

ОСОБЕННОСТИ СЕМЕЙНОЙ ОБРЯДНОСТИ ГРЕКОВ РОССИИ: РОДИНЫ, СВАДЬБА, ПОХОРОНЫ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИХ ЭКСПЕДИЦИЙ 2022–2024 гг.)¹

К. А. Климова, И. О. Никитина, М. В. Пелевинова

*МГУ имени М. В. Ломоносова, Институт славяноведения РАН, Москва, Россия /
Европейский университет в Санкт-Петербурге, Санкт-Петербург, Россия /
МГУ имени М. В. Ломоносова, Москва, Россия
kaklimova@gmail.com / solreyne@gmail.com / mariapelevinova@gmail.com*

Статья посвящена описанию особенностей семейной обрядности греков, проживающих на территории современной России. Рассматривается родильная, свадебная и похоронная обрядность на основе материалов, собранных в этнолингвистических экспедициях на Северный Кавказ и Черноморское побережье России в 2022–2024 гг. В статье представлено описание ритуалов и ритуальной лексики на понтийском диалекте и тюркском диалекте, описаны особенности обрядовых действий в разных регионах.

Ключевые слова: *этнолингвистика, полевые исследования, понтийские греки, фольклор, греческая традиционная культура, родильный обряд, детский фольклор, свадьба, похоронно-поминальный обряд*

Введение. Полевые исследования традиционной культуры греков, проживающих на территории России

Настоящая статья основана на материалах четырех полевых экспедиций, состоявшихся в 2022–2024 гг. в несколько регионов компактного

¹ Работа выполнена за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-00484 «Славяно-неславянские пограничья: похоронно-поминальный обряд в этнолингвистическом освещении», <https://rscf.ru/project/22-18-00484/>.

проживания греков на территории России: в район г. Сочи², в Кавказские Минеральные Воды³ (Ессентуки, Минеральные Воды, Пятигорск, окрестные станицы и села) и греческие села Карачаево-Черкессии⁴, в регион городов Анапы, Новороссийска и Геленджика⁵, а также в г. Владикавказ Республики Северная Осетия-Алания⁶. Экспедиции работали по этнолингвистической программе, составленной А. А. Плотниковой [Плотникова 2009], и по специальным вопросам, посвященным разным аспектам традиционной культуры и языка. Экспедиции направлены на сбор сведений по календарной и семейной обрядности греков, наибольший акцент при этом делается на изучении похоронно-поминальных практик. Исторические и прочие «вводные» данные об изучаемом сообществе (или сообществах) в разных регионах представлены в обзорных статьях, написанных соответственно по следам каждого из наших полевых выездов. Не обладая достаточной формальной возможностью и моральным правом переписывать все эти тексты в рамках настоящей статьи, ограничимся малым — несколькими общими словами о греках на территории России, отослав заинтересованного читателя к упомянутым обзорам.

В исследованных регионах проживают греки-носители понтийского диалекта греческого языка и греки, говорящие на историческом северо-восточном диалекте турецкого языка. Обе группы владеют русским языком и используют его как основной язык общения. На русском все наши собеседники называли себя *греками*. Этнонимы, которыми они пользуются на этнических языках, образованы от одного корня, по смыслу отсылающего к римскому, то есть византийскому подданству — *Ρωμαίος*⁷ ‘грек’, *Ρωμαίισα* ‘гречанка’, *Ρωμαίοι* ‘греки’ на понтийском и *urum*⁸ ‘грек, гречанка’, *urumlar* ‘греки’ на тюркском. Образ Византии не случаен — предки наших информантов проживали на территориях полуострова Малая Азия, которые были частью Византийской империи до XV в., когда

² Обзор этой экспедиции см. [Климова, Никитина 2022б].

³ Далее — КМВ.

⁴ Обзор этой экспедиции см. [Климова, Никитина 2023а].

⁵ Обзор этой экспедиции см. [Климова, Никитина 2023б].

⁶ Обзор этой экспедиции см. [Климова, Никитина 2024].

⁷ Понтийские лексемы записаны в греческой орфографии (не упрощенной).

⁸ Тюркские лексемы записаны латиницей с использованием орфографии современного турецкого языка (в тех случаях, где это было возможно).

были завоеваны османами. Греческое население продолжало проживать на этих землях — преимущественно в районах Трапезунда, Самсуна, Аргируполи, Карса. Основные потоки миграций греков из Османской империи в Российскую приходятся на XIX–нач. XX вв. Переселения были связаны с русско-турецкими войнами, в которых христианское население Османской империи помогало русским войскам, а также событиями начала XX в. — передачей советским государством Карсской области Турции и геноцидом понтийских греков. Усиливавшиеся в Османской империи и Турции гонения на православную веру и греческий язык в исторических нарративах наших информантах оказываются предметом выбора, когда сохранение одного было невозможно без потери другого. Именно об этом и повествует исторический нарратив тюркоязычных греков о выборе «языка или веры», результатом которого стал переход части греческого населения Османской империи на турецкий язык. Согласно этой истории, турки поставили греческое население перед ультиматумом: либо они принимают ислам, сохраняя возможность говорить на родном греческом языке, либо начинают говорить на турецком и получают право исповедовать свою религию. Не имея целью историографическое расследование всех деталей такого языкового сдвига, отметим, что в настоящее время этот тяжелый выбор, своего рода потеря, остается для тюркоязычных греков важным и постоянно артикулируемым предметом рассказа о себе и своей этничности.

В нашей статье представлены сведения о семейной обрядности двух языковых групп и, соответственно, приводятся лексемы на тюркском и понтийском диалектах. Тем не менее, основываясь на собранных полевых материалах, мы считаем правомерным говорить об общем ритуальном комплексе тюркоязычных и грекоязычных греков.

1. Родильный обряд

Значительные изменения в родильной и связанной с ней детской обрядности обусловлены новыми социально-бытовыми условиями жизни современных понтийских греков, поскольку в XX в. женщины привыкли пользоваться квалифицированными медицинскими услугами, а роды теперь проходят преимущественно в специализированных медицинских условиях. Тем не менее, многие элементы традиции сохраняются и по сей день, такие как запреты, связанные с беременными женщинами, приметы, по которым можно определить пол будущего ребенка, обряды,

связанные с крестинами, с социализацией новорожденного, его первыми шагами и зубами.

Бездетную женщину в понтийском диалекте греческого языка называли *ἀτεκνή* или *ἀκλήρη* (дословно ‘без наследников’). Для обозначения беременной женщины используется лексема *ἐγκυα* (реже встречается стандартизированный литературный вариант *ἐγκυος*) или *βαρεμένητσα* / *βαρεσμένητσα* (дословно ‘тяжелая’). Соблюдается ряд запретов: беременной нельзя смотреть на покойника и посещать похороны, подстригать волосы, выполнять тяжелую работу, работать в церковные праздники. В традиционных условиях роды помогала принимать повитуха (*μαμμή*, *ebe hori*) однако сейчас женщины отправляются рожать в больницы и родильные дома. Пожилые информантки вспоминают о том, что раньше послед (*στερνόν*, *аклóθ’*, *εξ*) закапывали в саду, под забором или под деревом, в месте, «где никто не ходил», либо выбрасывали в реку (ст. Ессентукская). Сохраняются фрагментарные представления о ритуально-магических свойствах пуповины (*τσίπα*), которую хранили дома, чтобы через нее ребенок не терял связь с матерью и отчим домом. Также рассказывали, что по достижении восемнадцатилетнего возраста эту высушенную пуповину должны были отдавать ребенку, чтобы он мог покинуть отчий дом (ст. Ессентукская). В регионе КМВ нами были зафиксированы свидетельства о том, что младенцев купали в подсоленной воде, если ребенок был слабым и болезненным. По материалам А. В. Сивер в с. Прасковеевка Геленджикского района детей пеленали в соленую простыню, чтобы закалить [Сивер 1997: 136], а в статье А. П. Попова и И. А. Тортопиди по полевым данным из Северского района Краснодарского края говорится, что греки купали новорожденных в соленой воде, которая, как считали, предотвращает раздражение кожи у младенцев, и этот обычай стал поводом для появления русского шуточного этнического прозвища «соленый грек» [Попов, Тортопиди 1997: 160]. Это позволяет связать понтийскую традицию с общегреческой и общепобалканской практикой, о которой писал Н. И. Толстой в статье «Соленый болгарин» [Толстой 1995: 418–428].

Ряд запретов и предписаний был также связан с роженицей (*λοχούσα*, *luhusa* / *nohusa*). Сразу после родов ее кормили особым блюдом: кашей из заварной пшеничной или кукурузной муки с добавлением масла, которая называлась *πουσίντια* (Краснодарский край, КМВ, Владикавказ) или *χαβίτζς* / *кумтак* (КМВ), либо омлетом *каугана* (ст. Ессентукская).

В течение сорока дней после родов роженице нельзя было выходить из дома, а также ни саму роженицу, ни младенца нельзя было оставлять одних, поскольку считалось, что им может навредить нечистая сила. По этой же причине в течение этого периода не вывешивали для просушки белье роженицы и младенца на улицу. По истечении сорока дней в доме роженицы устраивались «смотрины» ребенка, которые назывались *та парамónia* (этимология термина восходит к глаголу *параμένω* ‘оставаться в том же месте или состоянии, ждать’). На смотрины приходили родственники новорожденного, приносили подарки, преимущественно золотые или серебряные украшения и одежду, устраивали совместную трапезу. Детей от предыдущих браков называли *парапаíd* ‘пасынок’ и *паракóрто* ‘падчерица’, двойня называлась *дидиáриа*. Для обозначения внебрачного ребенка в понтийском диалекте используется лексический балканизм *копéл* (подробнее о происхождении и ареалогии лексемы см. [Москов 1993–1994] и [Асенова, Детрес 2021: 224–225]).

Крестины ребенка традиционно устраивали на сороковой день после рождения, обычно первенца крестил «кум» (*κοιμάρος*, один из центральных свадебных персонажей, ср. *дружка* жениха), который венчал его родителей, при этом на роль «кума» также старались приглашать сына крестного отца жениха. Мать ребенка не ходила в церковь с остальными родственниками, она оставалась дома и ждала, когда вся процессия вернется обратно. Мать стояла на пороге дома и ждала, когда ей сообщат крестильное имя, полученное ребенком в церкви. Первым в процессии шел крестный отец, когда он подносил ребенка, мать становилась на колени и принимала младенца у своего кума. Затем вся процессия заходила в дом и принималась за общую праздничную трапезу. На третий день после крестин крестные родители приходили в дом ребенка для совершения ритуального купания, про которое говорили *пáνε να εβγάλ'νε το ελάδ* ‘идут смыть масло’. Во время купания в ванночку с водой было принято бросать монеты, символизирующие достаток, здоровье и общее благополучие. Эти монеты впоследствии забирал тот, кто после купания выливал из ванночки воду, обычно кто-то из младших родственников (брат, сестра, тетя младенца).

Первая стрижка ребенка проводилась обычно в год, при этом и мальчиков, и девочек могли брить налысо, поскольку верили, что это способствует дальнейшему хорошему росту волос. Первые срезанные локоны хранили вместе с другими памятными предметами (пуповиной, бирками

из роддома и пр.). Традиционными детскими оберегами от возможных сглаза и порчи выступают крестик, булавка, голубая бусинка с изображением глаза (*μάτι, göz*) которые прикрепляли к одежде ребенка в незаметном месте. У тюркоязычных греков-урумов бытовал обычай класть в постель ребенку, под матрас, острый железный предмет (нож, булавку и т.д.) (об этом см. также [Колесов 1997: 97]).

С прорезыванием первого зуба у ребенка связана традиция дарения серебряной ложечки — подарок должен был сделать тот, кто первым заметил зуб. Некоторые тюркоязычные греки КМВ рассказывали, что именно к появлению первого зуба привязана традиция ритуального гадания на будущую профессию ребенка, в то время как по другим полевым данным из Эссентуков это гадание проводят, когда ребенку исполняется один год. Обряд проходит следующим образом: перед ребенком раскладывают различные предметы, символизирующие разные профессии: книга — ученый, молоток — инженер, стетоскоп — врач, золотые украшения — ювелир и т.д. Затем наблюдают, к какому предмету потянется младенец, это считается предзнаменованием того, какую профессию он получит в будущем. Подобные обряды известны и у других народов Кавказа, в частности, у осетин. В греческой общине Владикавказа наши информанты рассказывали, что этот обряд у греков не проводится, поскольку воспринимается как чужой, то есть осетинский, в то время как в регионе КМВ этот обряд распространен и практикуется и по сей день преимущественно в среде тюркоязычных греков-урумов.

2. Традиционная свадьба

У греков России, как и у большинства других народов, весь комплекс свадебной обрядности можно разделить на три части: предсвадебные обряды, саму свадьбу и послесвадебные обряды. В недавнем прошлом общение между юношами и девушками было ограничено, поэтому познакомиться можно было только по разрешению старших членов семьи. Например, наши информанты из региона КМВ рассказывали, что для знакомства молодежи устраивали специальные посиделки (понт. *то паракáв*, мн. ч. *та паракáдиа* ‘посиделки’). Такие мероприятия проводили дома у одной из семей деревни или села. Юноши звали к себе в гости друзей, а их сестры приглашали своих подруг. Девушки занимались рукоделием, в то время как парни играли на музыкальных инструментах, пели, развлекали девушек, а главное, могли познакомиться с ними. Так-

же молодежь знакомилась друг с другом во время танцев на греческих свадьбах и праздниках, что является распространенным способом знакомства и по сей день. Стоит отметить, что греческие свадьбы и праздники проходят достаточно закрыто: обычно на них присутствуют только представители диаспоры. Строгое отношение к знакомству молодых со стороны старших обуславливалось в первую очередь стремлением к избежанию экзогамных браков. Часто от наших информантов можно услышать фразы о том, что «грек должен жениться на гречанке» (понт. *έναν μάτ ας έξς αμά ρωμαίος έν* ‘пусть у него будет один глаз, зато он будет грек’). Помимо этого, при планировании брака смотрели на «фамилию», то есть род невесты или жениха (понт. *ποιο το σοί έναι;* ‘какой это род?’). И сейчас греки по фамилии могут определить, выходцами из какого села или области является та или иная семья. Подобное отношение к роду касалось и того, что греческие переселенцы говорили на разных диалектах, что способствовало возникновению эндогамии внутри самого греческого общества.

Запреты на брак касались близких родственников (двоюродных братьев и сестер), детей крестных родителей, а также людей другой веры. Важным при знакомстве был и возраст молодых. Считалось, что молодой человек должен быть старше девушки. Самих же девушек старались обязательно выдать замуж до 25 лет (понт. *πρεπει να ανδρείς* ‘ты должна выйти замуж’). Тех, кто выходил замуж позже указанного возраста считали «засидевшимися дома» или старыми девами (понт. *παλιόκορσο* ‘старая дева’, тюрк. *evde gelmiş* ‘засидевшаяся дома’).

Свадьба носила договорной характер, и согласие родителей на брак было обязательным. О заключении брака могли договориться старшие стороны, без учета мнения молодых. Юношей и девушек часто сводили друг с другом (понт. *εποίνανε πουλούλια* (КМВ), *εποίνανε τα κουτία / εχτίζανε τα κουτία* (Владикавказ)). Наши информанты рассказывали, что в их селах были свахи, чаще всего женщины средних лет, которые занимались устройством браков (понт. *το πουλούλ*, мн. ч. *τα πουλούλια* ‘сводничество’, тюрк. *senin-benim* ‘сводничество’, букв. ‘твое-мое’) лучше всех, поэтому к ним постоянно обращались за помощью. Если свести парня и девушку не удавалось, родителям незамедлительно сообщали об этом (понт. *εχάλαγανε τα κουτία* ‘знакомство не удалось’, букв. ‘испортилось’).

Следующим этапом предсвадебных обрядов было сватовство (*το λόγον να πάρ'νε* ‘взять слово’). Часто уже заранее было известно,

будет ли принято предложение, с которым пришла сторона жениха в дом невесты. На сватовство приходили старшие родственники со стороны жениха, преимущественно мужчины-сваты (понт. *συμπεθεροί, συμπεθέρια* ‘сваты’, тюрк. *düvürçi* ‘сват’) и сам жених. Они говорили, что идут просить согласия семьи невесты (*παίσι σο ψαλάφημα*). Решающая роль при сватовстве принадлежала сватам, поэтому они должны были уметь веселить гостей и быть разговорчивыми. Цель своего посещения они часто раскрывали иносказательно. Так, например, греки Геленджика и Анапы рассказывали, что сваты представляли жениха как славного охотника, который подстрелил прекрасную голубку, упавшую затем на этот двор (подобные метафорические тексты также см. [Григорян 1997: 127]). Родители невесты не должны были сразу принимать сватов жениха и давать согласие на брак. В Витязево и Владикавказе, по словам наших информантов, принято было приходиться сватать невесту по три раза, а иногда даже больше. В знак своего согласия и перехода к деловому разговору родители невесты должны были накрыть столы и пригласить за них сватов. Такой договор с получением положительного ответа назывался «словом» (понт. *το λόγον* ‘слово’, тюрк. *söz* ‘слово’). Иногда для «взятия слова» (понт. *το λογόπαρμαν* ‘взятие слова’, *το λογοκόψιμαν*, букв. ‘отрезание слова’, тюрк. *söz almak* ‘брать слово’) сваты просили пригласить и саму невесту или же отправляли к ней жениха, чтобы они могли пообщаться. У греков Геленджика, Анапы и Новороссийска сватовство и помолвка могли проходить в один день (понт. *το λογοσοῦμαδον*), если семьи жениха и невесты заранее договаривались об этом.

Отказ в сватовстве считался позором для семьи жениха и его сватов. Причиной для отказа могло стать происхождение жениха (т.е. его род), язык жениха и его семьи (как было отмечено выше, греки-тюркофоны и греки-грекофоны старались избегать браков друг с другом). Также родители могли отказать жениху, если он сватался к младшей дочери в семье, в которой еще не была выдана замуж старшая. Во всех обследованных нами регионах мы записали истории о краже невесты (понт. *έκλεψε, εφύ(γ)αξεν, εκλέφτανε, εφυγαρίασανε τη νύφη, φυ(γ)αδίεψαν την νύφη* ‘украл/и невесту’, тюрк. *gelini dutmah* ‘украсть невесту’) из-за родительского отказа. В основном такие кражи происходили с согласия самой невесты. Юноша мог украсть девушку и тайно обвенчаться с ней. Тогда

его старшие родственники должны были отправить «послов» в дом невесты для извинений и примирения.

После сватовства сторона жениха приходила на помолвку (понт. *та σουμάδια* / *то σουμάδ* / *та σουμαδέματα* ‘помолвка’, тюрк. *nişan almak* ‘помолвка’) в дом невесты. Родственники жениха приносили с собой подносы (*то σινίν*), на которые клали подарки для родственников невесты, угощения, алкогольные напитки (чаще всего вино и водку), а также отрез ткани на платье невесте. Сторона жениха покупала и кольца. Эти кольца молодым могли надевать (понт. *εβάλλανε τα δαχτυλίδια*, *φέρανε τα δαχτυλίδια* ‘надели кольца’, тюрк. *üzük tahmak* ‘надеть кольца’) их крестные (*δεξάμενοι*), незамужняя родственница / незамужний родственник со стороны жениха, мать жениха, самый старший мужчина со стороны жениха, отцы жениха и невесты. На помолвке же родители молодоженов договаривались о деталях свадьбы.

Свадьбу (понт. *χαράν* ‘свадьба’ / тюрк. *haran* ‘свадьба’) обычно проводили осенью или весной, после окончания сельскохозяйственных работ, а также старались не играть свадьбу во время постов. Перед тем, как начать приглашать гостей на свадьбу, нужно было получить на нее разрешение, в тех случаях, если кто-то из близких молодоженов или их односельчанин в это время держал траур. Выразить свои соболезнования и уважение (понт. *χατίρόπαρμαν*, *χατίρ* ‘брать уважение, уважение’ тюрк. *hatır almak*, *izin almak* ‘брать уважение’) приходили старшие мужчины со стороны жениха и невесты. Они брали с собой бутылку алкоголя, чаще всего водку, и просили прощения за то, что хотят провести веселый праздник в дни чужого горя.

Приглашение гостей на свадьбу также имеет локальные особенности. Это дело доверяли специальному человеку, которого греки Геленджика называли «*κωδών*» (понт. букв. ‘колокол’). Он должен был заходить во все дома по списку, который составляли старшие родственники жениха и невесты, и приглашать их на праздник. «*Κωδών*» носил с собой бутылку алкоголя и предлагал выпить стакан, как знак согласия на приглашение. В селе Спарта (Карачаево-Черкессия) приглашающий сидел верхом на лошади и также предлагал гостям выпить.

Нами также зафиксированы истории посещения кладбища перед свадьбой. Жених или невеста, если у кого-то из них прошел год после смерти близкого, должны были сходить на кладбище к могиле, чтобы

«навестить» покойника. Жених также мог посетить кладбище с музыкантами и кумом перед тем, как идти забирать невесту.

Сама свадьба состояла из двух частей: свадьбы невесты в пятницу (*της νύφης χαράν*) и свадьбы жениха в субботу (*του νέγαμου / γαμπρού χαράν*). Невеста проводила свою свадьбу скромно. В этот день собирались её родственники и друзья, иногда приглашали самых близких родных и со стороны жениха. Застолье устраивали в большинстве случаев дома. Невеста на празднике была одета в обычную одежду, так как по правилам она не должна была надевать свадебное платье. Свадьбу жениха праздновали на следующий день с самого утра и до поздней ночи. Сначала жених должен был отправиться в гости к своему куму (понт. *παι' σο κομπάρου* 'идем к куму', тюрк. *kir-vaya perşini* 'идти к куму'). Он шел к нему с подарком — бараном или петухом, украшенным лентами и бантами. Дома у кума жених делал застолье. У греков Геленджика, Анапы и КМВ кум мог устроить для жениха баню (*λουστριον σο κομπάρου*), а также ритуально побрить его. Греки Владикавказа говорили, что баню (*λουτρόν*) устраивали невесте её подруги, как раз в то время, когда жених был в гостях у кума [20 лет греческому обществу «Прометей» 2008: 69].

После того, как жених забирал своего кума, он вместе с ним и со своими родственниками шел «выкупать» невесту (понт. *το νυφάριμαν / το νυφέπαριμαν* 'забрать невесту' / тюрк. *gelin almak* 'забрать невесту'). Девушку собирали её подруги дома у нее самой или у её крестных родителей. Утром в день свадьбы невесте должны были принести её платье (*το νυφικόν / το νυφιακό / το νυφadiaκόν / τη νύφης το φόρεμα / τα νυφικά*). Вместе с ним несли и убор — фату и венок из восковых цветов (*τα νυφικατσισιάκια, το τσαρκούλ, το τσιτσάκ*). Этот убор невесты должен был оплатить кум, он также покупал цветы из воска для костюма жениха. Весь наряд невесты приносила незамужняя девушка, роль которой часто исполняла сестра жениха, либо же наоборот замужняя девушка, живущая в счастливом браке. Когда свадебный поезд (*αλάι* 'компания, процессия') во главе с женихом и кумом приходил за невестой, их встречали друзья и родственники невесты и требовали плату за вход. Греки Геленджика и Витязево рассказывали, что на выкуп невесты жених нес с собой курицу на подносе, одетую в свадебное платье и украшенную лентами. С ней могли танцевать его родственники и друзья во дворе дома невесты. Эту курицу иногда также показательно разрывали на части. Как говорили наши информанты, это делалось для того, чтобы показать

невесте, что жених будет главным в их семье, а она должна его во всем слушаться. За все расходы во время выкупа невесты и на самой свадьбе должен был отвечать кум. У греков сел Спарта и Хасаут-Греческое, а также греков Геленджика на помощь куму в выкупе невесты мог прийти один из друзей жениха. Если он пробирался на территорию, где была невеста, раньше всех, куму не нужно было платить за девушку. Такого хитреца называли *αλεπός* (букв. ‘лис’) [Халджиев 2014: 92]. Первый выкуп кум платил на воротах дома, затем он должен был оплатить выпивку для старших в семье невесты на входе в дом и выпить вместе с ними. Далее подружки невесты встречали кума и жениха у входа в комнату невесты. Они также просили выкуп у кума, после этого жених заходил внутрь. Там молодых благословляла мать невесты с иконой Богородицы, а затем говорила девушке напутствия (*αχλαστόν, αχλαστικόν*). У греков КМВ мать невесты также дарит всем пришедшим со стороны жениха девушкам подарки — тарелки с конфетами, завернутые в белый тюль.

Затем весь свадебный поезд отправлялся домой к жениху. Считалось плохим знаком, если во время этого хода кто-то проходил между женихом и невестой. Однако по дороге сторона невесты могла устраивать испытания семье жениха. Например, перекрывать дорогу веревкой или столом. Чтобы пропустить свадебную процессию дальше, куму приходилось платить. У греков Спарты юноши со стороны жениха могли устраивать в качестве такого испытания «коленипреклонения» (*γονατίδνια*), то есть садиться перед женихом и кумом на одно колено и приглашать их выпить. Дома у жениха молодых встречала свекровь. Она разбрасывала перед ними конфеты, орехи и монетки. У греков Геленджика свекровь для молодоженов готовила специальный хлеб (*τσουρέκι*), который был украшен сверху узорами из теста в виде волнистых линий, а иногда разноцветными лентами. Этот хлеб разламывали на две части родственники со стороны жениха и родственники со стороны невесты, стоявшие на противоположных сторонах крыльца. Затем свекровь клала на порог тарелку, которую должна была с первой попытки и правой ногой разбить невеста, чтобы принести благополучие и счастье в дом (*η νύφη τσάκωνεν το πιάτον να φέρνει καλόν σο σπιτ* ‘невеста била тарелку чтобы привести хорошее в дом’). Греки КМВ рассказывали, что осколки от тарелки могли собрать незамужние подружки невесты, чтобы положить их под подушку и увидеть во сне суженого. У греков Владикавказа свекровь клала для молодоженов две тарелки. Говорили, что кто быстрее сможет раз-

бить обе сразу, тот и будет главой семьи. После этого молодые заходили в дом, где мать жениха благословляла их иконой Богородицы. Затем невесте на колени сажали маленького ребенка, обычно мальчика, чтобы она скорее забеременела (*то πρωτηκάρ να εν αγούρ* ‘чтобы первенцем был мальчик’). У греков КМВ есть примета, что если мальчик сидит плохо на коленях у невесты, ее первенцем будет девочка.

Поход жениха к куму, выкуп невесты и посещение дома жениха всегда сопровождался музыкой. Музыкантов на свадьбе очень уважали и всегда старались пригласить целый оркестр. Вся музыка исполнялась на традиционных инструментах лире — скрипке, дауле — барабане и дудке.

На свадьбах обязательно устраивали большое застолье. Гостей встречали по отдельности, соблюдая принцип строгой очередности: сначала в зал под музыку заходили сваты, потом кум и кума (понт. *κουμπάρου*) и самыми последними приходили жених и невеста. На свадебном столе могли присутствовать разнообразные кушанья, но чаще всего готовили мясные блюда и чем больше и сытнее, тем лучше. Например, готовили долму (*ντολμάδες*), соус (жидкое жаркое) из говядины и отварной картошки (*χαρσλαμά*), и тушенное в жире мясо (*γαβουρμά*), а также сирон (*σίρον*) и шило-пилав (*πιλάβ*). Раньше в селах свадьбы устраивали дома или в шатрах на улице, а в организации свадьбы принимали участие все жители. Сейчас греки сохраняют память о свадебном обряде как о коллективном мероприятии. Нередко можно услышать от информантов истории о том, как в их селе на свадьбах каждый помогал чем мог: из каждого дома приносили посуду, столовые приборы, а иногда и еду.

Свадебное застолье прерывалось танцами. Первым был танец жениха и невесты. Далее шел танец, центральной фигурой которого была невеста. Кум брал её под руки и выводил в центр зала, а затем они вместе танцевали танец «шалахо» (*σαλαχό*). Немного потанцевав с невестой, кум давал ей в руки денег (или вешал на нее дорогое украшение). Затем все гости свадьбы по очереди (сначала шли родственники жениха и невесты) танцевали с ней, а после давали подарок. Рядом с невестой также танцевала кума с корзиной, куда невеста могла положить подарки и деньги, которые не могла удержать в руках. Иногда собранные деньги уходили на гонорар игравшим на свадьбе музыкантам или же оставались невесте на ее первые расходы в новом доме. После кума выводила танцевать жениха и его также одаривали все родственники и гости. На свадьбах у греков Геленджика гости танцевали шуточный танец «пе-

рец» (*το πιέρ*). Все участники танца становились в круг, в центре которого стоял ведущий. Он спрашивал участников «как сажают перец?» (*πως φυτεύει το πιέρ;*) и называл в ответ часть тела (*με το χερ* ‘рукой’, *με το μωτ* ‘носом’), которой должны были исполнять танец все участники. Если кто-то не успевал показать нужную часть, то выбывал из круга, либо же все гости в шутку «наваливались» на этого участника сверху. Также исполняли танец с платками (*μαντίλια*). Но в танцах принимали участие не все гости. Считалось, что близкие родственницы со стороны невесты не могут много танцевать и веселиться на свадьбе, потому что они отдают ее в другой дом и должны показывать всем, как не хотят расставаться с такой прекрасной девушкой.

Раньше в середине свадьбы также объявлялось «дарение» (*το χαρ*) молодоженам. В центр зала вставал тамада, к которому по очереди подходили гости, а он громко выкрикивал их фамилии и имена и называл подаренную сумму. Сейчас такой обычай не соблюдают. Некоторые наши информанты связывали это с тяжелыми бедными временами, когда никто не мог подарить большую сумму денег на свадьбу, а подарить мало считалось неправильным. Кто-то говорил, что такое «дарение с объявлением» занимало очень много времени от праздника, поэтому его решили заменить другим вариантом. Сейчас все подарки собирает человек, обычно девушка, со стороны жениха / невесты. Она сидит за отдельным столом и записывает, от кого из гостей и сколько было получено.

Еще одним развлечением на свадьбе было воровство туфли с ноги невесты. Обычно это делали дети. Они пробирались под стол к жениху и невесте, забирали у невесты туфлю и прятали её, чтобы попросить за это выкуп у кума.

Свадьбу завершал танец семи пар (понт. *εφταζεύγαρον / χορόν με τα κερία / εφτά μονοστέφανα* ‘танец семи пар, танец со свечами, танец венчанных’, тюрк. *ğeçe barı*). Семь венчанных пар, прожившие долгие годы в счастливом браке, вставали в круг, держа в руках свечи, и танцевали традиционный танец кочари вместе с молодоженами. Иногда танец мог возглавлять один неженатый молодой человек, чаще всего кум (понт. *εφτά ζευγάρια με το τσιák / εφτάμονον* ‘семь пар и один, семь и один’). Считалось, что брак молодых будет таким же крепким, как брак людей, принимающих участие в танце. Этот танец также мог исполняться как напутствие для молодых (понт. *θυμαχτόν / θυμίσσα*), тогда пожилая женщина пела во время танца песню с советами для жениха и невесты, чтобы

они запомнили, каким должен быть их будущий брак. Как говорят наши информанты, это «возрожденная традиция», которая соблюдалась когда-то давно, потом была утеряна, а сейчас снова начинает практиковаться.

Третий день свадьбы назывался «похмельным» и устраивался для тех, кто не смог погулять в первые два дня свадьбы или наоборот устал от веселья. Обычно в этот день для гостей готовили хаш, так как он лучше всего помогал от похмелья после праздника.

В первую ночь после свадьбы невеста спала в свадебном платье рядом с девушкой-помощницей (понт. *παράνυφσα*), которая должна была обучать её делам по хозяйству в новом доме. Такой помощницей чаще всего была более старшая родственница невесты, которая уже была давно замужем. В её обязанности входило мытьё посуды в доме на следующий день после свадьбы, а также проверка ложа после первой брачной ночи. У греков Владикавказа, если невеста оказывалась честной, *παράνυφσα* готовила халву и относила ее в родительский дом невесты в знак благодарности.

На утро после свадьбы в воскресенье жених и невеста ехали на венчание (понт. *το στεφάνωμα, το στεφάνι, τα στέφανα*, тюрк. *stafonos*). Многие наши информанты рассказывали, что из-за сложных условий жизни в СССР они боялись венчаться. Это было под запретом для тех, кто занимал высокие государственные должности, поэтому такие пары венчались намного позже, спустя 20–30 лет брака, когда это стало возможным.

Комплекс послесвадебных обрядов играл значительную роль ранее, но сейчас практически не соблюдается. В новом доме невеста должна была с утра приносить воду из ближайшего источника и давать выпить братьям жениха и свекру. Этой водой невеста также омывала ноги свекра. Девушка не могла разговаривать со своим свекром, соблюдая обряд ритуального молчания «маш» (понт. *κρατά μά(ρ)ςς*), до тех пор пока он не дарил ей подарок (понт. *τη νύφης δώρον* ‘подарок невесты’). На следующий день после свадьбы родственники невесты привозили ей приданое (*προίκα*). Обычно оно состояло из постельного белья и вязаной одежды, которую делала сама невеста. У дома жениха сверху на приданое сажали ребенка. Жених должен был выкупить все вещи и дать деньги как пришедшим от невесты, так и ребенку. Затем родственники жениха дарили всем гостям подарки (*τα συντεκνιάτ(ι)κα*). Через неделю после свадьбы невеста отправлялась обратно в отчий дом и оставалась там также на семь дней (понт. *το οπίςς και οζοπίςς / τα οπίςσα / το εξοπίςς*,

тюрк. *gelini germak*). Забирать невесту приходил жених. Теща готовила для него угощение — омлет. Она делала его очень перченым или соленым и спрашивала зятя «*γύμπρε, φόβοτορον τρως;*» («зять, ты омлет ешь?»). Он должен был согласиться на её предложение и съесть все до единого куска. Таким образом зять должен был продемонстрировать уважение и послушание своей теще, поэтому отказ от угощения считался неуважительным.

3. Похоронно-поминальный обряд

В ходе экспедиций был записан комплекс обрядовых действий, связанных с погребением и поминовением умерших у греков России. Каждая новая экспедиция давала все более обширное представление о различных вариациях ритуалов, бытующих и бытовавших среди греков. Лексический материал по похоронно-поминальной обрядности также расширялся при приезде в новые регионы. Значительный объем лексем на тюркском диалекте был записан в регионе КМВ, в то время как в остальных локациях исследования (Черноморское побережье Краснодарского края, г. Владикавказ) преобладало грекоязычное население.

В первой экспедиции на Черноморское побережье, в регион Сочи, мы только начинали работать с греками России и еще не знали, какие конкретно пересечения с общегреческой традицией обнаружим. Исходя из этого, предварительный вопросник разрабатывался скорее с опорой на структуру греческого похоронного обряда, учитывая иную (советскую) «внешнюю реальность». Вопросник начинался с классического блока «представления об ином мире»: как назывался рай и ад, кто забирает души, что с ними происходит после смерти и т.п. Уже в первой экспедиции мы обратили внимание на то, как фрагментарно сохраняются эти представления о загробной жизни, об «ином мире» (или не сохраняются вовсе), в то время как в греческом похоронном фольклоре они занимают огромный пласт и могут быть записаны в развернутом виде и по сей день. Тенденция, как выяснилось далее, в принципе характерна для греков на территории России — подобным образом, в отрывочном виде, сохраняются и представления о мифологических персонажах. Это часто становилось причиной «коммуникативной неудачи» между собирателем и информантом, когда наши собеседники не могли вспомнить слово для обозначения ада на понтийском диалекте и перевели разговор в шутку. Например:

Соб.: А как ад назывался?

Инф. 1: Ну, мы как-то в это не вникали.

Инф. 2: Ну, для этих людей, людей с этого села, ад — это милицейский участок в Минводах (Интервью в с. Дубовая Балка).

Мы употребляем термин «коммуникативная неудача» в кавычках, так как никакой неудачи в этом, конечно же, нет. Т. Б. Щепанская в статье о специфике полевой работы отечественных фольклористов [Щепанская 2003] размышляет о том, что восприятие подобных случаев как «собираательской неудачи» в принципе характерно для коллег по полевому цеху. Упирается оно в дискурсивную традицию, где объект исследования превращен в «другого», который, закономерно, обладает знанием, отличным от нашего. Следовательно, ответы информанта на наши вопросы не должны звучать так, как бы мы ответили на них сами. Именно это несовпадение реальности и ожидания создает «неудачу».

Возвращаясь к причинам, по которым незнание нашими собеседниками слов «рай» и «ад» на этническом языке не является неудачей, хочется отметить, что такие «неудачные» ответы зачастую могут многое рассказать об изучаемом сообществе. В первую очередь, они напоминают о том, что мы исследуем никакой не «иной мир», а наш собственный — и наравне с фольклором, в нем существует та же реальность, что и в «нашем». В полотно каждой реальности вписывается то, что мы понимаем под фольклором — а работа этнолингвистической экспедиции (в данном конкретном случае) направлена на вычленение специфического пласта представлений. Всё, что будет описано далее, являет собой довольно условную сборку представлений, практик и воспоминаний о них, происходящих из разных мест. В этом параграфе мы сосредоточимся на лексической составляющей ритуала, так как обладая достаточным объемом материала из разных регионов, можем представить общий обзор ритуальной лексики похоронно-поминальной обрядности.

На понтийском диалекте нами зафиксировано лишь одно обозначениерая, аналогичное общегреческому — *το παράδεισον* ‘рай’. На тюркском это слово звучит как *cehnet* ‘рай’. Ад в понтийском оказался более вариативен — для его обозначения могли использоваться лексемы *ο άδης*, *η κόλαση* ‘ад’ и *το үκρεμόν*, букв. ‘пропасть’. На тюркском лексема была зафиксирована одна — *cehennem* ‘ад’. Мы записали также несколько версий эвфемистического обозначения смерти как ухода в «иной мир». Так, греки-эллинофоны про умершего говорили *επήεν εκεί σον κόσμον του* ‘он

ушёл туда, в свой мир’, *επήεν τον άλλον τον κόσμον* ‘он ушел в иной мир’. Во Владикавказе были записаны фразы *επήεν σο καλόνατ* ‘ушёл в свой хороший (мир)’ и *επήεν τον καλόν και τον αέραστον* ‘ушёл в лучший и в вечный (мир)’. Про умершего также могли говорить *εδέκεν την ψήν* ‘отдал душу’ и *εσύχασεν* ‘успокоился’. Аналогичные выражения встречаются и на греческом языке, см. например материалы из Северной Греции [Зайковская, Зайковский 2001: 175].

В греческом похоронном фольклоре существует два персонажа, разделенных функцией проводника душ — это Архангел Михаил и Харос (современная модификация античного Харона) [Стельник 2012: 53–55]. Для греков на территории России не характерно подробное сохранение воззрений об этих образах, их атрибутах и функциях. Мы записывали упоминания Архангела Михаила как проводника душ, но подробных нарративов о нём зафиксировано не было. Имя Харона / Хароса упоминалось значительно реже, но несколько раз нам удалось записать поговорку *ο Χάρων και η χαρά ντάμα πάνε* ‘Харон (смерть) и свадьба идут рука об руку’. На примере контекстов, в которых записывалось это выражение, можно понять, что сама лексема *ο Χάρων* употребляется практически исключительно во вторичном значении, как синоним смерти (что характерно и для новогреческого языка), см. например: *επαίρε τον ο Χάρων* ‘его забрала смерть’. Представления об этих двух персонажах бытуют и среди тюркоязычных греков, которые могут называть Архангела Михаила *can alan* ‘забирающий душу’.

Для обозначения покойного на понтийском диалекте чаще всего используется лексема *ο αποθαμένος* ‘умерший’. Также существует довольно употребляемая лексема *ο σχωρεμένος* (ж.р. *η σχωρεμέντζα*), которую можно перевести как ‘покойный’, так как по семантике употребления эти две лексемы схожи. *Ο σχωρεμένος* говорят про давно умершего человека, вспоминая его в разговоре, например *η σχωρεμέντζα Μαρία* ‘покойная Мария’. Буквально лексема переводится как ‘прощенный’, что связано с расхожим пожеланием для покойного, часто звучащим на поминках: *ο Θεός να συχωρά τον* ‘пусть Господь его простит’. Также этот корень встречается в обозначении пищи, раздаваемой на поминках: *τα συχωριαστά*.

Раньше тело хоронили в белом саване, который изготавливался самостоятельно (из тюля, отреза ткани, простыни и т.п.), сейчас саваны приобретаются в церковных или ритуальных магазинах. В понтийском саван

обозначается лексемой *σάβανον*, в тюркском — *kefen*. Многие информанты рассказывали, что оторванные от савана ленты могут использоваться для подвязывания рук и ног покойного. Впоследствии, уже на кладбище, перед опусканием гроба в могилу, эти ленты развязывали. Часть собеседников отмечала, что их нужно оставлять в гробу, но также были записаны рассказы об использовании этих лент в магических практиках: например, в лечении испуга, сглаза, недомоганий и болезней. При этом ленты поджигали и давали «заболевшему» человеку подышать дымом, такой ритуал назывался *το αποκάλυψαν* ‘окуривание’.

Гроб в понтийском может обозначаться лексемами *κασέλα*, *κούπον* и *ταπούτ*. Последнее слово заимствовано из тюркского диалекта (*tabut* ‘гроб’). Могила обозначается понтийской лексемой *η ταφίν* и тюркской *mezar*. Кладбище в обоих диалектах обозначается множественным числом лексемы ‘могила’: *τα ταφία* и *mezarlık* ‘кладбище’ соответственно. Сами похороны в понтийском диалекте обозначаются лексемой *θάνατον*. Также в значении ‘иду на похороны’ (*πάγω σο θάνατον*) могут говорить *πάω σο λείψανον*, букв. ‘иду к телу’. Погребение среди греков России по сей день стараются проводить на третий день, и как минимум одну ночь покойный должен провести «дома». Выразить поддержку родственникам и проститься с ушедшим приходят близкие, друзья, знакомые. Обычно они сидят ночью с телом, рассказывая истории и поддерживая беседу. Для обозначения этой практики в понтийском используется глагол *μονάζω* ‘ночевать’, ср. *να μονάζε τον αποθαμμένον* ‘провести ночь с покойным’. Во Владикавказе нам удалось записать также и существительное для обозначения этого элемента ритуала — *το μόνασμα(ν)*. Нам ни разу не удалось записать тексты похоронных плачей-пританий (понт. *τα μοιρολόγια*) на понтийском диалекте, но в Ставропольском крае мы записали несколько текстов на тюркском диалекте. В пританиях обычно пели о том, какие дела не доделал покойный, каких родственников оставил в горе.

В день похорон проходит поминальная трапеза (раньше — в доме, сейчас в большинстве случаев — в кафе), которая на понтийском называется лексемой *τα σκόστικα* ‘поминальный обед’. Слово является производным от глагола *σκώνω* ‘поднимать’, и нашими информантами связывается с тем, что проходит эта трапеза после того, как *έσκωσαν το λείψανον* ‘подняли (т.е. вынесли) тело’. Остальные поминки проходят на девятый день (*τα εννέα* ‘девять дней’), на сороковой день (*τα σεράντα* ‘сороковой

день’) и на год (*то χρονιακόν* или *то χρονιαίον* ‘годовщина’). Периодически фиксируется общая лексема для поминок, *то ψαλμόν* (чаще употребляется во мн.ч. — *τα ψαλμά*). На КМВ мы также записали общую лексему *τα λυτρία* ‘поминки’ (вероятно, происходит от глагола *λυτρώνω* ‘освобождать’). В этом же регионе нам удалось записать название поминальных суббот в течение календарного года: *το λημονιμένον σάββα(ν)* ‘поминальная суббота’.

Про человека в трауре на понтийском говорят *λόλην κρατεί* ‘он/она держит траур’. Строгий траур держали 40 дней, понт. *σεράντα κρατεί* ‘держит траур 40 дней’, тюрк. *qırxni dutir* ‘держит 40 дней по нему’. Как уже упоминалось выше в параграфе про свадьбу, существовал обычай *χατιρόπαριαν*. Помимо описанной выше ситуации просьбы на проведение торжественного мероприятия во время траура, эта лексема может применяться к еще одной практике: в течение 40 траурных дней гости, которые не смогли присутствовать на похоронах, приходят в дом к родственникам покойного, чтобы выразить соболезнование.

Заключение

Собранные в ходе наших экспедиций данные отнюдь не исчерпываются описанными в статье материалами, но мы постарались наиболее полно отразить общий комплекс семейно-бытовых обрядов понтийских греков и представить обслуживающую его лексику. На самом деле существует множество локальных особенностей, обусловленных как диалектными различиями внутри понтийского греческого и тюркского языков, так и различиями в обрядовой сфере, что может быть обусловлено следующими причинами: разными регионами исторического происхождения той или иной субгруппы (Карс, Трабзон, Самсун и пр.); разными маршрутами расселения понтийских греков по территории РФ, в ходе которого некоторые субэтнические группы объединялись и перенимали элементы традиционной культуры и лексемы друг друга; сложными историческими обстоятельствами, вынуждавшими предков многих наших информантов скрывать свою национальную идентичность и не демонстрировать яркие особенности национальной культуры, заменяя их общепринятыми «советскими»; общими процессами урбанизации и глобализации, в ходе которых происходит постепенная утрата традиционной руральной обрядности. Тем не менее, основные структурные элементы семейных обрядовых комплексов в современной понтийской

культуре сохраняются хорошо. Утрачиваются традиционные элементы, связанные с прошлым укладом жизни в сельской местности, при этом появляются инновации (свадьба, похороны, организация поминальных трапез и пр.), связанные как с влиянием доминирующей локальной общекавказской (грузинской, армянской, осетинской) или славянской (казачьей) традиции.

Все наши заключения носят предварительный характер и требуют дальнейшей работы и статистического подтверждения на большем полевом материале, в перспективе планируется составление этнолингвистических карт, посвященных разным элементам родильной, детской, свадебной и похоронно-поминальной обрядности, которые будут отражать все диалектные особенности языка и культуры понтийских греков России.

Список литературы

- Асенова П., Детрес Р.* Речник на общобалканската лексика в книжовните езици. София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 2021.
- Григорян К. Э.* Греки поселка Витязево (этнографические заметки) // *Studia Pontosaucasica* 3. Понтийские греки. Краснодар: б.и., 1997. С. 125–132.
- Зайковская Т., Зайковский В.* Этнолингвистические материалы из Северной Греции (с. Эратира, округ Козани) // *Исследования по славянской диалектологии* 7, 2001. С. 152–181.
- Климова К. А., Никитина И. О.* Похоронно-поминальный обряд понтийских греков г. Сочи (по полевым материалам 2022 г.) // *Славянский мир в третьем тысячелетии* 17(3–4), 2022. С. 160–178.
- Климова К. А., Никитина И. О.* Традиционная культура и язык «русских греков» г. Сочи: обзор этнолингвистической экспедиции // *Славянский альманах* 3–4, 2022. С. 249–260.
- Климова К. А., Никитина И. О.* Традиционная культура ромеев и урумов (по материалам этнолингвистической экспедиции к грекам Кавказских Минеральных Вод) // *Славянский альманах* 3–4, 2023. С. 302–319.
- Климова К. А., Никитина И. О.* Этнолингвистическая экспедиция к грекам Анапы, Геленджика и Новороссийска (2023 г.) // *Славянский мир в третьем тысячелетии* 19(3–4), 2023. С. 185–194.
- Климова К. А., Никитина И. О.* Язык и культура греков Северной Осетии-Алании (по материалам этнолингвистической экспедиции к грекам Владикавказа) // *Славянский альманах* 1–2, 2024 (в печати).
- Колесов В. И.* Материалы по истории и этнографии греков-урумов // *Studia Pontosaucasica* 3. Понтийские греки. Краснодар: б.и., 1997. С. 90–108.

- Москов М. Произход на лексикалния балканизъм копел, копил // Български език XLIII–XLIV(1), 1993–1994. С. 35–40.
- Плотникова А. А. Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М.: Институт славяноведения и балканистики РАН, 2009.
- Попов А. П., Тортоиди И. А. Греки Северского района Краснодарского края // *Studia Pontocausasica* 3. Понтийские греки. Краснодар: б.и., 1997. С. 155–172.
- Сивер А. В. Греки Геленджикского района Краснодарского края (этнографические заметки) // *Studia Pontocausasica* 3. Понтийские греки. Краснодар: б.и., 1997. С. 133–144.
- Стельник Е. В. Харос в византийском «народном православии» // Известия Волгоградского государственного педагогического университета 9, 2012. С. 53–56.
- Толстой Н. И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995.
- Халджиев А. К. Греки в горах Кавказа. История села Хасаут-Греческий. Родословное древо жителей села Хасаут-Греческий. Ставрополь: б.и., 2014.
- Щепанская Т. Б. Полевик: фигура и деятельность этнографа в экспедиционном фольклоре (опыты автоэтнографии) // Журнал социологии и социальной антропологии 2, 2003. С. 165–179.
- 20 лет греческому обществу «Прометей». Владикавказ: б.и., 2008.

Life cycle rituals of Greeks of Russia: birth, wedding, funerals (based on the materials of ethnolinguistic expeditions held in 2022–2024)⁹

K. Klimova, I. Nikitina, M. Pelevinova

*Lomonosov Moscow State University, Institute of Slavic Studies
of Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia /
European University, St. Petersburg, Russia /*

*Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia
kaklimova@gmail.com / solreyne@gmail.com / mariapelevinova@gmail.com*

This study investigates the characteristics of life cycle rituals among the Greek population residing in the territory of Russia. It delves into the practices associated with birth, marriage, and death rites, drawing on data

⁹ Acknowledgments: The research is financially supported by the Russian Foundation for Fundamental Researches, project No 22–18–00484 “Slavic and non-Slavic borderland: funeral and memorial rituals in the ethnolinguistic aspect”, <https://rscf.ru/project/22-18-00484/>.

gathered during ethnolinguistic expeditions conducted in the North Caucasus and along the Black Sea coast of Russia from 2022 to 2024. The research presents a detailed analysis of rituals and ritualistic lexicon in both the Pontic and Turkic dialects, and elucidates the distinct attributes of ritual performances across various geographic regions.

Keywords: *ethnolinguistics, field research, Pontic Greeks, folklore, Greek traditional culture, birth rituals, children's folklore, wedding, funeral and memorial rites*

References

- Asenova P., Detres R.* Rechnik na obshtobalkanskata leksika v knizhovnite ezitsi. Sofia: Universitetsko izdatelstvo «Sv. Kliment Ohridski», 2021.
- Grigoryan K. E.* Greki poselka Vityazevo (etnograficheskiye zametki) // *Studia Pontocaucaasica* 3. Pontiyskiye greki. Krasnodar: n.e., 1997. P. 125–132.
- Zaykovskaya T., Zaykovskiy V.* Etnolingvisticheskiye materialy iz Severnoy Gretsii (s. Eratira, okrug Kozani) // *Issledovaniya po slavyanskoj dialektologii* 7, 2001. P. 152–181.
- Klimova K. A., Nikitina I. O.* Pokhoronno-pominalnyy obryad pontiyskikh grekov g. Sochi (po polevym materialam 2022 g.) // *Slavyanskiy mir v tretyem tysyacheletii* 17(3–4), 2022. P. 160–178.
- Klimova K. A., Nikitina I. O.* Traditsionnaya kultura i yazyk «russkikh grekov» g. Sochi: obzor etnolingvisticheskoy ekspeditsii // *Slavyanskiy almanakh* 3–4, 2022. P. 249–260.
- Klimova K. A., Nikitina I. O.* Traditsionnaya kultura romejev i urumov (po materialam etnolingvisticheskoy ekspeditsii k grekam Kavkazskikh Mineralnykh Vod) // *Slavyanskii almanakh* 3–4, 2023. P. 302–319.
- Klimova K. A., Nikitina I. O.* Etnolingvisticheskaya ekspeditsiya k grekam Anapy, Gelendzhika i Novorossiyska (2023 g.) // *Slavyanskiy mir v tretyem tysyacheletii* 19(3–4), 2023. P. 185–194.
- Klimova K. A., Nikitina I. O.* Yazyk i kultura grekov Severnoy Osetii-Alanii (po materialam etnolingvisticheskoy ekspeditsii k grekam Vladikavkaza) // *Slavyanskiy almanakh* 1–2, 2024 (in print).
- Kolesov V. I.* Materialy po istorii i etnografii grekov-urumov // *Studia Pontocaucaasica* 3. Pontiyskiye greki. Krasnodar: n.e., 1997. P. 90–108.
- Moskov M.* Proizhod na leksikalniya balkanizam kopel, kopil // *Balgarski ezik* XLIII–XLIV(1), 1993–1994. P. 35–40.

- Plotnikova A. A.* Materialy dlya etnolingvisticheskogo izucheniya balkanoslavjanskogo areala. Moscow: Institute of Slavic and Balkan Studies of Russian Academy of Sciences, 2009.
- Popov A. P., Tortopidi I. A.* Greki Severskogo rayona Krasnodarskogo kraya // *Studia Pontocausica* 3. Pontiyskiye greki. Krasnodar: n.e., 1997. P. 155–172.
- Siver A. V.* Greki Gelendzhikskogo rayona Krasnodarskogo kraya (etnograficheskiye zametki) // *Studia Pontocausica* 3. Pontiyskiye greki. Krasnodar: n.e., 1997. P. 133–144.
- Stelnik E. V.* Kharos v vizantiyskom «narodnom pravoslavii» // *Izvestiya Volgogradskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta* 9, 2012. P. 53–56.
- Tolstoy N. I.* Yazyk i narodnaya kultura: Ocherki po slavyanskoy mifologii i etnolingvistike. Moscow: Indrik, 1995.
- Khaldzhiyev A. K.* Greki v gorakh Kavkaza. Istoriya sela Khasaut-Grecheskiy. Rodoslovnoye drevo zhiteley sela Khasaut-Grecheskiy. Stavropol: n.e., 2014.
- Shchepanskaya T. B.* Polevik: figura i deyatelnost etnografa v ekspeditsionnom folklоре (opyty avtoetnografii) // *Zhurnal sotsiologii i sotsialnoy antropologii* 2, 2003. P. 165–179.
- 20 let grecheskomu obshchestvu «Prometej».* Vladikavkaz: n.e., 2008.