зачастую употребляются в качестве синонимов «культурной» памяти. В отечественной историографии историческая, или культурная, память чаще всего понимается «как одно из измерений индивидуальной и коллективной или социальной памяти — как память об историческом прошлом или, вернее, как символическая репрезентация исторического прошлого» [Репина 2004, 41—42].

Использование концепта культурной памяти в отношении ритуальных практик, связанных с рождением и воспитанием детей в традиции албанцев Украины, является, на наш взгляд, наиболее удачным подходом к изучению данного аспекта культуры. По сравнению с похоронной или свадебной обрядностью, родинный цикл является наиболее подвижным слоем традиционной культуры, подверженным внешним факторам трансформации. Развитие здравоохранения, появление с 1940-х гг. квалифицированной медицинской помощи и родильных домов вызвало постепенное исчезновение народного акушерства. Более того, декреты Советской власти в отношении здравоохранения детства и материнства с 1922 г. запрещали частную акушерскую практику, хотя, согласно статистике, она продолжала тайно функционировать в сельских местностях до 1970-х гг. [Боряк 2009, 82, 123]. Соответственно, невозможность совершать в больничных условиях ритуалы, сопутствующие родам (например, вызов повитухи, сакральные действия с плацентой, пуповиной, ритуальное первое купание младенца и др.), обусловила постепенную утрату их актуальности.

При рассмотрении трансформации родинных практик мы опираемся по большей части на рассказы самих информантов. Источники, в которых содержатся сведения о развитии экономических и социокультурных условий жизни в селах на юге Украины [Культурно-бытовые процессы 1979, История 1981, Иванова 2000], служат вспомогательными ресурсами для хронологического сопоставления данных. Несмотря на довольно обширную литературу по языку и культуре албанцев Украины — исследования второй половины XX в. Ю. В. Ивановой, Л. В. Шараповой, О. Р. Будины, А. В. Жугры и новейшие этнолингвистические изыскания А. А. Новица, Ю. В. Ивановой-Бучатской, Д. С. Ермолина, М. С. Морозовой, — на сегодняшний день описание цикла родинной обрядности не существует. Самым ранним научным трудом, описывающим данный аспект культуры, является статья Н. С. Державина, в которой были привлечены материалы, собранные в период с 1911 по 1925 г. [Державин 1948, 160—161]. Сведения о родинных обрядах здесь имеют очевидную ценность, однако слишком скупы, чтобы рассматривать их в диахронии.

Существенным фактором, наложившим отпечаток на традиционный культурный код, также стали межэтнические браки албанцев с болгарями, гагаузами, русскими и украинцами. Функционирование нескольких языков и традиций в рамках одного семейного коллектива явилось причиной стирания исконных обрядов или заимствования ритуальных практик у соседей, которые с течением времени органично вросли в албанскую культуру и стали восприниматься как свои.

Несмотря на разнообразные социокультурные процессы в жизни этнической группы, повлекшие за собой изменения в традиционных установках, обычаи и обряды, связанные с рождением детей, продолжают жить в памяти этноса в виде устойчивых сюжетов, образов, ритуалов, определяющих на современном временном срезе духовные потребности и ценностные ориентиры его представителей. В этом контексте ритуальные практики, относящиеся к родинам, остаются в представлении албанцев одним из основных механизмов трансляции культурного кода, и их специфика напрямую связана с репрезентацией своей идентичности в полиэтнической среде, что является базовой функцией культурной памяти [Ассман 2004, 95; Репина 2004, 41].

Культурная память всегда имеет своих особых носителей [Ассман 2004, 56—57]. Очевидно, что носителями и трансляторами «знаний», связанных с рождением детей, являются женщины, и в большинстве своем женщины пожилого возраста (1930-х — начала 1940-х г. р.), заставшие время, когда обычаи в полной мере соблюдались. Женские нарративы о прежде бытовавших родинных обрядах актуализируют, в свою очередь, обращение к знаниям более старшего поколения — мам, свекровей и бабушек информанток, чей опыт ими наделяется чертами подлинности и сакральности: «Все мама-све-



*Клавдия Ивановна Кирчева и Варвара Андреевна Литвинова демонстрируют автору статьи, как традиционно накрывали круглый стол *sinî*. Село Георгиевка Приазовского района Запорожской области. Фото Д. С. Ермолина. 2009 г.*

*круха мне рассказывала, все через нее знаю<sup>2</sup>*» (Зап. от Анны Ивановны Канаровой, 1939 г. р., с. Георгиевка, Приазовский р-н, Запорожская обл. Соб. А. С. Дугушина. 2010 г. [АОЕ. Дугушина 2010. Канарова: родины]).

Особое место в иерархии «носителей знаний» занимает повивальная бабка. Несмотря на то что традиционное родовспоможение с участием повитухи к 1940-м гг. практически не имело места, воспоминания информантов демонстрируют высокую степень важности

<sup>2</sup> Расшифровки полевых записей представлены в соответствии с произносительной нормой информантов. Реплики на албанском языке записаны по правилам албанской латиницы. Знак «*у*» используется для передачи украинского «*г*» фрикативного.

фигуры повитухи и производимых ею по отношению к роженице и ребенку ритуальных действий. Эти рассказы богаты описаниями того, как готовилась повивальная бабка к родам, что с собой приносила, какие молитвы читала, как перерезала пуповину, как ухаживала за роженицей в течение нескольких дней после родов. Повитуха была уважаемым человеком в селе: она «*спасала всех женщин*». Считалось, что умение помогать роженицам женщина могла открыть в себе во второй половине жизни, и такое умение воспринималось ею и окружающими людьми в качестве божьего дара. Несмотря на отсутствие медицинского образования у повитух, женщины им доверяли больше, чем врачам. С появлением возможности ро-

жать в районных больницах женщины предпочитали обращаться за помощью к повивальным бабкам в селе. Пожилые информантки, заставшие это время, до сих пор считают, что с повитухой было лучше рожать, потому что она больше заботилась о роженице: *«Я могу сказать, шо при моих родах, сколько я живу, ни одна не умерла от бабки. А от врачихи уже в пеесятом году, когда наши врачиху порукали и не повезли в больницу, врачиха пришла, вот так рассердилась, и сразу ребенок выскочил, она сразу место сорвала и сразу она кончилась»* (Зап. от Анны Кирилловны Дзынговой, 1924 г. р., с. Георгиевка, Приазовский р-н, Запорожская обл. Соб. А. С. Дугушина. 2011 г. [АОЕ. Дугушина 2011. Дзынгова: родины 2]).

Бытовало мнение, что в больнице женщины подвержены большей опасности заразиться инфекцией и врачи относятся пренебрежительно к роженицам. Вместе с тем, несмотря на высокую степень доверия женщин повитухам, информанты признают, что повитуха без специальных медицинских средств не могла справиться с аномальными родами, например в случае родильной горячки или неправильного положения плода. Однако высокий статус повитухи в традиционном обществе и вера в необходимость ее ритуального участия в процессе рождения человека отрицают возможность ее вины. Смерть в таком случае связывается с представлениями о предначертанной несчастливой судьбе, которую никто не в силах предотвратить. Образ повитухи, занимающий важное место в культурной памяти женского сообщества, связан с мотивом сакральности момента родов, свидетелем которого могла быть только повитуха. Эта сакральная связь, реализующаяся как с точки зрения «переходной обрядности» для женщины в ее индивидуальном опыте, так и с точки зрения ритуальных функций повитухи в системе обряда, подчеркивается мифологическими параллелями с пребыванием в загробном мире. Согласно албанским верованиям, на похороны повитухи все женщины, рожавшие с ее помощью, приносят платок, который повязывают на руке покойной. Женщины верили, что на том свете повиту-

ха узнает женщину по платку, который она дарила, и протянет его ей, чтобы провести с собой по правильному пути в мире ином.

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

Для женщин повитуха становилась символом женского объединения. Сохранились сведения о праздновании Бабиного дня (алб. приаз. *a Babos dita*) — 21 января, когда собирались все рожавшие женщины и устраивали гуляние без мужчин в доме повитухи или одной из односельчанок<sup>3</sup>. *«Иоан, Иордан... Потом бабин день, 21-е. Да, три праздника подряд. Собирались, значит, до той бабы, бабы Лены, значит, кусок мыла брали, пару чулок, потом, значит, мама была, спечет что-нибудь такое..., шоп не с пустыми руками. Она баба Кирчевица, и ходили туда. Шо они там... я не знаю, но туда ходили»* (Зап. от Степаниды Максимовны Шоповой, 1938 г. р., с. Девнинское, Приазовский р-н, Запорожская обл. Соб. А. С. Дугушина. 2010 г. [АОЕ. Дугушина 2010. Шопова: родины 3]).

В наши дни традиция собираться женским коллективом уже не связана с почитанием повитухи, однако продолжает существовать в с. Жовтнево как событие, объединяющее всех рожавших женщин одного сельского квартала.

Память о повитухе фиксирует события, относящиеся к невозвратному прошлому, эта часть традиционной культуры постепенно мифологизируется в представлениях албанских женщин. Одновременно в современной традиции остаются актуальными ритуалы, уходящие в далекое балканское прошлое албанцев Украины, которые, несмотря на сохранение их основной семантики, претерпели ряд внешних изменений. Динамика культурных приобретений в условиях длительных межэтнических контактов неизбежно

<sup>3</sup> О других вариантах празднования Бабиного дня в албанских селах в Приазовье см. более подробно: [Новик 2012].

сказывается на специфике исконной культуры. Таковым в культуре албанцев Украины является ритуальный отказ от ребенка, практикующийся в ситуации, угрожающей благополучию семьи: смертельно больной ребенок, поочередная смертность детей, абсолютное доминирование девочек над мальчиками<sup>4</sup>.

Согласно одним сведениям, мать выносила рано утром больного ребенка на перекресток дорог, пряталась и ждала первого встречного. Человек, обнаруживший ребенка, становился ему вторым родителем, и считалось, что с этого момента новорожденный идет на поправку: «У одних не жили дети. И последняя родилась у них дочка. Они замотали и вынесли на перекресток. А как раз шли доярки на работу, на ферму в 4 часа. А кто двое, я забыла... И увидели и забрали ту девочку. И она выросла, та девочка. Выросла и щас живая, двое детей у нее» (Зап. от Варвары Андреевны Литвиновой, 1933 г. р., с. Георгиевка, Приазовский р-н, Запорожская обл. Соб. А. С. Дугушина. 2010 г. [АОЕ. Дугушина 2010. Литвинова: родины]).

Согласно второй версии, мать через окно продавала ребенка любой проходившей мимо женщине, которая становилась больному второй матерью: «Детей *shitën ga katare* (продавали из окна)<sup>5</sup>. До того болеет ребенок, и *юдик*, и второй *юдик*. Вот вялый, даже не ходит, даже не пьет. Ну, пьет, кушает мало. Почему в больницу не обращались? Не обращались в больницу. *Gade ta shesim këtë d'al ga katare, ta shesim!* — *Kujt të ta shesim?* (Давайте продадим этого ребенка через окно, продадим! — Кому его продадим?) *A! Раньше даже и не спрашивали "kujt të ta shesim!"* — *A vdesin nesër pas nesër!* (Умрет же завтра-послезавтра!) *Может та shesim* (продадим), *может пойдет? Gade ta shesim!* (Давайте продадим!) *Выходит мать на улицу, мать стоит, стоит смотрит. Кто бы ни прошел, первого человека она увидит, кто*

*бы — мужчина, женщина, ребенок ли... Кого б ни видела, живой шоб. Сразу зовет того. Шо такое? Так и так и так. Вот, болеет ребенок. И чужой бы, кто бы не был, ну только, шоб увидела первого. От такое-такое дело. Ты согласен? Шо наш ребенок болеет, не поправляется. Pase nok? A din! (Почему нет? Приду!) <Соб.: А могли отказать?> Не было такого, отказа. Не было такого. Не было слышно. Ну, *γade, γade! Pase nok a din? D'alì i sëtur, pase nok a din? A din!* (Ну, давай, давай! Почему бы и не пойти? Ребенок больной, чего ж не пойти? Пойдем!) *И он идет, стоит с этой стороны <окна>, вытягивает шипку, это, стекло, вот эту шипку, мама с той стороны этого ребенка подает через шипку, этот забирает. Значит, вторая мама, даже не крестная, а вторая мама. Оттуда, значить, мама дает, он забирает. Ну и... такое: Ma shëndet! Ma shëndet të rrone! Mos sëmuret ky d'al! Eja jep!* (Со здоровьем! Со здоровьем пусть живет! Пусть не болеет этот ребенок!) *И отдает назад, и всё.* <Соб.: Тоже через окно?> *Нет, не туда. Мама выходит, уже на улице отдает ребенка. Ну, вроде, после этого этот ребенок оживает, этот ребенок идет на поправление, этот ребенок вообще-вообще. Ну и... как обычай, не знаю, как сказать... Такое стало, значить, так надо. И потом большинство, шо дети болели, вот так их через окно. Меня отдавали: я чуть не сдохла. Да, меня отдавали. Та женщина уже умерла.* <Соб.: Вы ее как маму почитали?> *Да, как маму почитала. Все время, все время. юдик, γоворили на меня, γудик не разγоваривала, даже два. День и ночь «а-а-а», и плакала, и плакала. Çi ta vinet këtë çire?* (Что будем делать с этой девочкой?) *Надоела, говорит, ты нам! Раз худэ, раз плохо кушаешь, уже как кошка! <...> И меня через окно тоже дали, ну, γоворит, вроде тоже пошла на поправку. <...> И тоже я так выжила* (Зап. от Анны Ивановны Канаровой, 1939 г. р., с. Георгиевка, Приазовский р-н, Запорожская обл. Соб. А. С. Дугушина. 2010 г. [АОЕ. Дугушина 2010. Канарова: родины]).*

В этнографии балканских народов существует бесчисленное количество иллюстраций к данным обрядам в различных вариациях относительно пространственных рамок, участвующих в нем предметов и ролей участников, 131

<sup>4</sup> Сам по себе мотив ритуального отказа от ребенка широко распространен в славянских и неславянских традициях, в частности примером повсеместного бытования данного ритуала в этнически, религиозно и лингвистически смешанном ареале служит Балканский полуостров [Толстая 2002].

<sup>5</sup> Здесь и далее в круглых скобках даются переводы на русский язык автора статьи.

которые указывают на определенную балканскую архаику ритуала. Обряд, совершаемый через окно, чаще фиксируется и хорошо исследован на материале восточнославянских культур — русских, украинцев, белорусов [Байбурин 1993, 44; Славянские древности 1999, 662—663]. Сами информанты из албанских сел Приазовья определяют два вида спасения ребенка как «более раннюю» и «более позднюю» версию, то есть в наше время больного ребенка передают через окно. По всей видимости, тесные контакты в Приазовье с восточнославянскими соседями, в первую очередь с украинцами, обусловили заимствование такого варианта, который с течением времени органично вписался в систему обряда и стал восприниматься как свой. В поддержку версии заимствования обряда также свидетельствуют данные из с. Жовтневое, довольно далеко отстоящего от трех приазовских албанских сел, в котором контакты с русскими и украинцами были минимальными: практикуется обряд оставления ребенка на перекрестке, однако обряд с передачей ребенка через окно им не известен. Таким образом, тождественность причин отправления обряда — болезнь или смертность — обусловила смешение обеих магических практик, которые в культурной памяти обрели статус «более ранней» и «более поздней».

Конструирование несовременности и возможность жить сразу в двух временных ипостасях — «двувременности» — относят к универсальным функциям культурной памяти [Ассман 2004, 60; Брагина 2007, 18]<sup>6</sup>. Воспоминания, опирающиеся на ощущение недостатков настоящего по сравнению с прошлым, характерны для старшего поколения, рефлектирующего на предмет несоблюдения молодежью характерных для традиционной культуры предписаний. В родинной обрядности такая рефлексия наблюдается в отношении верований, направленных на защиту и социализацию роженицы и ребенка, его благополучное развитие. Типич-

<sup>6</sup> Именно на этом основании — отдаленности от реальности и статике по отношению к прогрессивным изменениям — Г. Бехманн, например, определяет культурную память [Бехманн 2010, 119].

ной дискурсивной стратегией женщин-информантов является использование речевых оборотов, отсылающих к прошлому, к опыту их мам и бабушек: *«раньше-раньше мама-свекруха рассказывала», «так делали наши мамы»* и др. В этих воспоминаниях положение о том, «как должно быть», противопоставляется примерам обратного (*«а щааас...», «а щас что...»*): *«Так задано, раньше-раньше-раньше, а сейчас ничего. Очень-очень хорошо, очень как-то и на душе, и приятно, када от такое делаешь, шо старики раньше-раньше делали. А щас...»* (Зап. от Анны Ивановны Канаровой, 1939 г. р., с. Георгиевка, Приазовский р-н, Запорожская обл. Соб. А. С. Дугушина. 2009 г. [АОЕ. Дугушина 2009. Канарова: родины]).

Запреты и предписания во время беременности и после родов, регламентирующие положение женщины и новорожденного в семье и обществе, особенно часто воспроизводятся в нарративах носителей традиции, когда ими остро подчеркивается разница с нынешним отношением к ней. На сегодняшний день подобные тексты представляют собой наиболее живые сюжеты, отсылающие к культурной памяти, видимо потому, что «знания» о сакральном в цикле ритуалов до и после рождения являются наиболее устойчивыми к внешним изменениям и становятся стимулом сохранять представления о своей культурной специфике: *«А беременную не жалели. Чем больше работаешь, чем больше ходишь — легче родишь. Это шо осталось от наших родителей, от наших предков»* (Зап. от Анны Кирилловны Бурлачко, 1940 г. р., с. Георгиевка, Приазовский р-н, Запорожская обл. Соб. А. С. Дугушина. 2008 г. [АОЕ. Дугушина 2008. Бурлачко: родины]); *«Сорок дней ребенка никуда не выносили. И роженица не ходила со двора — когда роженица ходить, земля горит сорок метров. Такой большой урех»* (Зап. от Екатерины Николаевны Мельничук, 1934 г. р., с. Георгиевка, Приазовский р-н, Запорожская обл. Соб. А. С. Дугушина. 2011 г. [АОЕ. Дугушина 2011. Мельничук: родины 1]).

Несоблюдение молодым поколением традиционных для албанцев обрядов связывается с утратой самобытности



культуры. Так, например, устанавливаемые между двумя семьями отношения кумовства в наши дни во многом видоизменились. Традиционно кумовство у албанцев было наследственным, распространялось на всех детей в семье, и статус кума переходил к представителю следующего поколения только после смерти старшего члена семьи [Иванова 1995, 284—285]. Такое кумовство, типичное для балканских культур, зачастую приравнивалось к кровному родству [Бромлей, Кашуба 1982, 199—200; Жугра 1998, 175]. <Зазежий охотник попросился переночевать в доме, в котором женщина рожала ребенка.> *«Када встали утром — “У нас мальчик родился!” А этот <охотник> говорит: “Буду я его крестить!” А у нас кумовья, вот, прапрадеды, и длится, и длится, и длится. Одна и та самая семья. Я старая и передаю тебе, ты постарела и своим детям передала. Вот так. “Я буду!” — начал настаивать, “я буду и всё. Скажете, когда будете крестить”. А они с другого села, там, за сколько километров, нельзя»* (Зап. от Анны Кирилловны Бурлачко, 1940 г. р., с. Георгиевка, Приазовский р-н, Запорожская обл. Соб. А. С. Дугушина. 2010 г. [АОЕ. Дугушина 2010. Бурлачко: родины]).

В современных условиях родители выбирают кума для каждого ребенка, на что, как можно предположить, повлияло восточнославянское окружение [Байбурин 1993, 47—48], и это вызывает неодобрение со стороны старшего поколения: *«Кто крестил моего мужа, должны были крестить моих детей. Они умерли, и потом их дети крестили моих детей. Нет у нас чужих. А щаас... Десять детей, десять кумовей»* (Зап. от Анны Ивановны Канаровой, 1939 г. р., с. Георгиевка, Приазовский р-н, Запорожская обл. Соб. А. С. Дугушина. 2010 г. [АОЕ. Дугушина 2010. Канарова: родины 3]).

Саму потребность в исполнении традиционных практик пожилые информанты объясняют неотвратимыми последствиями для рожениц и детей, к которым может привести игнорирование традиций. Считается, например, что 5—6 месяцев после рождения малыш должен быть туго обмотан специально сплетенным для этого канатиком — *пой*,

для того чтобы в будущем ноги ребенка были ровными. Однако в наши дни молодые матери уже не придерживаются обычая плести *пой*: *«Чтобы ровные были ножки, пой заматывали. Когда разматывали, были полоски по всемууу телу. Теперь не заматывают, и ноги у всех детей кривые»* (Зап. от Степаниды Максимовны Шоповой, 1938 г. р., с. Девнинское, Приазовский р-н, Запорожская обл. Соб. А. С. Дугушина. 2010 г. [АОЕ. Дугушина 2010. Шопова: родины 3]).

Наибольшее осуждение вызывает несоблюдение роженицами послеродового сорокадневного периода, например, в ситуации, когда молодая мать преждевременно выходит на прогулку с коляской. Согласно верованиям, женщина в течение сорока дней после родов остается «нечистой» и вместе с ребенком представляет доступный объект для сглаза. Одновременно сама роженица является источником опасности для окружающих людей. Нестабильность положения новорожденного ребенка и матери и их одновременное «нахождение» в мире реальном и потустороннем диктуют соблюдение различных ритуальных и бытовых ограничений [Цивьян 1990, 179—184; Байбурин 1993, 41]: женщине запрещается выходить за пределы двора, заниматься хозяйством, готовить еду, набирать воду из сельского источника и др.

*«Одна вышла вешать пеленки во двор до сорока дней, ей сказали: “Оой, не успева приехать с больницы, а уже вышла!” И у нее посинела нога, и она осталась калеккой»* (Зап. от Анны Демьяновны Черак, 1931 г. р., с. Гаммовка, Приазовский р-н, Запорожская обл. Соб. А. С. Дугушина. 2010 г. [АОЕ. Дугушина 2010. Черак: родины]).

*«Роженице урех было выходить на улицу до сорока дней. В хате была. А сейчас здесь есть одна роженица, привезли ее с больницы, пятый день — она уже в магазин, с детём уже, уже держит того ребенка. А это незя...»* (Зап. от Степаниды Максимовны Шоповой, 1938 г. р., с. Девнинское, Приазовский р-н, Запорожская обл. Соб. А. С. Дугушина. 2010 г. [АОЕ. Дугушина 2010. Шопова: родины 2]).

*«Раньше даже когда с больницы приезжали, не ходили сорок дней. Раньше, ну, по рассказам матерей, никуда не ходили.*

*На сорок дней в церкви берешь молебен, приносишь домой и туда можешь выходить. Чтобы очиститься. Куда уже идешь свободная, это для тебя. Сама должна ходить роженица на сороковой день» (Зап. от Екатерины Николаевны Мельничук, 1934 г. р., с. Георгиевка, Приазовский р-н, Запорожская обл. Соб. А. С. Дугушина. 2011 г. [АОЕ. Дугушина 2011. Мельничук: родины 1]).*

*«Роженицу могут сулазить. Ну, там, ляпнул, что-нибудь, надумал там: “О, боже мой, вчера родила, сегодня уже катает малыша и уже ходит!” Моментально, моментально схватывает. Роженица — это очень... очень нежный человек. И очень быстро хватает болячки и все. Если увидела роженицу, никогда не смотри ни на ребенка, ни на нее и вообще не обращай внимание, особенно если ты знаешь ее. Ни в коем случае ничего плохого не думай и не смотри. Прошла, здарсьте-здарсьте, и пошла. <...> Я с Колей куда приехала с больницы, двор не заметен, не было еще девяти ней, на десятый аж вышла. Какой непорядок здесь во дворе! Листья там, все такое, ага. И я быстренько... И трава уже, это самое, раньше же и дожди были и все, взяла эту сапку, быстренько быстренько прополола, начала замечать... Идет моего мужа двоюродный брат, говорит: “О! только приехала, уже работает!” Я как заболела. Меня как скривило. Вот эта нога у меня длинная, эта короткая, и вот так. Шесть месяцев мучалась. Шесть месяцев! Куда только меня не возили, до каких бабок, весь район! Кто только меня не лечил, кто только шо не делал. Вот только там в Семеновке, у того деда, дед меня пошентал один раз и все» (Зап. от Анны Кирилловны Бурлачко, 1940 г.р., с. Георгиевка, Приазовский район, Запорожская область. Соб. А. С. Дугушина. 2009 г. [АОЕ. Дугушина 2009. Бурлачко: родины]).*

Итак, представленные сюжеты родинной обрядности албанцев Украины позволяют говорить о том, что традиционная культура в условиях экономических, социальных и пространственно-временных трансформаций — безусловный продукт культурной памяти для этноса, переживающего изменения. Обособленное место ритуальных практик, связанных с рождением детей, в культурной памяти этнической груп-

пы определяется прежде всего жизненно важными и культуuroобразующими функциями этих практик: принятие нового человека в этносоциальную группу для ее благополучной репродукции и развития.

Представленные модели отражения родинной обрядности в культурной памяти в разной степени опосредованы настоящим. С одной стороны, наблюдается сохранение образов и сюжетов, представлявших ритуальное значение в прошлом, но абсолютно утративших свою актуальность в наши дни, что демонстрируют нарративы о роли и значении повивальных бабок. С другой — трансформации обрядов из-за тесных межкультурных связей органично вписываются в процесс изменения культурного кода и оседают в культурной памяти в виде более ранних и поздних версий, как в случае обряда оставления ребенка на перекрестке и продажи через окно. И наконец, народные верования в отношении благополучия женщины и ребенка остаются наиболее сохранными с течением времени; они, маркируя для представителей албанской общности их самобытность, служат условием поддержания собственной этнической идентичности.

## Литература

- Арнаутова 2006 — Арнаутова А. Культура воспоминания и история памяти // История и память: Историческая культура Европы до начала Нового времени / под ред. Л. П. Репиной. М., 2006. С. 47—55.
- Ассман 2004 — Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004.
- Боряк 2009 — Боряк О. Баба-повитуха в культурно-історичній традиції українців: між профанним і сакральним. Київ, 2009.
- Байбурин 1993 — Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.
- Бехманн 2010 — Бехманн Г. Современное общество: общество риска, информационное общество, общество знаний / пер. с нем. А. Ю. Антоновского, Г. В. Гороховой, Д. В. Ефременко, В. В. Каганчук, С. В. Мясца. М., 2010.
- Брагина 2007 — Брагина Н. Г. Память в языке и культуре. М., 2007.

Бромлей, Кашуба 1982 — Бромлей Ю. В. Кашуба М. С. Брак и семья у народов Юго-славии. М., 1982.

Гагаузы 2011 — Гагаузы / отв. ред. М. Н. Губогло, Е. Н. Квилинкова. М., 2011.

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

Десницкая 1968 — Десницкая А. В. Албанский язык и его диалекты. Л., 1968.

Дихан 2001 — Дихан М. Преселване на българите в южна Украйна. Одеса, 2001.

Жугра 1998 — Жугра А. В. Албанские соционимы и система терминов родства // Алгебра родства: Родство. Системы родства. Системы терминов родства. Вып. 2. СПб., 1998. С. 167—185.

Иванова, Чижикова 1979 — Иванова Ю. В., Чижикова Л. Н. Из истории заселения южной Украины // Культурно-бытовые процессы на юге Украины. М., 1979. С. 3—11.

Иванова 1995 — Иванова Ю. В. Албанцы // Дети в обычаях и обрядах народов зарубежной Европы. М., 1995. С. 262—309. Т. 1.

Иванова 2000 — Иванова Ю. В. Албанские села в Приазовье. Этнографические наблюдения за пятьдесят лет // Итоги полевых исследований. М., 2000. С. 40—53.

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

История 1981 — История городов и сел Украинской ССР: в 26 т. Запорожская область. Киев, 1981.

Кубей і кубейци 2001 — Кубей і кубейци: побут та культура болгар та гагузів в с. Червоноармійське, Болградського району, Одеської області / відп. ред. З. Т. Барболова. Одеса, 2001.

Культурно-бытовые процессы 1979 — Культурно-бытовые процессы на юге Украины. М., 1979.

Новик 2010 — Новик А. А. Самосознание албанцев Украины: к вопросу этнонима (полевые материалы 1998—2009 гг.) // Материалы полевых исследований МАЭ РАН / отв. ред. Е. Г. Федорова. Вып. 10. СПб., 2010. С. 57—76.

Новик 2012 — Новик А. А. Бабин день А Бабос дита (A Babos dita) в традиции албанцев Украины: 1940—1950-е годы (материалы экспедиции в Приазовье) // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2011 г. / отв. ред. Ю. К. Чистов. СПб., 2012. С. 128—137.

Плотникова 1996 — Плотникова А. А. Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 1996.

Репина 2004 — Репина Л. П. Историческая память и современная историография // Новая и новейшая история. 2004. № 5. С. 39—51.

Славянские древности 1999 — Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1999. Т. 2: Д—К (Крошки).

Соколова 2008 — Соколова М. В. Что такое историческая память // Преподавание истории в школе. 2008. № 6. URL: <http://pish.ru/blog/articles/articles2008> (дата обращения: 09.06.2014).

Толстая 2002 — Толстая С. М. «Ако се деца не држе»: магические способы защиты новорожденных от смерти // Кодови словенских култура. Београд, 2002. Бр. 7. Деца. С. 55—87.

Хальбвакс 2005 — Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. 2005. № 2—3 (40—41). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2-pr.html> (дата обращения: 09.06.2014).

Цивьян 1990 — Цивьян Т. В. Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990.

Чийшия 2003 — Чийшия: очерки истории и этнографии болгарского села Городнее в Бессарабии / гл. ред. В. Н. Станко. Одесса, 2003.

Шабашов 2002 — Шабашов А. В. Гагаузы: система терминов родства и происхождение народа. Одесса, 2002.

Широков 1962 — Широков О. С. Происхождение бессарабских албанцев (опыт глоттохронологии). Доклад на Межвуз. конф. по применению структурных и статистических методов исследования словарного состава языка (I МГИПИИЯ, 21—24 ноября 1961 г.) // Научные доклады высшей школы. Филологические науки. М., 1962. Т. 4 (20). С. 26—36.

Erl 2008 — Erl A. Cultural Memory Studies: an introduction // Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook / ed. by Astrid Erl, Ansgar Nünning. Berlin, 2008. P. 1—18.

Erl 2011 — Erl A. Memory in culture / translated by Sara B. Young. New York, 2011.

## Сокращения

АОЕ — Архив Отдела европеистики Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого («Кунсткамера») РАН.

**Summary.** *The article reviewed some aspects of birth rites of Albanians of Ukraine reflected in their cultural memory: the role and status of a midwife, ritual rejection of a child, relationship of godparents and traditional beliefs aiming at protection and socialization of a woman and a baby.*

**Key words:** *Albanians of Ukraine, traditional culture, cultural memory, birth rites.*