

А. С. Дугушина

РОДИННАЯ ОБРЯДНОСТЬ АЛБАНЦЕВ ПРИАЗОВЬЯ

**(по материалам фотоиллюстративного фонда
МАЭ РАН и архива отдела европейстики)¹**

Введение

Обряды и обычаи родинного цикла — неотъемлемая часть культурного кода каждого народа. Не исключением являются и албанцы Приазовья, в системе традиционной жизни которых отводится важное место рождению ребенка. Описание, систематизация и анализ данных, касающихся обрядов жизненного цикла и, в частности, родинной обрядности, представляют собой одну из главных целей полевых экспедиций, предпринимаемых сотрудниками МАЭ РАН, для описания в перспективе этнолингвистической картины данного ареала расселения албанских колонистов.

Полиэтнический регион Приазовья в Запорожской области Украины, а именно села с албанским населением, уже не одно десятилетие является одной из интереснейших площадок для научных изысканий сотрудников МАЭ РАН. Начало современного исследования албанцев Приазовья датируется 1998 г., когда были организованы первые совместные экспедиции МАЭ РАН и ИЭА РАН, которые с 2005 г. регулярно проводятся сотрудниками МАЭ РАН и студентами филологического факультета СПбГУ. Важным этапом в изучении приазовских албанцев являются научные труды начала XX в. Н. С. Державина, второй половины XX в. — исследования Ю. В. Ивановой, Л. В. Шараповой, О. Р. Будины, А. В. Жугры — и новейшие этнолингвистические изыскания А. А. Новика, Ю. В. Ивановой-Бучатской, Д. С. Ермолина, М. С. Морозовой. Материалы, собранные в результате экспедиционной деятельности сотрудниками МАЭ, составляют ценнейший фонд отдела европейстики, который включает диктофонные записи интервью с информантами на различные этнолингвистические темы, полевые дневники, специально подго-

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ, проект № 12-31-01026 «Контактные зоны России, Украины, Молдовы и Румынии: языковая и этнокультурная ситуация в условиях трансформации» (руководитель проекта — А. А. Новик).

товленные анкеты-опросники, коллекции одежды и предметов быта МАЭ, а также рисунки и фотографии, отражающие специфику собранных материалов и этапы полевой работы. Несмотря на очевидную ценность и важность собранных на сегодняшний день исследовательских материалов, полного описания цикла родинной обрядности албанцев Приазовья пока не существует. Поэтому в данной статье мы предприняли попытку кратко охарактеризовать и систематизировать полевые материалы, собранные автором в течение экспедиций 2008–2011 гг., с привлечением фотоколлекции, отражающей специфику родинного комплекса обрядов и представлений, связанных с рождением детей, у албанцев Приазовья. Данная коллекция состоит из фотографий фонда МАЭ и фотоматериалов архива отдела европеистики, созданного участниками экспедиций в албанские села.

Фотоиллюстрации представляют собой визуально зафиксированные формы бытования предметов и действий, связанных с родинной обрядностью, которые так же значимы, как и записи бесед с информантами. Введение в научный оборот фотоиллюстративных материалов, относящихся к родинному циклу, исключительно важно для этнографического исследования и ценно с точки зрения любого запечатленного сюжета, поскольку изучение родинных обрядов сопряжено со многими трудностями. В отличие, например, от свадебной или похоронной обрядности, где исследователь может выступать в роли наблюдателя и засвидетельствовать практически все этапы исполнения, для родинного комплекса характерно усиление закрытости ритуального и вербального кодов. Многие действия скрываются от окружающих, что связано и с сакральностью самого момента рождения человека, и не в последнюю очередь с интимностью процесса родов. Речь идет, например, о распространенном обычае держать в тайне время и место родов, не допускать даже близких родственников к роженице во время родов и после.

Непосредственное наблюдение за исполнением родинных обрядов для исследователя ограничивается дородовым и послеродовым периодами.

Дородовый период интересен с точки зрения народных верований относительно беременной женщины, удачного вынашивания ребенка, подготовки родственников к принятию нового члена семьи. В течение послеродового периода можно наблюдать, как совершаются ритуальные действия, направленные на защиту и социализацию роженицы и ребенка, а также ритуалы, сопутствующие таким событиям, как первое купание, первый шаг, первая стрижка и т.д.

Выпадение родового процесса из области прямого наблюдения приводит к тому, что наиболее доступным методом его описания является фиксация материала в ретроспективе и воссоздание традиционного сюжета по воспоминаниям информантов. Также нельзя не учесть и того, что большинство традиционных родинных обрядов сохранились в полной мере у албанцев Приазовья до середины XX в. Постепенное развитие здравоохранения, появление с 20-х годов квалифицированной медицинской помощи и роддомов практически нивелировали народное акушерство. 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 70-х годов XX в. [Боряк 2009: 82, 123]. По этой причине любые объекты и события, иногда имеющие косвенное

отношение к родинным обычаям, но зафиксированные в конкретное историческое время исследователем с помощью фотокамеры, являются ценным полевым источником, раскрывающим и дополняющим записанные от информантов тексты.

Использование фотоматериалов в этнографическом описании родинного цикла значительно расширяет возможности сравнительного изучения традиционной культуры албанцев и других этнических групп в Приазовье. Поскольку албанцы практически четыре столетия прожили среди болгар и гагаузов, в пределах Балканского полуострова и после переселения на территорию Российской империи, сложилось много общих черт, характеризующих их традиционный уклад жизни, культуру, обрядность и духовно-нравственные ценности. Этнически пестрый регион Приазовья некоторые исследователи склонны объединять в один культурный комплекс [Иванова 2000: 47]. Многоязычие, православное вероисповедание, общая территория расселения и историческая судьба настолько сблизили представителей трех этносов, что порой довольно сложно усмотреть этнически самобытные элементы в традиционном коде культуры албанцев. Более поздние контакты с восточными славянами данного региона (русскими и украинцами) также наложили свой отпечаток на развитие тех или иных культурных черт. Иллюстрирование отдельных объектов и сюжетов родинной обрядности, например таких как детские обереги, головные уборы, ритуальная выпечка и др., позволяет выделить этническую специфику культуры албанцев, которая в некоторых случаях носителями культуры таковой может и не восприниматься из-за давности исполнения ритуальных практик.

Прежде чем приступить к описанию фотоколлекций МАЭ, связанных с родинной обрядностью албанцев Приазовья, кратко остановимся на истории заселения балканскими колонистами данного региона. По данным исследователей, в разные периоды занимавшихся этим вопросом, албанцы вместе с другими этническими группами покидали пределы Балканского полуострова в связи с османским гнетом, чтобы избежать тяжелых повинностей и поборов, которыми турецкая администрация облагала христианское население на оккупированных территориях [Шарапова 1990: 118–119; Иванова 2006: 81–83]. Переселение албанцев на территорию Российской империи датируется началом XIX в. и связано с царской политикой заселения пустующих степных территорий, отошедших к России в результате русско-турецких войн [Державин 1948: 156–169; Иванова, Чижикова 1979: 3–11]. Первое албанское село Каракурт (современное название — Жовтневое, Болградский район Одесской области) возникло в 1811 г. в Буджаке (междуречье Прута и Днестра). Выходцами из этого села в 1861–1862 гг. были основаны три албаноязычных поселения в Запорожской области Украины: с. Девнинское (прежнее название — Таз), с. Георгиевка (Тюшки) и с. Гаммовка (Джандран). До прихода на южные земли Российской империи албанцы несколько веков (ориентировочно с XVI–XVII вв.) прожили в Восточной Болгарии в тесном соседстве с болгарами и гагаузами, группы которых также мигрировали в Россию [Мещерюк 1965; Маркова 1971]. Изначальным местом проживания албанцев Буджака и Приазовья принято считать юго-восточную часть Албании — современные краины Корча, Девол, Колёнья [Десницкая 1968: 475; Новик 2010: 67].

Межэтнические контакты, поддерживающиеся на протяжении нескольких веков, отразились на системе общественных отношений албанцев с их соседями, наложили отпечаток на традиционный культурный код, изначально сложившийся на Балканском полуострове, повлияли на формирование албанского говора, с XVI–XVII вв. развивающегося вдали от основного ареала. Система брачных отношений также претерпела существенные изменения, повлиявшие на формирование новых семейных ценностных ориентиров. В качестве примера можно привести постепенное ослабление запретов вступать в этнически смешанные браки. В патриархальных албанских семьях долгое время разрешались браки только между албанцами, благодаря чему трансляция информации между поколениями была ограничена рамками одной этнической группы. Постепенно стали делать исключение для «своих» болгарских соседей: албанский юноша мог жениться на болгарской девушке. Переходя после свадьбы в дом мужа, болгарская невестка не только учила албанский язык, но и после появления ребенка полностью адаптировалась в албанской среде и становилась «своей». Примерно в 50-е годы XX в. появляются смешанные русско-албанские и украинско-албанские семьи. Примечательно, что, по данным еще 70-х годов XX в., свадьба справлялась согласно обрядам, принятым в албанских селах: празднование происходило в течение трех дней, гостей торжественно приглашали ряженые мальчики и девочки, молодые мыли ноги матери и отцу жениха и пр. [Будина 2000: 252–254].

Очевидно, что межкультурное взаимодействие албанцев с соседними этническими группами постепенно влияло на их традиционную культуру и, в частности, на обряды жизненного цикла. Изменения, коснувшиеся родин, представлены в виде утраты некоторых обрядов или заимствования ритуальных практик у соседей, которые с течением времени органично вросли в албанскую культуру и стали восприниматься как свои. Но главным образом трансформации происходили благодаря появлению родильных домов, в которых исполнение некоторых родинных ритуалов стало просто невозможным, например обрезание пуповины, закапывание плаценты, сакральное купание младенца и др. С учетом различных социокультурных факторов больший интерес представляет обращение к ситуации начала и середины XX в. Материалы о родинной обрядности этого времени мы можем реконструировать по воспоминаниям пожилых информантов и будем на них опираться в данной статье.

1. Беременность

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

появления первого ребенка, в связи с чем в этот период отмечается актуализация магических действий, нацеленных на защиту невестки от дурного глаза [Xhagolli 2007: 92].

Беременность принято было скрывать от окружающих, и албанские женщины высоко повязывали округлившийся живот фартуком. При этом о своем положении запрещалось рассказывать не только людям вне семейного круга, но и близким. Особенно этот запрет касался мужчин и старших детей. Но если мужчины в семье соблюдали ритуал сокрытия беременности, то на детский вопрос о большом животе мать могла ответить: *«Поела борца, а потом фасоли сырой»* [ПМА 2: Дондонова]. По словам информанта Марии Филипповны Дондоновой (албанка, 1944 г.р., с. Георгиевка) (рис. 1) старшим детям о рождении ребенка в семье могли сообщить и так: *«Вот купили ребенка»* или *«Пошли до колодца, потом к речке, поймали и принесли девочку/мальчика»* [ПМА 1: Дондонова]. Необходимость скрывать беременность объяснялась тем, что вербальная реакция людей могла обернуться сглазом и навредить матери или ребенку. В связи с этим беременные женщины придерживались ряда ритуальных предписаний, направленных на то, чтобы минимизировать опасность. Беременные старались меньше появляться на людях, избегать общения вне дома, они не участвовали в сельских праздниках и обрядах (например, день села или похороны). Подобные предписания — лишний раз не встречаться с чужими людьми — ограничивали и свободу перемещений в собственном доме. Беременная невестка освобождалась от тяжелой домашней работы (принести воды из колодца, выстирать белье, покормить скотину) и по этой причине реже выходила во двор, где вероятность встречи с односельчанами была высока. Во многом такие предписания выполняются и в наше время.



Рис. 1. Информант Мария Филипповна Дондонова (1944 г.р., албанка). С. Георгиевка. 2008 г. Фото автора

Особое положение женщины в этот период подчеркивается выполнением всех ее просьб и желаний. Мотив отказа, противоречащий данному правилу, связан в традиционных представлениях с целым спектром вредоносных действий. В частности, если человек отказывается беременной в угощении, которого ей захотелось, это грозит появлением у женщины или ребенка физических изъянов. Верили, что в случае, если беременная украдкой взяла то, в чем ей отказали, — на теле у ребенка появится родимое пятно в виде украденного предмета. В то же время отказ якобы провоцирует появление под мышкой у беременной кожного образования в виде огурца, который не сойдет до тех пор, пока она не получит (не съест) желаемого.

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

Считается опасным прогонять пинком кошку. В противном случае на теле ребенка появится участок кожи с шерстью или он родится с волосатой спиной. Такой запрет обоснован народной приметой, согласно которой кошки путаются под ногами беременных женщин.

Тесная связь ребенка и матери обнаруживается в выборе беременной продуктов питания. Считается, что в этот период женщина ест именно то, что «просит» ребенок. Беременная женщина удовлетворяет свое любопытство по поводу того, каким будет ребенок, через соотнесение своих желаний с желаниями ребенка. То, что «он ест», провоцирует мать наделять его зависящими от этого качествами и характеристиками: прихотлив/неприхотлив, избирателен/ест все подряд, сытый/голодный, худой/полный и др. В этом контексте отказ от еды, которую «просит» ребенок, может вредоносно сказаться на его будущем: изменить характер, отлучить от материнской груди, лишить аппетита, что в традиционных воззрениях противоречит понятию благополучия ребенка.

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

В случае отсутствия детей албанские женщины обращались за помощью к знахаркам (алб. приаз. *babo*) (рис. 2). Знахарка 6–7 дней ставила женщине глиняные горшочки (алб. приаз. *poçe*) (рис. 3) на поясницу и следила за тем, «тянут они или не тянут» [ПМА 2: Дондонова]. Если же такой способ лечения не помогал, женщина признавалась бездетной (алб. приаз. *grua nok ka dīm* — досл. «женщина не имеет детей»). Такими же средствами, с применением горшочков, знахарки помогали сохранить плод в случае простуды в период беременности.

К общебалканским чертам традиционной культуры албанцев Приазовья можно отнести в целом более благосклонное отношение к рождению мальчиков, что характерно для патриархального типа албанской семьи



Рис. 2. Информант Анна Кирилловна Бурлачко (1940 г.р., албанка).
С. Георгиевка. 2005 г. Фото Ю. В. Ивановой-Бучатской. МАЭ. Колл. № И2225-49



Рис. 3. *Роçe* — глиняные горшки, используемые албанскими знахарками
для лечения женщин от бездетности. 2005 г. Фото А. А. Новика.
МАЭ. Колл. № И2225-93

[Gjergji 1990: 24–25]. Сохраняется мнение о том, что рождение девочек не продолжает род и отсутствие мужского потомства равносильно несчастью. Показательно, что в говоре албанцев Приазовья наименование ребенка обоих полов исходит из семантической равнозначности «мальчик = ребенок», свойственной балканской модели обозначения детей [Грошева, Домосилецкая 2012: 27–29; Петреска 2005: 178]. Новорожденный мальчик в говоре называется *i joçkër / i jogël djal*, для новорожденной девочки используется лексема *djal* (ср.: «мертворожденный ребенок» — *i vdekur djal*, «дети/мальчики» — *dīm (-të)*, в лит. алб. *djem (-të)* — «мальчики»). Существует точка зрения, что называние новорожденных мальчиками независимо от пола является следствием «неоформленности» их статуса [Байбурин 1993: 41]. До крещения и получения имени младенцы рассматриваются как персонажи нечеловеческой природы. Приазовские албанцы называли новорожденных независимо от пола *kraçunë*. Получение реального имени означает «выход из обезличенного состояния» [Там же: 46].

Здесь нельзя не отметить и предохранительные функции такого обращения к ребенку. Считается, что нельзя эксплицитно выражать радость по случаю рождения ребенка, хвалить его, восхищаться, удивляться его здоровью или красоте. Выражение эмоций противоположного толка и намеренное умаление наличествующих достоинств у ребенка (алб. приаз. *a shimiturë* — «страшный»), иногда использование бранных оборотов (*a llirë* — «испачкавшийся в собственных экскрементах») нацелены на то, чтобы не сглазить его.

Патриархальный уклад сохраняется и в неравнозначности родственников жениха и невесты. Несмотря на то что сегодня молодые часто живут отдельно, родители мужа почитаются в первую очередь. На языковом уровне примечателен тот факт, что для детей бабушка со стороны отца обозначается специальным термином родства — *male*, в то время как бабушка со стороны матери называется *babo* — лексема, используемая в отношении любой женщины пожилого возраста. Обязанность внуков — помогать или навещать бабушку с бабушкой — распространяется на родственников только по отцовской линии. Также, несмотря на современные разнообразные возможности имянаречения, в большинстве семей сохраняется традиция называть первенца в честь родителей отца ребенка.

Приоритет бабушки со стороны отца прослеживается и в ее обязанности подготовить все необходимое к рождению внуков. Дети в молодой семье, живущей с родителями мужа, считаются собственностью свекрови. Для иллюстрации подобного факта семейной иерархии приведем слова, высказанные информантом экспедиции В. А. Литвиновой (албанка, 1933 г.р., с. Георгиевка): «Сын мой — внуки мои» [ПМА 1: Литвинова]. Пеленки (алб. приаз. sing. *skutinë*), распашонки (алб. приаз. sing. *bustë*), шапочки (алб. приаз. sing. *kapo*) свекровь шила из своих старых платков и платьев. Первое пеленание ребенка в старые рубахи свекрови символизировало его тесную связь с семьей отца. Кроме того, это действие имело и практический смысл: старые, ношенные вещи не травмировали нежную кожу ребенка. Новые вещи детям покупали только тогда, когда старые совсем изнашивались. Если у невестки было много детей, свекровь шила пеленки только для первых двух, для остальных использовались уже готовые. Также со старыми вещами для младенца связано поверье о том, что малыш, укутанный в поношенную одежду, в последующем будет одеваться



Рис. 4. Одежда детей на фотографии середины 50-х годов XX в. Из семейного архива информанта М. Ф. Дондоновой. 2008 г. Фото автора



Рис. 5. Костюм албанской девочки на фотографии середины 50-х годов XX в. Из семейного архива информанта М. Ф. Дондоновой. 2008 г. Фото автора

с иголки. В целом, детские вещи редко шили или покупали специально — чаще их перешивали из костюмов взрослых членов семьи (рис. 4, 5).

Пожилые информантки (1930–1940-х г.р.) признают, что в молодости не занимались воспитанием детей и не проявляли заботу о них: все время отводилось домашнему хозяйству и работе в колхозе. Возможность воспитывать



Рис. 6. Албанские женщины в окружении детей. 2005 г.
 Фото Ю. В. Ивановой-Бучатской. МАЭ. Колл. № И2225-72

детей появлялась только с рождением внуков (рис. 6). Со стороны мужчин интерес к детям считался проявлением слабости, и только уже в статусе бабушки допускаясь беспрепятственно ухаживать за внуками.

2. Роды

До 40-х годов XX в. родовспоможение происходило с участием повитухи (алб. приаз. *babo* или *plaka*). Повитуха была уважаемым человеком в селе, поскольку считалось, что она «спасала всех женщин» [ПМА 2: Бурлачко]. 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. Интересно, что повитухами в албанских селах могли быть не только албанки, но и, например, русские женщины. При этом повитуха иной этнической принадлежности была не менее уважаема, чем повитуха-албанка. Несмотря на отсутствие медицинского образования у повитух, женщины им доверяли больше, чем врачам. В 40-е — начале 50-х годов XX в., когда стало возможным рожать в районных больницах, женщины предпочитали обращаться за помощью к повивальным бабкам в селе. Пожилые информантки, заставшие это время (рис. 7), до сих пор считают, что с повитухой было лучше рожать, потому что она больше заботилась о роженице. Бытовало мнение, что в больнице женщины подвержены большей опасности заразиться инфекцией и врачи относятся пренебрежительно к роженицам. Однако, несмотря на высокую степень доверия женщин повитухам, много женщин умирало при родах. Повитуха без специальных медицинских средств не могла справиться с аномальными родами, например в случае родильной горячки или



Рис. 7. Дзынгова Анна Кирилловна (1924 г.р., албанка). С. Георгиевка. 2008 г.
Фото А. А. Новика. Фотоархив отдела европеистики МАЭ

неправильного положения плода. Имевшие место трагические последствия не влияли на отношение людей к повитухе, принимавшей роды. Ее не считали виноватой в смерти ребенка или женщины, поскольку верили, что повитуха сделала все, что могла. Смерть в таком случае связывается с представлениями о предначертанной несчастливой судьбе, которую никто не в силах предотвратить [Nushi 1974: 294–295].

За помощь повитухе не принято было платить деньгами, и семья преподносила ей различные подарки. В качестве вознаграждения за принятие родов повитуха могла получить отрез ткани, продукты, мыло, платок и др. Повитуху чтили и помнили в семье, где она принимала роды. Некоторые семьи приглашали ее как уважаемого гостя на семейные праздники — на крещение ребенка, его свадьбу.

Для женщин повитуха становилась символом женского объединения. Сохранились сведения о праздновании Бабиного дня (алб. приаз. *a Babos dita*) — дня, когда собирались все роженицы одной повитухи и устраивали гуляние. Бабин день, как правило, приходился на 21 января — дату, следующую за Ивановым днем по православному календарю. По одному из сценариев², повитуху

² О других вариантах празднования Бабиного дня в албанских селах в Приазовье см. более подробно: [Новик 2012: 128–137].

приглашали на праздник в дом к одной из рожениц. Женщины приносили вино, готовили традиционные блюда, в числе которых информантами упоминается *manxha* — блюдо из тушеных баклажанов, болгарского перца, помидоров и лука (рис. 8). Повитухе дарили отрез на платье, фартук, традиционный платок (алб. приаз. *çamber*), мыло, чулки, вязаные или сшитые из ткани тапочки — *kallcunki* (рис. 9). Мужчины на это время покидали выбранный для встре-



Рис. 8. *Manxha* — блюдо из тушеных баклажанов, болгарского перца, помидоров и лука. 2005 г. Фото Ю. В. Ивановой-Бучатской. МАЭ. Колл. № И2225-61



Рис. 9. *Kallcunki* — вязаные или сшитые из ткани тапочки, которые албанские женщины преподносили в дар повитухе на Бабин день. 2005 г. Фото Ю. В. Ивановой-Бучатской. МАЭ. Колл. № И2225-54

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

Повитуха, приглашенная принимать роды, сначала мыла руки, нагревала воду и читала молитву Богородице. Действия, которые совершала повитуха, были нацелены в первую очередь на физическое облегчение родов. Однако все, что совершала повитуха, не лишено было и магического смысла — защитить роженицу от вредоносных сил и тем самым обеспечить ей легкие роды. Защита женщины в момент родов приобретает особую значимость из-за бытующих представлений о ее прямой связи с потусторонним миром. Распространенный в разных народных традициях «мотив раскрытой могилы» [Баранов 2001: 21] в культуре албанцев Приазовья выражается верованием в то, что женщины в этот момент «одной ногой в могиле» [ПМА 2: Канарова]. Противостояние чужому миру, которым в этом смысле является утроба матери, из которой ребенок появляется на свет, происходит за счет усиления признаков открытости мира реального: развязываются узлы на рубахе роженицы, отпираются замки в доме для того, чтобы облегчить вхождение нового человека из потустороннего мира в мир живых [Цивьян 1990: 180].

Женщина рожала на *pat* — глинобитном настиле, сооруженном по периметру стен жилой комнаты [Иванова 2000: 46]. В этой комнате могла находиться только повитуха, всех домочадцев выгоняли за пределы двора. Сакральность момента родов, свидетелем которого могла быть только повитуха, ее пространственная изоляция с роженицей подчеркиваются мифологическими параллелями с пребыванием в загробном мире. Согласно албанским верованиям, на похороны повитухи каждая женщина, рожавшая с ее помощью, приносит платок, который повязывает на руке покойной. Женщины верили, что на том свете повитуха узнает их по платку и протянет той женщине, которая его дарила, чтобы провести с собой по правильному пути в мире ином. По другим данным, свекровь также могла помогать принимать роды. Но ей скорее отводилась ритуальная роль принятия ребенка в семью: она купала новорожденного, пеленала младенца в свою рубаху, что символизировало утверждение прямых кровных связей, обматывала запеленованного ребенка специально связанной лентой — *roj*.

После появления младенца на свет повитуха давала роженице выпить 100 мл водки в качестве дезинфицирующего средства. После этого повитуха одевала роженицу в кожух из овчины (алб. приаз. *gzoh*). Эта процедура проводилась для того, чтобы согреть тело и восстановить силы роженицы.

Пуповину повитуха могла перерезать двумя способами. Согласно первому, она отмеряла расстояние размером в 2 пальца от живота новорожденного, отрезала ножницами и перевязывала отрезанной от своего фартука полоской ткани. Во втором случае пуповину просто стягивали тканевым жгутом, и роженица вместе с ребенком лежала до тех пор, пока пуповина, иссохнув, сама не отпадала.

Ритуальные действия с плацентой, известные всем балканским народам [Плотникова 1999: 158–167], занимают особое место в рамках родинной обрядности и у албанцев Приазовья. Плаценту, выходящую вслед за ребенком, следовало закапывать в землю в ночное время, чтобы никто посторонний этого

не видел. Свекор или муж роженицы выкапывал яму под деревом, растущим во дворе дома, и повитуха опускала туда плаценту, плотно засыпая ее землей. Такие меры предосторожности предпринимали для того, чтобы оградить мать и ребенка от опасности, которая может грозить им в том случае, если плаценту найдут животные или люди, способные сглазить или использовать магию. Неслучайно плаценту закапывали именно под деревом, поскольку такое место в пространстве, окружающем жилище, считалось «чистым». Ритуальное значение дерева во дворе дома имеет место и в поминальной обрядности. В случае, когда человек не мог по каким-либо причинам почтить память умерших родственников непосредственно на кладбище и полить их могилы³, он окроплял водой землю под деревом. Необходимо было произнести молитву за усопшего и принести ему свои извинения за невозможность навестить на кладбище. Также закапывание плаценты под дерево часто связывают с плодоносящей силой растений, которая должна таким образом передаться обессиленной после родов женщине [Агапкина 1994: 85].

3. Послеродовые обряды

Распространенным балканизмом является поверие, что судьба ребенка «пишется» тремя мифическими существами в первые дни после рождения [Седакова 1994: 42–43]. Представления об этих существах разные, но чаще их описывают в образе трех женщин-предсказательниц (болг. *орисници*, *наречници*; рум. *ursitoare*; серб., мак., хорв. *suđenice*, *usuđe*, *vrinice* и др.) [Кашуба, Мартынова 1995: 147; Седакова 2007: 191–193]. Пережитки этого мифологического сюжета о даровании судьбы зафиксированы в разных интерпретациях и у албанцев Приазовья. Существует легенда о «трех мужиках», по другим сведениям, трех женщинах, которые появляются в первую ночь после рождения ребенка. Также бытует идентичная по содержанию легенда о трех ангелах или, как вариант, о мужчине в белых одеждах, которого информанты ассоциируют с образом Бога, что, по всей видимости, вызвано влиянием христианства, усвоенного народной традицией с мифологическим смыслом [Толстая 2000: 59]. Из-за давности бытования легенд и размытости образа предсказателей судьбы в говоре албанцев Приазовья нет точного лексического обозначения этих персонажей. Сближает верование албанцев Приазовья с балканскими мифами о предсказателях судьбы не столько число мифических существ, сколько функции, которые они выполняют. Предначертанное предсказателями является судьбой, которую невозможно изменить. Двое из них предрекают ребенку скорую смерть или иные напасти, угрожающие его жизни. Третий персонаж находит компромиссный «сценарий» жизни, устанавливает ее продолжительность, время вступления в брак, дарует ребенку здоровье, будущую профессию и т.д.

Вплоть до наших дней сохраняются представления о том, что женщина в течение сорока дней после родов остается «нечистой» и вместе с ребенком представляет доступный объект для злых сил. Нестабильность положения новорожденного ребенка и матери и их одновременное «нахождение» в двух мирах, мире реальном и мире зла, диктуют соблюдение различных ритуальных

³ О традиции поливания могил у албанцев Приазовья см. подробнее: [Ермолин 2011: 147–149].

и бытовых ограничений [Цивьян 1990: 179–184; Байбурин 1993: 41]. Роженице повязывали красную нить на руке для защиты от сглаза, ей нельзя было выходить за пределы двора, спать с мужем. На место, где лежала роженица, запрещалось садиться, иначе у матери пропадет молоко, а ребенок покроется прыщами. Сегодня несоблюдение роженицей сорокадневного периода, например в ситуации, когда молодая мать преждевременно выходит на прогулку с коляской, вызывает осуждение у представителей старшего поколения.

Отношение к роженице в течение сорока дней после родов неоднозначно. В то же время женщина становилась опасной для окружающих: ее остерегались. Она ела из отдельной посуды, не готовила пищу, не допускалась к сельскому источнику воды, не ходила в церковь. О роженице народные приметы гласят: «Там, где пройдет роженица, колючкой все порастет», «Куда наступит роженица, там воспламенится земля» (алб. приаз. «*Kjo leuone ku shkel, nga i sajë çarp del zjar*», досл. «Куда пойдет роженица, из ее следа выйдет огонь») [ПМА 3: Бурлачко].

С течением времени некоторые верования в отношении роженицы утратили актуальность, но перешли в другие плоскости традиционных представлений, связанных с родинками, сохранив свою изначальную защитную семантику. Например, считалось, что у человека, который займет что-нибудь у роженицы, непременно случится в доме беда. В наши дни в доме, где случился приплод скота, хозяин откажет гостю в просьбе одолжить необходимое, опасаясь причинить беду.

Наиболее сохранными элементами в традиционном культурном коде являются верования в заговоры, талисманы, колдовство и эффективность народной медицины. Традиционным детским оберегом является небольшая бусинка в виде глаза (алб. приаз. *su*) (рис. 10), которая передается в семье из поколения в поколение для защиты от сглаза. Такие обереги, к числу которых относятся

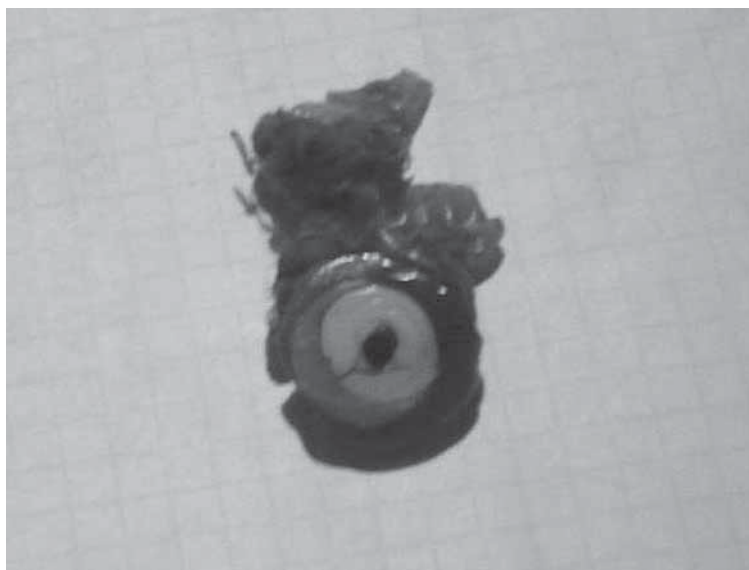


Рис. 10. *Su* — небольшая бусина в виде глаза, используемая албанцами Приазовья в качестве оберега от дурного глаза. Пришивается на головной убор новорожденного ребенка. 2008 г. Фото автора



Рис. 11. Украшения и обереги, привезенные албанцами в начале XX в. из паломничества в Иерусалим. 2005 г. Фото Ю. В. Ивановой-Бучатской. МАЭ. Колл. № И2225-32

также различные украшения из цветных камней и ракушек, медальоны с изображением Богородицы (рис. 11), в начале XX в. были привезены зажиточными односельчанами из паломничества в Иерусалим.

Большое значение придается народной магии и медицине в лечении детских болезней. Среди сельского населения широко распространено мнение о том, что лечение в больницах может нанести ребенку только вред. Для иллюстрации можно привести беседу с фельдшером из местного фельдшерско-акушерского пункта, молодой албанкой 32 лет, в обязанность которой входит осмотр новорожденных детей. Она призналась, что своих детей чаще лечит у «знающих» женщин, поскольку только они могут обнаружить истинную причину детской болезни.

В качестве другого примера можно привести обряд «продажи» ребенка (алб. приаз. *a shitnë djal* — досл. «продали ребенка»). Такой обряд совершался матерью в случае смертельной болезни у ребенка с целью обмануть злые силы и даровать ему новую жизнь. Данный обряд широко представлен в различных вариациях у народов Балканского полуострова. Во всех формах бытования этого обряда механизм замены судьбы ребенка на другую осуществляется в трех направлениях: 1) односложная замена имени или поэтапная через крещение с привлечением нового кума; 2) символический обмен восприимщиками, ответственными за благополучие ребенка — матерями или кумовьями; 3) ритуальное проигрывание процесса рождения (проношение ребенка через отверстие — окно, рубаху, дерево и пр.).

Обряд продажи ребенка у албанцев Приазовья с течением времени претерпел ряд трансформаций. В первоначальном исполнении мать выносила рано

утром больного ребенка на перекресток, пряталась и ждала первого встречного. Человек, обнаруживший ребенка, становился ему вторым родителем. Люди верили, что с этого момента ребенок идет на поправку. Позже этот обряд стали совершать в домашних условиях. Мать оставляла ребенка у открытого окна, и любая проходившая мимо женщина могла его забрать. На следующий день родная мать отправлялась с подарками к «новой» матери забирать своего ребенка. В наше время сельские женщины просто договариваются между собой о «продаже» больного ребенка. Однако, несмотря на упрощение ритуальных манипуляций, семантика обряда осталась прежней — обмануть или запутать злые силы, вызвавшие болезнь [Толстая 2002: 57]. В качестве доказательств информанты указывают уже на взрослых людей в селе, жизнь которых была спасена через обряд «продажи».

На третий день после родов мать роженицы и другие ближайшие родственницы могли посетить женщину и поздравить семью с рождением ребенка. В качестве угощения приносили специальный подарок, который родственники обязательно готовили в случае празднования свадьбы и рождения [Будина 2000: 253]. Это хлеб, конфеты, печенье, курица или утка, связанные вместе большим отрезом ткани, обозначение которого стало названием подарка — *kaniska*. В доме, где родился ребенок, пекли *kadesh* — обрядовый хлеб. Важно было разламывать хлеб руками и раздавать куски пришедшим гостям. В говоре албанцев Приазовья одним из значений лексемы *kadesh* является пар, который исходит от хлеба, а также третий послеродовой день.

Также в языке албанцев Приазовья зафиксировано специальное название для сорокового послеродового дня — *pogonik*, когда поздравлять роженицу и младенца приходили все родственники и соседи без исключения. Такой же лексемой албанцы именуют подарки ребенку, принесенные на сороковой день: игрушки, сладости, которые гости бросали ребенку прямо в колыбель, чтобы будущая жизнь малыша была сытой и богатой.

Колыбель (алб. приаз. *kollovizë*) (рис. 12) заранее готовили свекор и свекровь. Изготавливали ее из плотного мешка или матраса, который по краям обивали деревянными дощечками. В углах колыбели закреплялись кольца, в которые вдевали веревки. Сплетенные веревки подвешивали к гвоздю на потолке, а саму колыбель устанавливали рядом с кроватью матери. Такая конструкция, напоминающая маятник, была удобна для матери: ночью она легко могла протянуть руку и покачать плачущего ребенка. В колыбель для защиты от сглаза подкладывали метлу или веник. Считалось, что веник в сочетании с другими предметами (топор, нож, а также бусины, которые пришивали на головной убор) отводит сглаз от ребенка и защищает от русалок — мифологических женских персонажей, обитающих на реке, которые могут ночью украсть из колыбели ребенка.

Соль как вещество и атрибут магии, широко используемая в ритуальных практиках на Балканах, фигурировала в прежние времена и в обрядах албанцев Приазовья. Использование соли в родинной обрядности имеет место в северо-восточной Болгарии, восточной Сербии, Македонии и частично в Греции. Также устойчива эта традиция у турок [Серебрякова 1979: 131]. Во время первого купания повитуха или свекровь на спине ребенка бритвой или острым ножом делали три надреза и посыпали солью. Считалось, что в будущем от человека не будет дурно пахнуть. Из-за этого детей шуточно называли «турки



Рис. 12. Колыбель. 2009 г.

Фото А. А. Новика. Фотоархив отдела европеистики МАЭ

соленые» [ПМА 4: Шопова]. По свидетельству Н. С. Державина, который проводил этнографические наблюдения в албанских селах с 1911 по 1925 г., после того как ребенка после крещения приносили домой, говорили: «*Турка взяли, христианина принесли*» [Державин 1948: 161]. Такое специфическое словесное клише, в котором маркируется переход ребенка из категории *чужих* в *свои*, широко распространено в разнообразных вариантах у балканских народов, практикующих крещение. В качестве отрицательного члена оппозиции по этнической принадлежности или иному вероисповеданию могут обозначаться турки, цыгане, евреи и др. [Седакова 2007а].

Обычай солить ребенка существует и у соседних с албанцами этнических групп. Н. И. Толстой в статье «Солёный болгарин» [Толстой 1991: 38–46] подробно разбирает бытование обряда у болгар, в частности у болгарских колонистов Приазовья, мигрировавших с албанцами из восточной Болгарии в конце XVIII в. Любопытно, что обряд с надрезанием кожи и солением у приазовских болгар является уникальным для болгарской этнографии. Обряд с солью широко практикуется в южной Фракии, на северо-востоке и западе срединной Болгарии (согласно этнографическим данным Вакарелского [Толстой 1991: 45]).

Практическое объяснение соления — чтобы ребенок не потел и не издавал плохой запах — здесь дополняется подчеркнутым противопоставлением себя туркам-османам: болг. «*за да не мирише като турчин*» (досл. «чтобы не пах, как турок»). Более того, выражение «соленый болгарин» стало устойчивой этнической характеристикой, равнозначной «истинному» болгарину [Седакова 2007а]. У албанцев Приазовья в объяснении необходимости соления ребенка такого противопоставления нет: «*Kur të dërsinë, dërsa mos i maris*» («Чтобы пот не пах, когда человек потеет») [ПМА 4: Бурлачко]. Поскольку практика натирания кожи ребенка солью не зафиксирована у албанцев на Балканском полуострове, этот обряд, по всей видимости, заимствован приазовскими албанцами у болгар. Однако этнический акцент (*свои—чужие / болгары—турки*) в локальной албанской традиции переосмыслен иначе — сам посоленный ребенок воспринимается как турок, то есть «чужой», «не наш», иной веры до того момента, пока его не покрестят. Более поздняя интерпретация необходимости делать именно три надреза на спине младенца, зафиксированная автором в экспедиции в 2009 г. [ПМА 2: Бурлачко], связана с представлениями носителей православной традиции о Троице: Бог-Отец, Иисус и Святой Дух.

На сороковой день после родов для женщины снимались запреты и ограничения, связанные с ее «нечистотой». Функция очищения роженицы и вместе с тем защиты ее от злых сил практически полностью отошла церкви — на сороковой день женщина принимала участие в церковной службе наравне с односельчанами (рис. 13). В этом контексте отчетливо прослеживается «переходная» для женщины семантика родов. В мифологическом смысле она переходит из потустороннего мира в мир реальный. Поэтапное изменение



Рис. 13. Женщины в сельской церкви. С. Георгиевка. 2005 г.
Фото Ю. В. Ивановой-Бучатской. МАЭ. Колл. № И2225-12

статуса (беременная—роженица—мать) закрепляет социальную роль женщины в семейном коллективе: поскольку рожденный ребенок является продолжателем рода мужа, молодая невестка становится полноценным членом семьи.

После очищения роженицы ребенка крестили в церкви. Имя ребенку выбирали родители мужа. Они могли настоять на имени в соответствии с церковным календарем, но чаще ребенка в зависимости от пола называли в честь бабушки или деда по отцовской линии. В случае рождения второго ребенка одинакового пола с первым отдавали дань уважения родителям невестки: детей называли по аналогии с их именами. Выбор имени для третьего ребенка был менее регламентирован: называли именами близких родственников (брата, прабабки и т.д.).

Неотъемлемой частью цикла обычаев, связанных с крещением детей, являются события с участием кума. Балканские народы всегда придавали большое значение кумовству, зачастую приравнивая его к кровному родству [Бромлей, Кашуба 1982: 199–200]. Традиционно у албанцев Приазовья кумовство было наследственным, и статус кума переходил к представителю следующего поколения только после смерти старшего члена семьи. Один кум был для всех детей в семье, к нему относились с большим уважением и почтением. Сегодня институт кумовства во многом видоизменился. Теперь кума выбирают для каждого ребенка, однако внимательное отношение к кумовьям сохраняется и в наши дни. Они являются первыми гостями на семейных торжествах, в календарные праздники дети в первую очередь навещают кумовьев с подарками и поздравлениями [Иванова 1995: 284–285]. Кумовья, в свою очередь, опекают крестных детей и нередко становятся им близкими друзьями.

Заключение

Система обрядовых практик и верований албанцев Приазовья, относящаяся к деторождению, с течением времени претерпела ряд трансформаций, в значительной степени обусловленных социально-экономическими факторами. Не в последнюю очередь это касается постоянно прогрессирующей системы здравоохранения. Появление роддомов в 20-х годах XX в. вызвало исчезновение некоторых ритуалов, сопутствующих родам, например, таких как подготовка места в доме для родов, практика приглашения повитухи, сакральные действия с плацентой, выполнять которые в больничных условиях просто не было возможности. Однако некоторые элементы прежде бытовавших ритуальных практик или роли участников могут трансформироваться в новые. Так, в современных условиях важность приобретает статус человека, отправляющегося на машине с роженицей в роддом. Эти функции можно сопоставить с функциями человека, приглашающего принять роды повитуху. В систему традиционных обрядов органично вписывается перенос времени посещения роженицы в семейном кругу из-за реабилитационного пребывания женщины в родильном доме.

Цикл родинных обрядов албанцев Приазовья представляет собой неоднородный комплекс, сформировавшийся в результате интенсивных контактов албанцев со славянскими (болгары, украинцы и русские) и тюркской (гагаузы) этническими группами. Наличие разных по происхождению культурных элементов открывает вопрос о времени и источниках их появления, а также

проблему собственно албанских черт в локальной традиции. Обращение к лексике родинных практик может привести к решению этих задач. Терминология родинных обрядов включает пласт славизмов, иллюстрирующих влияние славянских соседей: *babo* «повитуха», *pogonik* «посещение роженицы и ребенка на 40-й день после родов», *kërmit (ajo gru kërmit)* «кормить грудью, женщина кормит грудью», *kulaç* «ритуальная выпечка» и др. Наличие лексем тюркского происхождения обуславливает рассмотрение вопроса их появления в балканский период жизни приазовских албанцев или прямого заимствования от соседей-гагаузов: *piç* «внебрачный ребенок», *jatiz/jetiz* «близнецы/двойня», *isuz* «сирота», *arelik* «приемный сын, приемная дочь», *gözlame* «ритуальная выпечка на 9-й послеродовой день» и др. Учитывая долгое проживание этой группы вдали от основного албаноязычного ареала, представляется особенно значимым сохранение в говоре албанцев Приазовья большого количества албанских лексических форм, которые справедливо рассматривать в качестве фактора их этнической самобытности [Новик 2009: 244]: *grua ashtu* «беременная», *vendi* «место, послед», *ujtë* «воды», *mendimet* «схватки» и др.

Обращение к фотоколлекциям МАЭ, собранным исследователями в разные годы в этнолингвистических экспедициях к албанцам Приазовья, во многом позволяет нам расширить возможности изучения предметного и языкового кодов данной локальной традиции. В цикле родинных обрядов фотофиксация предметов, помещений, участников, задействованных в исполнении ритуалов и обрядов, особенно важна для изучения динамики и трансформации значимых в культуре в конкретный исторический период элементов. Сопоставительное изучение фотоматериалов и аннотаций к ним позволяет делать выводы о том, что в традиции остается в прошлом, что подвержено влияниям и изменениям, а что в культуре развивается относительно статично. Специфика родинных обрядов, заключающаяся в особой интимности и закрытости кода для внешнего наблюдателя, ставит перед исследователем ряд методологических задач: какие сюжеты доступны наблюдению и анализу, какие из них без труда можно зафиксировать, например, посредством фотокамеры, рисунков или интервью, а какие обрядовые практики неизбежно выпадают из области прямого изучения. Подобные трудности ограничивают возможности исследовательской работы по данной теме, но в то же время они позволяют определить степень маркированности элементов в родинном комплексе, которые обуславливают своеобразие самой культуры албанцев Приазовья.

Источники

Полевые материалы автора

ПМА 1 — Полевые материалы экспедиции автора в Приазовский р-н Запорожской обл. Украины, с. Георгиевка, июль 2008 г. (информанты: М. Ф. Дондонова, 1944 г.р., албанка; В. А. Литвинова, 1933 г. р., албанка).

ПМА 2 — Полевые материалы экспедиции автора в Приазовский р-н Запорожской обл. Украины, с. Георгиевка, июль–август 2009 г. (информанты: М. Ф. Дондонова, 1944 г.р., албанка; А. К. Бурлачко, 1940 г.р., албанка; А. И. Канарова, 1939 г.р., албанка).

ПМА 3 — Полевые материалы экспедиции автора в Приазовский р-н Запорожской обл. Украины, с. Георгиевка, август 2010 г. (информант: А. К. Бурлачко, 1940 г.р., албанка).

ПМА 4 — Полевые материалы экспедиции автора в Приазовский р-н Запорожской обл. Украины, с. Георгиевка, Девнинское, июль 2011 г. (информант: С. М. Шопова, 1938 г.р., албанка; А. К. Бурлачко, 1940 г.р., албанка).

Библиография

Агапкина Т. А. Южнославянские поверья и обряды, связанные с плодовыми деревьями, в общеславянской перспективе // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. Вып. 7. С. 84–111.

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

Байбурин А. К. Родинный обряд у славян и его место в жизненном цикле // Живая старина. 1997. № 2 (14). С. 7–9.

Баранов Д. А. Родинный обряд: время, пространство, движение // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры / Сост. Е. А. Белоусова; отв. ред. С. Ю. Неклюдов (Серия «Традиция—текст—фольклор»). М., 2001. С. 9–30.

Боряк О. Баба-повитуха в культурно-історичній традиції українців: між профанним і сакральним. Київ, 2009.

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

Будина О. Р. Научный отчет об экспедиционной работе Приазовского отряда в 1973 г. // Итоги полевых исследований. М., 2000. С. 249–255.

Грошева А. В., Домосилецкая М. В. Отражение индоевропейского dh̥e-(i)- в латинском и албанском // Албанская филология. Балканистика. Проблемы языкознания: Материалы междунар. конф., посвящ. 100-летию со дня рождения чл.-корр. РАН Агнии Васильевны Десницкой. 27–30 сентября 2012 г. / Отв. ред. А. Ю. Русаков. СПб., 2012. С. 23–33.

Державин Н. С. Албанцы-арнауты на Приазовье Украинской ССР // СЭ. 1948. № 2. С. 156–159.

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

Ермолин Д. С. Погребально-поминальная обрядность албанцев Буджака и Приазовья (вторая половина XIX — начало XXI в.): дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2011.

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

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

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

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

Кашуба М. С., Мартынова М. Ю. Южнославянские народы // Дети в обычаях и обрядах народов зарубежной Европы. М., 1995. Т. 1. С. 102–180.

Маркова Л. В. Некоторые тенденции развития культуры и быта болгар Юго-Западных районов СССР (К вопросу об устойчивости этнических традиций) // Actes du Premier Congrès International des Balkaniques et Sud-Est Europeennes. София, 1971.

Мещеряк И. Переселение Болгар в Южную Бессарабию 1828–1834 гг. (Из истории развития русско-болгарских дружеских связей). Кишинев, 1965.

Новик А. А. Самосознание албанцев Украины: к вопросу этнонима. Полевые материалы 1998–2008 г. // Проблемы славяноведения: сб. науч. ст. и материалов / Отв. ред. С. И. Михальченко. Брянск, 2009. Вып. 11. С. 234–245.

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

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

Петреска В. Систем на сродство кај македонците. Скопје, 2005.

Петреска В. Етнографија на современитот семеен живот во македонското семејство. Традициски и нови културни модели во обредноста и семејниот живот. Скопје, 2008.

Плотникова А. А. «Рубашечка» и «постелька» новорожденного // Кодови словенских култура. Београд, 1999. № 4. С. 158–167.

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

Седакова И. А. Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М., 2007.

Седакова И. А. Лингвокультурные основы родинного текста болгар: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. М., 2007 а. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/sedakova2.htm>.

Серебрякова М. Н. Семья и семейная обрядность в турецкой деревне (Новейшее время). М., 1979.

Толстая С. М. Славянские мифологические представления о душе // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 52–95.

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

Толстой Н. И. Солёный болгарин // Studia slavica. К 80 летию С. Б. Бернштейна. М., 1991. С. 38–46.

Шарапова Л. В. Албаноязычные поселения Болгарии и Украины // Основы Балканского языкознания. Языки балканского региона. Л., 1990. Ч. 1. С. 114–124.

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

Gjergji L. Roli i femrës shqiptare në familje dhe në shoqëri. Drita, 1990.

Nushi J. Mitologji e besime në Myzeqe (me një parathënje nga Mark Tirtja) // Etnografia Shqiptare. 1974. F. 283–339.

Xhagolli A. Etnologjia dhe folklori shqiptar. Vlorë, 2007.